ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA MIRCEA ELIADE

VOLUME 4

IL PENSIERO

CONCEZIONI E SIMBOLI

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

Marzorati

Jaca Book

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

VOLUME 4

IL PENSIERO

CONCEZIONI E SIMBOLI

Marzorati

Jaca Book

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

ACQUA. L'immagine dell'acqua assume molti aspetti diversi nelle narrazioni mitiche in cui è frequentemente impiegata. Questo articolo cercherà di classificare le sue apparizioni e tenterà di capire come sono ordinate le diverse funzioni che essa svolge.

Al tempo delle origini. Molti popoli narrano come il mondo, già creato in tempi antichi, fu trasformato e divenne ciò che è ora. Secondo certe tradizioni australiane, la terra era originariamente circondata dall'acqua e in essa vi erano molti spiriti. Attraverso l'azione di uno di questi spiriti, la terra si riscaldò e gli uomini sorsero da essa. Secondo gli Indiani Zuni, un complesso reticolo di corsi d'acqua scorre circolarmente sotto la superficie terrestre; i primi Zuni nacquero qui, al livello più basso. Una coppia di gemelli creati dal sole li fece poi uscire alla superficie. Uno stagno indica il luogo dove essi videro finalmente la luce del sole. Un mito dell'Australia settentrionale narra la storia di una divinità *dema* (originaria). Dopo che uno dei suoi figli l'ebbe colpita con una lancia, essa si lanciò nel mare; qui un altro dei suoi figli le estrasse la lancia dalla carne in cui era rimasta conficcata. Durante il viaggio che il dio poi intraprese, apparve una fonte dovunque egli sostasse. Infine egli si immerse nel fiume Vittoria, le cui acque continuò ad agitare finché esse non formarono ramificazioni nella foresta; quindi sparì sotto una roccia. Di tanto in tanto il dio ritorna in superficie e causa tempeste. Secondo tali resoconti, egli occupa anche la regione dell'arcobaleno, quando si forma la pioggia.

Miti di questo tipo ci indicano l'acqua presente nel mondo fin dai tempi più antichi, anche se essi la collocano in molte circostanze diverse. Qualora sia periferica rispetto alla terra ferma o sotterranea, l'acqua è in primo luogo un elemento significativo nell'ordine universale. Talvolta appare semplicemente come una caratteristica geografica – il mare o un fiume che definiscono la forma di una regione. Tuttavia c'è qualcosa in più da notare. L'acqua può essere passiva di fronte a uno spirito da essa indipendente che prende l'iniziativa esclusiva nell'atto della trasformazione. E in più l'acqua è misteriosamente legata alla nascita dei primi uomini o al destino di un dio che, dopo essere scomparso nelle sue profondità, rimane collegato alle tempeste o alla pioggia. La portata di queste differenze diventa chiara quando consideriamo resoconti più lunghi.

Alla ricerca delle origini di tutte le cose, molti popoli riferiscono come l'acqua sia apparsa nel corso di eventi cosmogonici. Queste spiegazioni si collocano in tre principali sistemi mitici. Secondo il primo sistema, il mondo è creato da un dio che rimane in gran misura trascendente rispetto ad esso. In questo caso l'acqua, come il mondo intero, è un prodotto dell'azione divina. Secondo i Desana dell'America meridionale, «il sole creò l'universo... creò la terra, le sue foreste e i suoi fiumi... Creò anche gli spiriti e i demoni dell'acqua» (G. Reichel-Dolmatoff, *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaùpès*, Bogotá 1968, pp. 48s.). Un lamento africano evoca «il solo dio eterno, il creatore dell'oceano e della terra asciutta, dei pesci nel mare e delle bestie nelle foreste» (L.V. Thomas, *Les religions d'Afrique noire*, Paris 1969, p. 218).

Nel secondo contesto mitico, la cosmogonia assume l'aspetto di una genealogia. Il primo antenato è una entità i cui attributi ad un tempo cosmici e divini appaio-

no nella proliferazione della sua discendenza. Le acque che sono poi nate da tutte le generazioni sono allora esse stesse generatrici. Nel sistema greco la Terra primordiale partorisce il Cielo e il Ponto, il regno del mare, costituito da acqua salata. La Terra poi si congiunge con entrambi questi principi maschili. Il primo dei figli che essa concepisce con il Cielo è Oceano, un fiume di acqua fresca, con profondi vortici; egli diventa il padre di tutte le fonti e dei fiumi. Così la divinità che oltrepassa il mondo rimane immanente in esso: in un certo modo, è presente nelle acque.

Infine, lo spirito può essere presentato come uno degli agenti primari della formazione del mondo. Si prenda ad esempio questo mito Bambara: dal vuoto e dal moto originari provengono una forza e poi uno spirito. Mentre i principi delle cose si stanno ordinando, cade una massa e fa nascere la terra. Tuttavia una parte di spirito si innalza: è Faro, che costituisce il cielo. Faro poi cade sulla terra in forma di acqua, dandole così vita. Dispensatrice di vita, l'acqua è una manifestazione dello stesso spirito divino.

È tuttavia in un altro tipo di cosmogonia che l'ampiezza e la diversità delle funzioni dell'acqua diventano più comprensibili. Qui l'acqua simboleggia ciò che esisteva prima del dispiegarsi del processo cosmogonico, oppure lo stato del mondo nelle prime fasi della sua storia. Troviamo numerose variazioni su questo tema.

1. Nella sua fluidità e inafferrabilità l'acqua può suggerire l'assenza di forma, l'incorporeità e il disordine dal quale emergerà il mondo. Inerte, l'acqua non ha potere; un dio o altri esseri indipendenti dall'acqua saranno i soli agenti della creazione. Per esempio, nelle isole dell'Ammiragliato si narrava il racconto seguente. All'inizio, non c'era null'altro che un immenso mare; in esso nuotava un gran serpente. Cercando un luogo dove potersi fermare, egli disse: «Sorga uno scoglio». Sorse allora uno scoglio dall'acqua e diventò terraferma.

La cosmogonia biblica illustra il significato dell'acqua in miti di questo genere. La Bibbia mette in relazioni vari simboli, tra i quali il deserto, il vuoto e l'oscurità, l'abisso e la massa d'acqua che l'abisso contiene e sopra il quale si libra il respiro di Dio. Solo questo soffio divino ha un significato reale. Le altre immagini hanno un significato negativo, che evoca l'idea della non esistenza; i teologi vedranno in esse un simbolo del nulla. Il linguaggio vedico può andare anche oltre:

> Né il non-essere né l'essere allora esistevano.
> Né l'aria né il firmamento lassù esistevano.
> Che cosa si stava muovendo con tale forza? Dove? A causa di chi?
> Era l'acqua profonda e impenetrabile?
>
> (*Ṛgveda* 10,121,1).

In questa domanda, l'immagine dell'acqua allude allo stato delle cose precedente alla distinzione tra essere e non essere. Ci troviamo prima ancora dello stesso nulla.

2. L'acqua non ha forma di per sé, ma i fiumi hanno un letto e il mare un fondale. Questo semplice fatto ispira parecchi miti. Ecco un esempio siberiano:

> All'inizio, l'acqua era dovunque. Doh, il primo sciamano, volava sull'oceano primordiale in compagnia di alcuni uccelli. Non trovando nessun luogo su cui posarsi chiese al tuffolo pettirosso di immergersi nell'oceano e di riportare in superficie dal fondo un po' di terra. L'uccello lo fece e, al terzo tentativo, riuscì a far emergere, portandolo nel becco, del fango. Doh con esso fece un'isola sull'oceano originario, che divenne la terra.

Troviamo racconti simili in numerose regioni. In due tradizioni induiste, Viṣnu in persona scese sul fondo delle acque primordiali in forma di verro, con lo scopo di riportare in superficie della terra.

L'oceano originario può così coprire qualche elemento solido. In più, a dispetto della sua fluidità, l'acqua stessa ha una sostanza; è essa stessa materia, e può contenere materia in sospensione. In alcuni miti gli dei catturano questa materia o la condensano. Così nell'*Atharvaveda* (12,1) leggiamo: «La Terra era originariamente un flutto nel centro dell'oceano; i saggi andarono a cercarla con la loro magia». Un mito della Guinea ci narra come Ha fece un mare immenso di fango e poi, solidificando la melma, creò la terra. Secondo il *Kojiki*, Izanagi e Izanami conficcarono una lancia nel mare che si estendeva sotto di loro. Quando la levarono, le gocce salate che caddero da essa si solidificarono e formarono la prima terra: l'isola di Onogoro. Un commentatore greco del mito di Proteo si esprime in termini più astratti:

> Ci fu un tempo in cui tutto ciò che esisteva era senza forma e torbido... non c'era nulla eccetto la materia che era stata sparsa. Regnò una inerzia informe finché l'artefice di tutte le cose, avendo attratto ordine con ordine per proteggere la vita, impose la sua impronta sul mondo. Egli distaccò i cieli dalla terra, separò il continente dal mare, e ognuno dei quattro elementi... assunse la propria forma.
>
> (Eraclito, *Allegorie omeriche* 64ss.).

In questo tipo di mito, l'acqua non significa più il nulla; possiede una vera esistenza. Gli dei la usano, ma essa rimane inerte; essi soli sono attivi.

3. Molti racconti simili, o anche varianti dello stesso mito, tuttavia, conferiscono all'acqua una certa spontaneità. È questo il caso di una storia narrata dai Muskogee dell'America settentrionale. Prima della crea-

zione, dicono, una vasta estensione d'acqua era la sola cosa visibile, e due colombi volavano sulle onde. A un certo punto essi notarono un filo d'erba che cresceva sulla superficie delle onde. Da quest'erba gradualmente prese forma la terra e alla fine le isole e i continenti acquistarono il loro aspetto attuale. Possiamo anche far riferimento a una cosmogonia orfico-greca, secondo la quale l'acqua primordiale sembrava essere stata melmosa. La materia che conteneva fu condensata per diventare terra, e poi dall'acqua e dalla terra nacque finalmente il dio misterioso che avrebbe generato l'uovo cosmico. A dispetto dei loro stili molto differenti, entrambi questi miti condividono una caratteristica: accade qualcosa nelle acque primordiali, senza l'intervento esterno di alcun potere estraneo alle acque stesse. Esse posseggono perciò un certo potere intrinseco. Altri miti procedono a spiegare la natura di questo potere.

4. Nelle cosmogonie induiste, le acque sono spesso presentate come un ricettacolo dell'uovo o del seme divino, che cresce nelle acque, portando il dio pieno di attività. Ma esse non danno vita a ciò che portano. «All'inizio, egli creò solo le acque, e poi nelle acque depose il suo seme. E questo diventò un uovo d'oro... In questo uovo nacque da sé Brahmā, l'antenato di tutte le cose viventi» (*Mānava Dharmaśāstra* 1,8-9). Propizie per lo sviluppo dell'embrione divino, tali acque svolgono una funzione quasi amniotica. La mitologia egizia ha un personaggio simile fatto di acqua, conosciuto come Nun. L'acqua primordiale è considerata divina. Essa sceglie il suo stesso nome e assume attributi umani. Può parlare, e può formare una coppia con il suo doppio femminile, la dea Naunet. Nella tradizione eliopolita è in Nun che il dio solare autogenerantesi è nato e poi rimane. Qui egli inizia la sua attività creatrice e generatrice, e qui, forse, i primi dei iniziano la loro esistenza.

5. L'immagine di un'acqua vivificatrice che favorisce la nascita di un dio o la crescita di un embrione è in effetti molto legata a quella di un'acqua feconda e procreatrice. Alcuni testi egizi danno l'impressione che lo stesso Nun abbia generato il dio solare, che egli chiamò «mio figlio». Nun è stato così chiamato il «padre degli dei». Per un esempio più chiaro e puntuale di un'immagine di acqua procreatrice, tuttavia, possiamo riferirci ai Babilonesi. I Babilonesi riconoscevano due esseri, Apsu e Tiamat, che esistevano anteriormente alla formazione del cielo e della terra. Essi erano delle acque, le cui correnti all'inizio del tempo si erano mescolate in una singola massa, e contemporaneamente erano due divinità personificate, una maschile e una femminile. La loro unione produce un'altra coppia divina, che a sua volta avrà la propria discendenza, cosicché Apsu e Tiamat diventano gli antenati di tutte le creature e, in questo senso, i primi autori del processo cosmogonico. La Grecia aveva un sistema simile, che Omero ha conservato. Simultaneamente correnti d'acqua e divinità antropomorfiche, Oceano e Teti si accoppiano e partoriscono; i loro discendenti includeranno tutti gli esseri che costituiranno, domineranno o popoleranno l'universo.

Essenziale per la vita delle piante, degli animali e similmente degli uomini, l'acqua può essere identificata con le forze che danno la vita e con la stessa fecondità. La natura rigeneratrice può apparire in un modo meno biologico. Leggiamo nel *Śatapatha Brāhmaṇa* (11,1, 6,1): «All'inizio, le acque e l'oceano esistevano da soli. Le acque ebbero un desiderio: "Come procreeremo?". Esse fecero uno sforzo. Misero in atto un calore ascetico (*tapas*) e avvenne così che apparve un uovo d'oro». Quest'uovo conteneva Prajāpati. Così non solo si attribuisce all'acqua il desiderio di procreazione (*kāma*), ma essa è anche capace di uno sforzo davvero creativo e di un calore ascetico (*tapas*).

Quando consideriamo il ruolo che l'acqua svolge nelle ultime fasi della creazione del mondo, vediamo confermate queste osservazioni. All'interno di questo stesso sistema cosmogonico, le acque possono successivamente assumere degli attributi che ci permettono di distinguere differenti sistemi nelle fasi più antiche. Per esempio, abbiamo visto che l'embrione di Prajāpati si sviluppò nelle acque primordiali. Ma poi lo stesso Prajāpati intraprese la creazione delle acque. Nel *Śatapatha Brāhmaṇa* (11,1,6,16-19), Paramestin, figlio e ipostasi di Prajāpati, volle diventare tutte le cose sulla terra. Così divenne acqua. Similmente Prajāpati diventerà respiro e Indra il mondo. Queste nozioni non sono contradditorie. Esse reppresentano differenti stadi della creazione. Qualunque siano le loro qualità amniotiche, le acque primordiali sono informi e non particolarmente dotate di realtà, finché Prajāpati rimane ancora un embrione al loro interno. Dopo la sua nascita, tuttavia, il dio crea acque più definite e concrete al di fuori di sé. In questo modo il testo mostra che la divinità si diffonde nelle acque proprio come si diffonde nell'intero universo.

Altre narrazioni compiono distinzioni più semplici fra i successivi stati dell'acqua. Se le acque primordiali sono una massa inerte, sarebbe logico che esse, durante il corso della creazione, fossero influenzate dall'azione degli dei che le governano. Nella Bibbia, Dio crea uno spazio nel centro delle acque originarie, dividendole in due masse, le acque superiori e quelle inferiori. Dopo aver creato una massa solida, egli però separa quest'ultima dalle acque inferiori, formando con ciò il mare e la terraferma.

Le acque si sottomettono anche all'azione demiurgica in resoconti più ambigui. Ecco un mito fali (africano): uno dei primi animali, la tartaruga, diede al mondo la sua prima struttura disegnando sulle acque un solco. Dopo la prima crisi, quando la pioggia minacciò di sommergere ogni cosa, il rospo – un altro dei primi animali – completò la struttura. Egli separò l'acqua stagnante dall'acqua corrente e aprì un secondo sentiero per le acque facendo un taglio attraverso il primitivo solco. Così divise il mondo in quattro parti.

Le acque passive possono essere anche semplici strumenti nelle mani di coloro che si affrontano nel corso delle grandi battaglie cosmogoniche. Nella mitologia induista, il demone Vṛtra trattiene le acque e impedisce loro di irrigare la terra. Indra, che sta combattendo una difficile guerra contro di lui, è finalmente vittorioso e dà vita al mondo liberando le acque. I miti mesopotamici sono più complessi. Quando il dio Enlil decide di distruggere l'umanità, egli prima trattiene le piogge e impedisce alle acque sotterranee di raggiungere la superficie. Poi, con un secondo sforzo, sprigiona le acque, causando un'inondazione.

Sebbene le acque mostrino così di essere temporaneamente dominate dagli dei che le usano, esse non sono completamente inerti. Non solo sembrano aiutare Indra nel suo combattimento, ma sono usate dagli dei in primo luogo perché hanno un potere loro proprio. Gli dei le trattengono perché sono fertilizzanti; le sprigionano perché sono distruttive.

Le qualità vivificanti e generatrici che abbiamo riconosciuto in alcune della acque primordiali diventano manifeste nelle ultime fasi della cosmogonia. Così, nell'ultimo stadio della cosmogonia dei Sumeri, Enki, il dio sumero dell'acqua, rende incinta Nintur, una dea vicina alla terra, spargendo il suo seme sulle rive di un fiume; egli diventa poi il padre della dea Nimu. Con Nimu genera Ninkurra e con Ninkurra Ottu. Similmente in Grecia, siano essi la coppia primordiale (come in Omero), oppure siano nati dal Cielo e dalla Terra (come in Esiodo), il fiume Oceano e la sua sposa Teti hanno una numerosa progenie nella forma di fonti e di fiumi; anche questi ultimi procreano. In tal modo le acque contribuiscono alla crescita e all'arricchimento dell'universo. Esse fanno ciò anche in un altro modo: Enki riempie d'acqua fossati, canali e terre incolte, partecipando così all'organizzazione del mondo.

Anche Amma, il dio creatore dogon, ha strette affinità con il cielo e con l'acqua. I suoi figli a forma di serpente, i Nommo, che sono associati sia con l'acqua che con la parola primitiva, sono i più attivi ed efficaci agenti dell'impulso cosmogonico. Essi contribuiscono al sorgere della sessualità e permettono la nascita dei primi antenati. Questi ultimi, che a loro volta acquistano la dignità di Nommo, stringono stretti vincoli con l'acqua. Dopo aver mangiato la prima persona morta, uno di essi fornisce alla società i principi della sua struttura, vomitando acqua su di essa – una prefigurazione di torrenti e stagni, della sorgente dei cinque fiumi e delle acque del parto.

Infine l'acqua è legata più specificamente alla nascita dell'umanità. Una trota uscita dall'acqua si accoppia con un uomo proveniente dai laghi sotterranei per generare i primi clan dei Desana. Secondo alcune tradizioni della Nuova Guinea, le divinità *dema* vivevano un tempo sottoterra, con l'eccezione di una di esse che scavò un buco nel terreno. Le altre uscirono attraverso il buco; poi esso si riempì d'acqua e i pesci iniziarono a nuotarci dentro. Dopo una complicata sequenza di eventi, i pesci diventarono uomini. Infine, nella mitologia greca gli uomini spesso appaiono nascendo da un fiume.

Possiamo ora considerare casi in cui le acque sono descritte come distruttive. Molti esempi si possono trovare nel Vicino Oriente antico. L'ugaritico Baal, dio della tempesta e della pioggia, simboleggia la forza della vita. Egli periodicamente combatte contro Mot, l'incarnazione della siccità e della morte. Deve anche combattere e vincere il principe Yamm, cioè il principe del mare. A causa delle lacune nella nostra conoscenza, è difficile collocare questo conflitto entro la storia mitica del mondo. Almeno questo, tuttavia, è certo: Yamm rappresenta una minaccia e la vittoria di Baal è necessaria alla sopravvivenza dell'universo.

Le cose sono più chiare nell'*Enuma elish*. Preoccupati dalla proliferazione e dell'attività dalla loro discendenza, Apsu e Tiamat, le cui acque mescolate avevano dato vita ai più antichi esseri del mito babilonese, un giorno cercarono di distruggere i loro discendenti. Apsu, che fu il primo in questo tentativo, fu presto vinto dalla magia di Ea. Ea poi costruì il suo tempio sulle acque di Apsu, che rimase d'ora innanzi sotto terra. Tiamat, che tentò in seguito, fu più terribile; ma alla fine fu sconfitto da Marduk. Soffiando nel corpo mostruoso di Tiamat e gonfiandolo, il giovane dio separò le acque del cielo dalla terra; aprì la strada ai fiumi di montagna così come impose il suo ordine sull'intero universo. Gli esseri primordiali in questo modo mostrano di voler abolire il tumulto che accompagna il sorgere del mondo, allo scopo di recuperare la pace che essi conoscevano nello stato indifferenziato dei primordi. La loro inerzia risulta distruttiva. Tiamat appare come un mostro nell'esercito dei mostri che essa ha sollevato. Le divine acque originarie devono essere vinte prima che gli dei che organizzano il mondo possano ultimare la loro opera spingendole indietro ai suoi confini estremi.

L'acqua nel mondo presente. Incontriamo ancora le differenti qualità, funzioni e poteri dell'acqua quando consideriamo la posizione che essa occupa nel mondo portato a compimento. Le acque sono uno dei grandi domini dell'universo ordinato. Evocando la totalità del mondo, un racconto egizio elenca il cielo, la terra, il dominio della notte, le montagne e le acque. Il *Ṛgveda* si riferisce più semplicemente al cielo, all'acqua e alla terra. Ma a dispetto di tali classificazioni apparentemente semplici, l'acqua non è comunque ridotta al suo aspetto tangibile; essa continua ad occupare luoghi che ci sono inaccessibili; possiede qualità e poteri insospettati.

Le acque cosmiche. Per molti popoli le acque costituiscono i limiti dell'universo. Esse rappresentano un vasto spazio, nel mezzo del quale si trova la terra, come un'isola. Esse possono essere divise in due oceani su entrambi i lati del mondo, oppure possono scorrere in un fiume che circonda il mondo come l'Oceano greco. Occupano anche frequentemente le regioni inferiori del mondo in una rete più o meno complicata di vie d'acqua sotterranee. O ancora, talvolta si crede che la terra intera posi sull'acqua. Infine, l'acqua si trova anche nelle regioni superiori, al di sopra dei cieli. Perciò l'acqua può circondare il mondo in ciascuna delle tre dimensioni dello spazio. Per gli Indios Desana, una regione bagnata dall'acqua si estende al di sotto della terra; l'acqua circola anche nei filamenti della Via Lattea. In testi mesopotamici la terra è costruita sull'acqua di Apsu, mentre le acque di Tiamat occupano lo spazio al di sopra dei cieli.

Le acque possono anche aiutare a definire il centro del mondo. Secondo il mito fali già citato, questo centro è posto nell'intersezione di due solchi scavati nelle acque. Un personaggio tratto da un mito irochese corre intorno a un lago per far crescere la terra; la terra poi si sviluppa in tutti i lati sotto i suoi passi. Il grande dio ugaritico El dimora alla sorgente dei fiumi, nel mezzo del corso dei due oceani. Gli Indios Guaraní chiamano la dimora originaria delle loro antenate la «fonte ribollente». Essa è il vero centro della terra, il vero centro della terra del loro primo progenitore.

Dal momento che occupano parti altamente significative dell'universo, le acque aiutano a definire l'intero ordine cosmico. Il *Śatapatha Brāhmaṇa* dice categoricamente: «Le acque sono l'ordine del mondo» (11, 1,6,24). Delle quantità d'acqua, in modo particolare, stabiliscono spesso confini importanti. Secondo un'immagine diffusa, un lago o un fiume separa la regione dei vivi dal mondo dei morti. Esempi di una simile quantità d'acqua includono il fiume che si deve attraversare per raggiungere la regione babilonese del Non Ritorno e l'Acheronte dei Greci.

Inoltre, proprio come si devono attraversare le acque per entrare nel regno della morte, si deve passare anche attraverso le acque per entrare nel mondo dei vivi; secondo il popolo Ewe, un bambino attraversa un fiume quando nasce. Non tutti i popoli pongono una relazione esplicita tra le acque cosmiche e le acque che si trovano a loro più vicine. Molti tuttavia lo fanno. Così talvolta si crede che le piogge provengano dalle acque celesti e i fiumi dalle acque sotterranee, se non dalle acque che circondano la terra. Alcuni testi offrono immagini molto più complicate. In un poema babilonese, le fonti e i fiumi sorgono dalla testa del cadavere di Tiamat; essi perciò sembrano provenire dalle acque che occupano le regioni superiori del mondo, anche se esse sono vicine alla terra, ai confini dell'orizzonte. Nella antica India si pensava che il Gange discendesse dai cieli.

Le acque e il divino. Dovunque si incontrino, le acque sono spesso collegate a poteri divini. Il mondo induista generalmente ritiene che esse siano delle divinità femminili. Più esplicitamente, in altri casi, sono il mare, certi fiumi e certe sorgenti ad essere considerati degli dei. Il popolo dell'India vedica, per esempio, faceva sacrifici ai fiumi. Il Tigri e l'Eufrate appaiono in un elenco di divinità ittite. I fiumi sono invocati nel giuramento omerico. A proposito di queste divinità acquatiche si deve notare che esse sono qualcosa di più che rappresentazioni di un elemento puramente naturale.

Così l'egizio Nun è una via d'acqua sulla quale la barca del sole naviga di notte, ma è anche un personaggio che può parlare. Similmente, il nome del dio ugaritico Yamm si riferisce come significato al mare stesso; un altro dei suoi nomi evoca l'immagine di un fiume, ma egli appare anche con i caratteri di un principe o di un giudice che manda ambasciatori all'assemblea divina. Il Ponto greco è l'estensione salata del mare; è anche un essere maschile che si accoppia con la Terra e genera una discendenza. In Egitto, il Nilo (e le sue inondazioni) è onorato come Hapi, un dio antropomorfo. L'acqua è così la manifestazione di un potere divino che non coincide esattamente con l'apparenza tangibile dell'elemento liquido. Nondimeno la sua immanenza in questo elemento è tale che l'acqua può essere percepita come la divinità stessa.

In altri casi, tuttavia, le acque servono semplicemente come la residenza di spiriti o di potenze sacre. Tali spiriti possono dimorare in un lago, in un fiume o nelle onde del mare, oppure come altri possono vivere in un boschetto, in una roccia o in una montagna. Parecchi dei che esercitano una autorità più estesa dovrebbero essere menzionati separatamente. Prima di tutto, ci sono i signori della pioggia, che si crede siano in qualche

modo la sua causa. Tuttavia, la pioggia dipende anche da esseri i cui poteri non sono ristretti al suo controllo. Allo scopo di ottenere pioggia, perciò, si possono invocare numerosi dei insieme, o certi antenati che sono diventati spiriti potenti. La pioggia è talvolta considerata come un dono proveniente dall'Essere supremo, o il dio della pioggia può essere identificato nello stesso Essere supremo.

Molti popoli antichi del Mediterraneo e del Vicino Oriente avevano un dio della tempesta. Egli guida o raduna le nubi, causa tuoni, lancia fulmini e fa cadere la pioggia. Questo dio della tempesta occupa una posizione preminente fra gli dei; può regnare su di essi, proteggere le città o i loro re, ed estende il suo potere sull'intero universo. Meno rilevante nel *pantheon* induista, il dio della tempesta Parjanya è un distruttore di demoni; in alcuni testi, sembra essere al comando del mondo intero.

Il potere degli dei che regnano in modo più generale sulle acque è similmente ampio. Il dio sumero Enki, che giunge attraverso il mare da una regione lontana, stabilì la sua dimora o tempio sulle acque sotterranee di Apsu, che egli aveva soggiogato. Enki è il signore delle acque. Dopo essere stato il maggiore organizzatore del mondo e uno dei creatori dell'umanità, egli rimane il signore del fato. In compagnia di An ed Enlil, egli appartiene alla suprema triade. Lo stesso si può dire di Ea, la sua controparte accadica. Re degli abissi, dio del vasto mare, signore delle acque della terra, Ea ha il suo posto nel mondo celeste, e il suo consiglio è tenuto in gran conto dagli dei. Così il potere del dio dell'acqua di solito trascende il dominio dell'acqua.

Si trova anche il fenomeno inverso. L'autorità di un dio più universale è esercitata in modo privilegiato sul mondo acquatico. Nei Veda, per esempio, Varuṇa è il dio più importante che governa sulla natura, sugli dei e sugli uomini; è il guardiano dello *ṛta*, l'ordine religioso delle cose. Egli è spesso intimamente legato all'acqua. Con Mitra, può causare la pioggia; con Indra, può dichiarare: «Sono io che ho gonfiato le acque che scorrono impetuosamente» (*Ṛgveda* 4,42). Egli è posto sulle acque, e la sua casa d'oro è costruita su di esse. I due oceani sono le sue viscere; egli è nascosto in ogni goccia d'acqua.

La situazione è più nettamente definita in Grecia. Poseidone, il dio del mare, non è essenzialmente una divinità acquatica. Il suo nome e numerosi miti provano che egli ha strette affinità con la terra. Figlio dell'antico re Kronos, gli fu data la sovranità sui mari quando fu spartita l'eredità paterna; uno dei suoi fratelli ottenne il mondo inferiore e l'altro i cieli. Così egli comanda le acque e solleva le tempeste, ma non è loro immanente. Altri dei – Ponto, Nereo e Proteo – sono più intimamente legati all'acqua. Ma nel caso di Poseidone, la sua sovranità trae origine da una regione ulteriore rispetto al dominio dove essa è esercitata. Qualunque sia la loro abbondanza e la loro potenza, le acque non sono la fonte di un tipo di potere politico. Il potere politico è connesso ai cieli; questo è il motivo per cui non può essere detenuto da un dio della tempesta.

Le qualità e i poteri dell'acqua. Nelle loro varie manifestazioni, gli dei dell'acqua e le acque stesse possiedono nel mondo presente qualità o tratti comparabili a quelli che abbiamo visto nelle cosmogonie primordiali. Le acque che si estendono al di là del mondo e lo delimitano possono essere in alcuni casi un simbolo del vuoto, come lo erano una volta del nulla; ma questo non è certo. Queste acque lontane talvolta alimentano acque terrestri: esse devono avere la stessa densità. La fluidità e l'inafferrabilità dell'acqua sono tuttavia manifestate nelle facoltà di metamorfosi presenti in certi spiriti o divinità acquatiche. In un racconto vietnamita, uno spirito dell'acqua assume la forma di un ragazzo seducente. Le ninfe induiste si trasformano in uccelli, e gli dei greci del mare, Proteo, Nereo e sua figlia Teti, assumono numerose forme successive per sfuggire a coloro che tentano di trattenerli. Questa capacità può essere ceduta. In narrazioni birmane, l'acqua di un certo stagno trasforma l'uomo o l'animale che la beve, il primo in una scimmia e il secondo in un uomo.

L'acqua è essenziale per la vita dell'uomo; assicura il suo nutrimento fertilizzando la terra. È più che nutrimento, dal momento che è la fonte di quest'ultimo. Si può perciò paragonare non solo al latte, ma più specificatamente alla mucca. A causa della sua utilità, essa è percepita come un supporto privilegiato delle forze vitali. I Venda, per esempio, equiparano l'acqua con il sangue, mentre i Desána vedono i fiumi come cordoni ombelicali che uniscono gli uomini alle acque amniotiche sotterranee. In testi sia induisti sia africani è comune parlare delle acque che danno vita e generano l'umanità. Questo è il motivo per cui troviamo l'acqua associata con la sessualità. I Diola cantano: «Gli organi sessuali delle donne sono pieni d'acqua..., se Ata Sembe dorme con una donna, la renderà sempre gravida» (L.V. Thomas, *Les religions d'Afrique noire*, cit., p. 202). In relazione a ciò, le acque spesso assumono un carattere femminile. Le Apsarasa dell'India e le Naiadi e le Nereidi greche sono giovani donne, coinvolte in avventure erotiche. Ma le acque possono essere anche maschili. «Il loro fondamento è il seme, come le acque lo sono di Varuṇa», dice la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3,9,22. Per i poeti greci, i cieli mandano pioggia, come seme, alla terra, in uno slancio amoroso. Il dio egizio

delle inondazioni del Nilo – Hati, il dispensatore di vita – è androgino, e il Nilo è immaginato come metà uomo e metà donna. Le sue acque sono maschili, e la sua terra arabile è femminile. Insieme essi sono padre e madre. In Grecia i fiumi sono decisamente maschili e, come gli dei della tempesta e della pioggia, hanno gli attributi di un toro.

Come principio vitale, l'acqua permette agli uomini di schivare la malattia e di tenere lontano la morte. In ragione del fatto che l'acqua fa crescere le piante medicinali, o a causa degli effetti delle sue intrinseche qualità, i Veda l'associano all'origine della medicina. In particolare, si crede che l'acqua sia altamente efficace contro il veleno dei serpenti. In un senso più positivo, si dice che l'acqua dia vigore, renda giovani gli anziani e prolunghi la vita.

L'acqua è anche capace di conferire immortalità. Gilgamesh trova la pianta della vita, che rende gli uomini capaci di fuggire la morte, in fondo alle acque. Numerosi popoli parlano di un'«acqua della vita», che concede immortalità. Similmente, per dare a suo figlio Achille vita eterna, Teti vuole immergerlo nelle acque dello Stige. I Greci stabiliscono in genere una relazione tra Oceano e ambrosia, come fanno gli indiani tra acqua e *soma*.

C'è un aspetto più enigmatico dell'acqua: essa possiede saggezza e conoscenza. L'acqua ricerca la verità, leggiamo nei Veda. Il dio mesopotamico dell'acqua, Ea, ricco di saggezza, dispensa il suo consiglio agli dei. Come un saggio, protegge i mitici vecchi uomini sapienti, che erano nati negli abissi in forma di pesce.

I più antichi dei greci dell'acqua generano figlie i cui nomi denotano buone qualità e intelligenza. Tra le Oceanine, vi sono Meti («prudenza») e Idia («colei che sa»); tra le Nereidi, Panopeia («colei che tutto vede») e Nemerti («colei che dice la verità»). L'ultima, dice Esiodo, ha la stessa qualità di spirito di suo padre. Nereo è infatti franco, leale e gentile, qualità sempre connesse alla giustizia. Egli assomiglia a Proteo, che conosce il presente, il passato e il futuro.

Da dove proviene questa saggezza dell'acqua? Una narrazione dei Guaraní stabilisce una relazione tra la vigoria dell'acqua e quella dell'anima, accompagnata da moderazione. In un testo vedico le onde, che allontanano tutti i mali, tengono anche lontane le menzogne. Un testo greco associa i limiti della conoscenza con l'immensità delle profondità marine. Ma forse la saggezza degli dei dell'acqua è in funzione della loro età. Nel mondo ellenico, i più saggi di loro erano chiamati «i vecchi uomini del mare».

Le acque, che allo stesso tempo sono sapienti e sono forze generatrici – al punto di simboleggiare a volte lo stesso potere creatore – sono vicine alla parola. Per i Dogon, acqua e parola sono congiunte nella persona di Nommo, la cui attività civilizzatrice lega simultaneamente le arti della civiltà con la parola e con l'umidità; si trovano associazioni simili tra i Bambara. In *Ṛgveda* 10,125, la stessa parola rituale, la cui efficacia è cosmica, dice di sé: «La mia origine è nelle acque, nell'oceano». L'acqua tuttavia non è sempre benefica. Nel mondo presente l'acqua può essere ostile per l'uomo, proprio come poteva essere distruttiva nei tempi remoti del mito. Ci sono piogge e diluvi catastrofici, uomini annegati in fiumi e mari. Questi non sono semplicemente degli incidenti, bensì la manifestazione di poteri malvagi connessi con l'elemento liquido. Un esempio da solo illustra ciò: i popoli indigeni dell'Australia settentrionale hanno uno spirito a forma di serpente che vive nelle nuvole durante la stagione asciutta e nelle paludi durante quella piovosa. È lui che annega alcuni uomini durante le inondazioni, che li divora quando essi si avventurano nella palude.

La negatività delle acque può prendere altre forme. Per i Desána l'acqua è il simbolo della malattia. In un testo mesopotamico, le tossi violente sono causate da Apsu. Un racconto del Gabon va ancora più oltre: lo spirito dell'acqua personifica pioggia, freddo e morte. Anche la Mesopotamia ha acque di morte proprio come ha acque di vita.

Questo potere ostile si incarna talvolta in creature mostruose. I Desána credono che uno spaventoso millepiedi viva nel mare; essi parlano anche di creature maligne a forma di serpente, alcune delle quali mangiano bambini. I discendenti di Ponto, il dio greco del mare, includono numerosi esseri ibridi dotati di poteri distruttivi, come le Gorgoni, che dimorano vicino alle acque di Oceano, e l'Idra, che abita nella palude di Lerna. Ricordiamo che Tiamat prese l'aspetto di un mostro. Tali mostri sopravvivono nelle credenze dell'antico Israele; essi sono il leviatano, Rahab e il drago Tannin.

Nelle Scritture ebraiche, lo stesso oceano è spesso rappresentato come un avversario di Jahvè. Naturalmente, imponendo il suo ordine al mondo, Jahvè conquistò le acque e sottomise i mostri che esse accoglievano; egli è da allora il loro signore. Tuttavia la loro minaccia continua; il mostro del mare potrebbe risvegliarsi, e se lo farà, Dio, che lo sorveglia, lo ucciderà.

Talvolta benevola e talvolta malevola, legata ai principi della vita e al potere creativo ma nondimeno capace di distruzione, parente di dei e di mostri, l'acqua tollera in sé tutte le ambiguità del sacro. È un agente di purificazione non solo perché bagna, dissolve e porta via lo sporco materiale; il suo potere catartico è ancora più misterioso. Secondo un testo babilonese, l'acqua caccia tutti i mali, anche quelli che non hanno ancora

avuto compimento, ma che sono stati preannunciati da cattivi presagi. In un inno vedico, l'acqua libera un uomo dalle conseguenze di un giuramento falso e da tutti i peccati che ha commesso.

La purezza conseguita dall'acqua è una caratteristica positiva. L'acqua trasmette all'uomo alcune delle sue virtù. Causa visioni, secondo un testo vedico. In una leggenda greca, Ferecide predice un terremoto dopo aver bevuto dell'acqua da un pozzo. Quando Oceano e Teti purificano Glauco, essi lo rendono capace di sopportare il processo di deificazione al quale è sottoposto. Così le acque danno purificazione nella misura in cui danno anche, in un certo grado, sacralità.

Numerose qualità delle acque che abbiamo appena ricordato sono manifeste nel mondo dei morti. Per certe società zuni, gli antenati abitano un villaggio al fondo di un lago. I membri della società credono che quando moriranno andranno a dormire e si sveglieranno neonati in questo villaggio, al fondo delle «acque mormoranti». Queste acque sembrano essere il simbolo della condizione beata dove la vita primordiale e l'infanzia si confondono. Le credenze dei Desána vanno anche oltre. Una regione bagnata dall'acqua, Axpicon-dia, si estende al di sotto della terra; da qui venne il primo organizzatore del mondo. È un dominio uterino, la fonte di tutta la vita, al quale gli uomini dopo essere nati sono ancora legati da una sorta di cordone ombelicale. I migliori dei Desána andranno qui dopo la morte. Una morte felice è così concepita come un ritorno alle acque amniotiche. Tra i Polinesiani i morti abitano una triste regione, posta al di sotto dei mari; i capi, tuttavia, vanno in un luogo differente, dove il dio Tane dà loro un'acqua vivificatrice che li riporta in vita.

Nun, l'acqua primordiale, scorre attraverso la regione egizia dei morti. A notte, la barca del sole naviga sulle sue onde verso oriente. In alcuni testi, i morti salgono a bordo di questa barca e fanno con essa il loro viaggio. In altri testi, essi si bagnano in Nun, nel quale si immerge anche il dio sole. Dopo essersi fusi con esso, i morti risorgono ancora, rigenerati. Ma le acque infernali non sono sempre benefiche e datrici di vita. Esse contengono scogli che la barca del traghettatore deve evitare; contengono pericoli e sono inquietanti. Si suppone che Nun sia il luogo di misteriosi annegamenti.

Tra i Greci, Ade contiene fiumi e laghi. I nomi di due di questi fiumi rivelano la loro natura: Piriflegetonte (*Pyriphlegethon*) significa «ardente e fiammeggiante come fuoco»; Cocito (*Kokytos*) significa «gemito, lamento». I fiumi sfociano negli abissi del Tartaro dove, secondo Platone, le anime malvage soffrono una punizione temporanea. Altre anime, tuttavia, si purificano sulle rive del lago Acherusio, dove esse passano prima della reincarnazione. Proclo afferma più chiaramente che le anime purificate nell'Acheronte ottengono un fato migliore.

Un'idea frequentemente ricorrente è che i morti siano assetati. Bere li ravviva; grazie a ciò, essi ricuperano qualche forma di vita, come suggerito dai testi egizi. Non tutte le acque, tuttavia, sono ugualmente benefiche per i morti. In certe tradizioni greche, ci sono due sorgenti negli Inferi; l'iniziato sa che deve bere da quella che viene dal lago della memoria. Platone menziona una piana dell'oblio dove si trova il lago dell'indifferenza. Una delle acque degli Inferi così sopprime la memoria, mentre l'altra la mantiene e la riafferma, agendo come l'acqua della saggezza e della conoscenza già ricordate. L'importanza di queste opposizioni appare nel privilegio concesso a Pitagora e ad Empedocle, ai quali si diceva fosse stato consentito di conservare i ricordi della loro precedente esistenza. Apparirebbe dalla lettura di Empedocle che questo privilegio appartiene alle anime che per poco evitano la reincarnazione.

Conclusione. In conclusione, l'ampio panorama di significati dato all'immagine dell'acqua non è illimitato, e anche significati opposti dati da miti differenti non sono incoerenti. Questi diversi significati sono in gran parte suggeriti dalla diversità della nostra esperienza dell'acqua come fenomeno naturale.

L'acqua può essere ambigua. In quanto fluida, può simboleggiare una pura assenza o un materiale ancora amorfo che sarà usato dagli dei. Può svolgere una funzione positiva. Bagna, dissolve e purifica. Essenziale per la vita umana e necessaria per la crescita delle piante, simboleggia una qualità generatrice o datrice di vita, molto simile al potere creatore. È così divina e sacralizzante. Inoltre è anche capace di svolgere un ruolo negativo. Gli dei possono utilizzare il potere distruttivo delle sue onde. Attiva in se stessa, sia divina sia mostruosa, l'acqua corrode ogni cosa che ha forma e tende ad annullare tutte le distinzioni nella propria inconsistenza. Infine, proprio come fiumi e mari contribuiscono a definire i contorni di una regione, così la divisione delle acque aiuta a definire l'ordine cosmico. L'immagine dell'acqua, perciò, non è univoca. Non può mai essere interpretata senza considerare la totalità dei miti nella quale è presente. Ma non è indifferente, definita solo dalla posizione che occupa nel sistema mitico di una data società. Capace di evocare la memoria di varie esperienze concrete e numerose emozioni, porta al suo interno molti specifici significati in uno stato potenziale. Ogni narrazione esplicita alcuni di questi significati.

Nessuna norma logica garantisce che il significato

che l'acqua assume nell'evocazione del tempo delle origini debba rimanere immutato durante il corso del processo cosmogonico o nel mondo presente. D'altra parte, nel piccolo numero di sistemi mitici che ho studiato con una certa profondità, mi ha colpito il fatto che gli usi dell'immagine dell'acqua, spesso alquanto diversi, nondimeno rimangano coerenti, a causa dell'intenzione teologica che ispira l'insieme di un dato sistema.

[Per il simbolismo associato all'acqua, vedi *DILUVIO*, *FIUME*, *LACRIME*, *LAGO*, *NUVOLA*, *PIOGGIA* e *SPUTO*. Per i rituali connessi all'acqua, vedi *ABLUZIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris (1942) 1978, 4ª ed.

M. Eliade, *Baptême, déluge et symbolismes aquatiques*, in *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, pp. 199-211 (trad. it. *Battesimo, diluvio e simbolismi acquatici*, in *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981, pp. 135-43).

O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin (1959) 1962, 2ª ed.

H. Lüders, *Varuṇa*, I-II, Göttingen 1951-1959, *Varuṇa und die Wasser*, I, Göttingen 1951.

M. Ninck, *Die Bedeutung des Wasser im Kult und Leben der Alten*, Leipzig 1921.

A. Di Nola, *Acqua*, in *Enciclopedia delle religioni*, I-VI, Firenze 1970-1976, I, pp. 22-31.

P. Raymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden 1958.

J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie greque*, Bern 1971.

JEAN RUDHARDT

ALBERO. Gli alberi sono una forma della natura che rappresenta la vita e la continuità sacra dei mondi spirituali, cosmici e fisici. Un albero è spesso usato per simboleggiare una divinità o un altro essere sacro, oppure può significare ciò che è sacro in generale. Le credenze religiose che si riferiscono a un albero possono considerare come sacra qualcuna o tutte le parti fisiche dell'albero: il suo tronco, i suoi rami, foglie, fiori, linfa o radici. Oggetti sacri costruiti con il legno di alberi particolari sono anche usati per scopi religiosi.

Le proprietà fisiche degli alberi sono associate a idee soprannaturali o sacre, alle credenze che riguardano la relazione di un albero con ciò che costituisce una religione in differenti culture. Non solo gli alberi sono sacri nelle maggiori religioni orientali e occidentali, ma anche in altre tradizioni dove la credenza nel sacro è combinata con le credenze nel potere degli antenati, nella creazione della vita alla nascita e con quelle intorno alla morte e all'aldilà, nonché intorno alla salute e alla malattia. Gli alberi rappresentano certe divinità o antenati, servono come mediatori o mettono in relazione con l'ambito religioso e sono associati a credenze culturali nel paradiso o nell'aldilà. Gli alberi possono essere considerati come apportatori spirituali e fisici di vita, perché forniscono liquidi ritenuti come bevande sacre nei riti o come medicine per curare una grande varietà di malattie.

Attraverso l'associazione con un particolare evento religioso o storico, un determinato albero o specie di albero acquista il senso simbolico dell'evento come parte del suo significato. La quercia, la palma da datteri e il salice furono usati per costruire il tempio di Salomone e le tende di Sukkot (Lv 23,40). Il cedro dello Himalaya è usato nella costruzione dei templi induisti. Si ritiene comunemente che sia la quercia l'albero sotto il quale Giosuè innalzò una stele a Sichem per commemorare l'alleanza del popolo con Dio (Gs 24,26). Gli Ebrei prigionieri a Babilonia nel 597 a.C. appesero delle arpe ai salici piangenti lungo le rive dell'Eufrate (Sal 137). Il significato religioso di questo atto stabilì che il salice fosse un simbolo di lutto, morte e rinascita. I rami dell'albero di palma vogliono significare la trionfale entrata di Cristo a Gerusalemme la Domenica delle Palme, così come la sua resurrezione. Queste associazioni sono ancora prevalenti nella tradizione cristiana.

Le credenze religiose di una società su quali tipi di albero sono sacri dipendono generalmente dalla natura e dal numero di alberi presenti nel suo territorio. Se gli alberi sono assai abbondanti, la foresta nel suo insieme sarà anche una parte importante della credenza e dei rituali religiosi. Gli Indiani Kwakiutl della Costa del Pacifico dell'America settentrionale, come molte altre società che vivono in un ambiente coperto di alberi, credono che la loro regione interna fittamente boscosa sia la casa di esseri soprannaturali.

Il potere innato degli alberi

Un potere religioso o spirituale può essere connesso a un albero o agli elementi che lo costituiscono. Per esempio, nel pensiero taoista, gli alberi e tutte le forme della natura contengono le energie *yin* e *yang*, cioè le opposte forze dell'universo. Ogni albero ha potere spirituale in quanto contiene e bilancia queste disuguaglianze: i colori chiari e scuri delle foglie e della corteccia, e la contrapposizione tra luce e ombra. Nella Cina sudoccidentale, *feng-shui* significa l'interazione tra *yin*

e *yang* e rappresenta un potere che riguarda il mondo e ogni cosa in esso. *Feng-shui* si può trovare specialmente negli alberi strani e imponenti e nelle pietre.

La contemplazione di questi poteri o la coltivazione attiva di alberi per accrescere la loro forza spirituale, come nell'arte giapponese del *bonsai*, costituisce gentilezza di carattere, spirito religioso e rispetto per l'umanità.

Gli indigeni delle isole Andamane usano le qualità intrinseche degli alberi di ibisco per avere un aiuto nei loro sforzi per catturare grandi testuggini e pesci. È attraverso le qualità spirituali di questi alberi che gli indigeni sono capaci di avere successo nel sopraffare le loro prede e nel proteggersi dal male. Le particolari qualità dell'albero rappresentano gli elementi essenziali della vita fisica e spirituale ed evitano i pericoli derivanti dalle testuggini e dal mare.

Gli Indiani Haida dell'America settentrionale usavano un potere connesso ai rami dell'abete canadese per purificarsi strofinandoli su di sé in bagni rituali. L'albero aveva il potere di purificare e proteggere gli Indiani e consentiva loro di ottenere il grado di purezza richiesto durante i loro riti e di rimanere in questo modo in buoni rapporti con i loro esseri soprannaturali.

Il potere di evitare la malattia e il male. Gli alberi offrono protezione dalla malattia sia fisica, sia spirituale, per mezzo della loro associazione con il divino. Per gli Ainu del Giappone, *ramat* (letteralmente: «cuore», tradotto come «spirito» o «anima») è un potere che risiede in tutte le cose in gradi variabili. Il legno è specialmente ricco di *ramat*, che è fornito dallo spirito di Shiramba Kamuy, il protettore del mondo e il dio maschile della vegetazione. Gli Ainu credono che nulla sia più efficace degli *inaw* (offerte di legno intagliato), per proteggerli dal male e dai problemi spirituali. Il legno di altri quindici tipi di alberi, inclusi quercia, salice, lilla, corniolo e magnolia, può essere usato per intagliare *inaw*, che sono spesso offerti a buoni *kamuy* (spiriti). Allo stesso modo tre alberi – il sambuco, il biancospino e l'ontano – sono usati per lo più per intagliare *inaw* per i cattivi *kamuy*. *Inaw* sono anche appesi nelle case per offrire una protezione comune alla casa e ai suoi occupanti.

Nel distretto di Konkan dell'India occidentale si crede che la sterilità possa essere curata piantando un albero per gli spiriti inquieti che vagano e dimorano nelle donne, impedendo il concepimento. In circostanze favorevoli lo spirito maligno lascerà una donna che soffre di sterilità per prendere residenza nell'albero da poco piantato, permettendo alla donna di concepire. Si crede che la pianta di mimosa indiana offra protezione spirituale contro gli incantesimi e il malocchio. La malattia provocata da Sītalā-Māyā, la dea indiana del vaiolo, può essere evitata innalzando un ramo d'albero neem, proprio come i buddhisti invocano certi alberi sacri per ottenere la salute.

Gli alberi possono rappresentare una guarigione spirituale e una protezione rispetto al male. L'olio d'oliva era tradizionalmente usato per lenire il dolore e così l'albero di ulivo o un suo ramoscello è diventato un simbolo della grazia di Gesù Cristo, per mezzo della quale il peccatore sofferente trova pace eterna.

L'albero cosmico. In molte religioni l'universo è rappresentato come dotato di molti strati, tenuti distinti e al loro posto da un albero-mondo che passa attraverso il centro esatto del cosmo. [Vedi *AXIS MUNDI*, vol. 1]. Gli Indiani Salish dell'America settentrionale ritenevano che la loro divinità avesse fatto tre mondi, uno sopra l'altro: il mondo del cielo, la terra e il mondo sotterraneo. Tutti sono collegati da un unico albero che passa attraverso il centro di ciascuno.

I Babilonesi credevano che il loro albero cosmico, Kiskanu, fosse la casa del dio della fertilità e di Bau, madre di Ea e dea dell'abbondanza. Il popolo altai credeva che i cieli o la dimora di Bai Ülgen fossero sulla cima di un gigantesco abete che cresce dal centro della terra. I Vasyugan Ostiaki (Khanty) credevano che i rami dell'albero cosmico toccasero il cielo e le sue radici si estendessero nel sottosuolo. Una copia dell'albero celeste dei Tatari siberiani è dinanzi al palazzo di Erlik Khan, il signore dei morti.

Similmente, nella mitologia scandinava, il cosmo è unito da un frassino sacro, Yggdrasill. Le sue radici raggiungono Niflheimer, la più bassa regione di Hel; il suo tronco, avvolto dal serpente dell'oceano è a Miðgarðr, il regno degli umani; i suoi rami raggiungono Ásgarðr, la dimora degli dei. Altre versioni del mito descrivono il grande frassino con tre radici: Niflheimr o Hel sotto la prima, Utgarðr, il regno dei giganti e dei demoni sotto la seconda, e Miðgarðr sotto la terza. Sulla cima di Yggdrasill siede l'aquila di Óðinn (Odino), capo degli dei; nelle vicinanze c'è la fonte di Urð («fato»), dove gli dei dispensano giustizia e determinano il fato del mondo. A Ragnarǫk il giorno del giudizio degli dei, Yggdrasill agiterà le sue radici, liberando i mostri delle regioni inferiori.

La tradizione indiana offre molte varianti dell'albero cosmico. Nelle Upaniṣad l'albero è capovolto, con le radici nel cielo mentre i rami coprono la terra. L'eterno *aśvattha* («fico»; *Ficus religiosus*) è una manifestazione di Brahmā nell'universo. Questa foresta di alberi è anche rappresentata come se si innalzasse dall'ombelico di Varuṇa o di Nārāyaṇa, mentre egli galleggia sulle acque.

Gli antichi Egizi credevano che il cielo fosse un albero smisurato che copriva la terra con una volta. Le

stelle erano frutti o foglie sull'albero e gli dei stavano appollaiati sui suoi rami. Questo albero separava l'oceano dal cielo, il mondo superiore da quello inferiore. Osiride, signore dei morti, era identificato con l'albero celeste. Il sole nasceva dall'albero ogni giorno, mentre l'albero celeste scompariva ogni mattino, scandendo così i periodi della notte e del giorno. L'anno era anche simboleggiato da trecentosessantacinque alberi che rappresentavano i giorni e il loro calendario annuale.

Lo spazio cosmico è anche definito orizzontalmente da alberi. Al centro della terra e all'albero sacro, con le sue radici sprofondate nel mondo sotterraneo e il suo tronco e i suoi rami che delimitano il mondo dell'uomo e degli dei, molte religioni degli Indiani nordamericani aggiungono degli alberi sacri, e i loro relativi colori, uccelli o altri animali, e dei, in ciascuno dei quattro punti cardinali. I Maya, gli Aztechi e le culture indie che in seguito parteciparono della loro eredità culturale credevano che cinque alberi sacri (i quattro angoli del mondo e il suo centro) fossero responsabili dell'organizzazione dell'universo; essi designavano particolari periodi dell'anno, o anni interi in qualche caso, per essere sottoposti all'influenza di ciascun punto cardinale.

L'albero della vita. Molte religioni credono che l'albero cosmico significhi la sacralità del mondo, la sua creazione, continuazione e fertilità. Così in molti casi l'albero del mondo è anche ad un tempo un albero della vita e dell'immortalità. Le patronesse dell'albero cosmico per i Warao dell'America meridionale sono le Antenate, divinità che sono anche associate con il cambio delle stagioni e il solstizio d'inverno. Gli alberi dei punti cardinali e le divinità dei Warao assumono una forma particolarmente interessante. Il sud-est rappresenta l'anima della Madre della Foresta, una divinità del mondo della luce, mentre il sud-ovest è il corpo della Madre della Foresta. Per i Warao, le divinità del nord-est e del nord-ovest rappresentano l'albero della vita, la palma, e simboleggiano i mezzi di sussistenza e la fertilità. L'insegnamento ebraico e la tradizione islamica descrivono l'albero della vita con le sue radici nel cielo e i suoi rami che coprono con una volta la terra. Lo Zoroastrismo insegna che l'Albero di Tutti i Semi, o l'Albero di Tutte le Guarigioni, che cresce nel mare cosmico Vourukasha, è responsabile della vita sulla terra.

Nell'antico Egitto, l'albero celeste era anche un albero della vita. I suoi frutti mantenevano gli dei e le anime dei morti eternamente giovani e sapienti. Da questo albero della vita sorgono braccia divine, alcune delle quali portano doni, mentre altre versano l'acqua della vita da un'urna. Nei Veda, Varuṇa innalzò l'albero celeste e spremendo i suoi frutti tra due pietre ottenne *soma*, o *amṛta*, la bevanda dell'immortalità. L'antica religione egizia associava anche quest'albero con il fato. Sekhait, la dea che si occupa della scrittura del fato, siede ai piedi di un albero cosmico dove mette per iscritto sull'albero stesso o sulle sue foglie tutti gli eventi futuri, così come tutti gli avvenimenti importanti del presente per il vantaggio delle generazioni future.

L'albero della conoscenza. Per i buddhisti l'albero Bodhi, o albero Bo, è sia la fonte della vita per tutti gli esseri, sia l'albero dell'illuminazione. Il Buddha Śākyamuni prese una decisione particolare ai piedi di quest'albero della conoscenza, ovvero di rimanere sotto i sui rami finché non avesse ottenuto l'illuminazione suprema. Fu sotto quest'albero che egli la ottenne, dopo essere stato tentato e minacciato da Māra e dalle sue tre figlie Tanhā, Rati e Rāga, che erano come rami oscillanti di un giovane albero frondoso che cantavano canzoni nella stagione della primavera.

I Babilonesi credevano che due alberi presidiassero l'entrata orientale del cielo: l'albero della verità e quello della vita. Similmente, nel Giardino dell'Eden descritto nel *Genesi* vi erano l'Albero della Vita e l'Albero della Conoscenza del Bene e del Male. Dopo che Adamo ebbe mangiato il frutto dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male offerto da Eva, Dio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi nella conoscenza del bene e del male. Ora, dunque, che egli non stenda la mano e non colga anche dell'albero della vita e ne mangi e viva in eterno» (Gn 3,22). Adamo ed Eva furono allontanati dal giardino, segnando l'inizio delle sofferenze del genere umano sulla terra.

Alberi come cibo. In molte religioni si crede che gli alberi siano responsabili della nutrizione spirituale e del cibo sacro. I Polinesiani di Futuna credono che a Polotu, la residenza degli dei, sorga un albero sacro, il Puka-tala. Le foglie di quest'albero si trasformeranno in un'ampia varietà di cibi quando verranno cotte e così potranno soddisfare tutti i bisogni. Per le tribù del Gran Chaco dell'America meridionale, il dio Cotaa avrebbe creato un albero meraviglioso che offrirebbe cibo e bevande per i popoli affamati.

Gli Indiani Karok che vivono sulle rive del fiume Klamath, nell'America settentrionale nordoccidentale, ritenevano che la corteccia dell'ontano procurasse loro il salmone, un'importante fonte di cibo. Il creatore del mondo, Kareya, aveva costruito una diga all'ingresso del fiume Klamath che impediva ai salmoni di venire controcorrente dai Karok. La corteccia dell'ontano assomiglia al salmone quando è strappata dall'albero e bagnata. Un mito dei Karok racconta come questa corteccia fu usata da Coyote per ingannare le donne che sorvegliavano la diga per permettere ai salmoni di risa-

lire dall'oceano, fornendo per sempre cibo ai Karok. Il salmone svolge tra questi Indiani un ruolo sia religioso sia di vitale sostentamento, così come l'albero dell'ontano.

Creazione del genere umano. In molte religioni il mito dell'origine di un popolo racconta come un albero cosmico abbia rivestito un ruolo importante o nella effettiva creazione del popolo oppure nell'apparizione improvvisa dell'umanità in questo mondo da qualche altro mondo. Queste credenze sono intimamenete legate a ciò che si crede essere sacro. Per esempio, tra gli Ainu la spina dorsale umana è considerata la sede della vita e un tempo essa era fatta con un ramo di salice. Ma più di frequente l'albero cosmico o albero della vita è responsabile per la creazione del popolo di una società. La religione dei Kiowa assegna una parte importante a una bimba, Pekeahaidei, portata da un albero che diventava sempre più alto in cielo, dove ella si sposa e ha un bambino. Mentre porta con sé suo figlio, cade attraverso un buco nel suo mondo. Il bambino sopravvive alla caduta ed è allevato dalla Vecchia Donna Ragno, un essere sacro. In seguito il bambino crea la cultura kiowa.

Gli Uyurucares della Bolivia credono che il loro dio Tiri abbia sradicato un albero e dall'apertura sia venuto sulla terra tutto il popolo. Gli Zuni, nella loro storia della creazione, sono fatti salire dal livello più basso del mondo dove tutto è oscurità, con l'aiuto dei due figli del sole. Prima che essi potessero lasciare il mondo dell'Oscurità, si dovettero raccogliere rami del pino del nord, dell'abete rosso dell'ovest, dell'abete argentato del sud e del pioppo tremulo dell'est. Gli Zuni si arrampicarono sul lungo bastone della preghiera, fatto di pino del nord, fino al terzo mondo, scalarono il bastone da pastore fatto di abete rosso, fino al secondo, risalirono il bastone da preghiera di abete argentato del sud per raggiungere il mondo sotto a questo ed infine riemersero nel Mondo della Luce del Giorno (questo mondo) arrampicandosi lungo il bastone da preghiera fatto di pioppo tremulo. La storia di questa emersione riunisce l'albero cosmico, gli alberi dei quattro punti cardinali e l'albero della vita come elementi sacri che conducono gli Zuni al loro mondo presente e che servono come elementi importanti della loro credenza religiosa.

Anche gli Indiani Seneca dell'America settentrionale nordorientale offrono un resoconto della scoperta del mondo che ha origine dal sacro popolo del cielo. Nel centro del villaggio di quest'ultimo c'era un albero coperto di fiori bianchi che dava luce al popolo quando era in fioritura. Quando i fiori caddero, ci fu l'oscurità. Una donna dei Seneca sognò tre volte che l'albero doveva essere strappato dalle radici. Dopo il terzo sogno, il suo popolo sradicò l'albero. Accortosi di queste azioni, il capo si infuriò e ordinò che la donna che aveva avuto il sogno fosse spinta nel buco dove si era trovato l'albero. La donna, dopo essere caduta, scoprì allora questo mondo, un avvenimento che segna l'inizio della cultura dei Seneca.

Alberi come antenati. Una comune estensione della nozione dell'albero cosmico come la fonte di tutta la vita è la credenza in un albero come antenato e creatore: questa credenza può assumere molte forme. I Warramunga dell'Australia settentrionale, per esempio, credono che la nuova vita presente nell'utero di una madre riceva il suo spirito o la sua anima da certi alberi, entrando nel suo grembo attraverso l'ombelico. I Lakota dell'alto corso del fiume Missouri dicono che il primo uomo e la prima donna erano due alberi e che un serpente rosicchiò, strappandole, le loro radici per permettere alla coppia di andarsene camminando.

I Saura dell'India onorano l'albero di fico del Banyan, poiché essi credono che sia «la nostra madre». L'albero di fico del Banyan soccorse due bimbi orfani di padre, che la madre aveva abbandonato sotto i suoi rami. I bambini sarebbero morti se non fosse stato per il latte dell'albero, che gocciolò nella loro bocca e li nutrì.

Per i Ndembu, l'«albero del latte» (*mudyi*) è un simbolo dominante della loro cultura e del loro credo religioso. Si crede che la linfa di bianco lattice dell'albero rappresenti il latte materno e lo sperma, rievocando la creazione e il nutrimento della vita. L'albero significa ciò che è buono nella società ndembu ed è usato nei riti per opporsi alle forze del male. L'albero richiama anche gli antenati in linea materna, l'importante lignaggio di discendenza e rappresenta così il costume e la struttura sociale.

In altri filoni culturali, gli alberi possono essere associati ad un altare dedicato ad un parente defunto che, nel tempo, diventa un antenato. Tra i Nuer, il *colwic* è lo spirito di quelle persone che sono state colpite da un fulmine. Si crede che esse siano state scelte per legarsi in una stretta parentela con il dio Kwoth. Si dice che una persona uccisa dal fulmine diventi un Figlio di Kwoth, uno spirito dell'aria. I parenti stretti del morto, la sua discendenza maschile, erigono un *riek*, ovvero un altare, sul suo tumulo funerario e piantano al suo lato un alberello di nyuot. L'albero di nyuot è associato con lo spirito *colwic* e con la pioggia e il cielo, nei quali l'anima della persona morta è stata trasportata. Quando l'alberello è piantato durante le piogge (quando c'è un maggior numero di fulmini), l'albero mette radici. Se morisse, un altro verrebbe piantato al suo posto. Quest'albero diventa un santuario per la stirpe del defunto. È attraverso questo san-

tuario che lo spirito del morto può partecipare agli affari quotidiani dei suoi parenti.

Questa idea di un albero sacro che rappresenta la stirpe o il clan è assai antica. Per molte culture, gli antenati sono le divinità e sono responsabili della vita, della morte e della felicità spirituale. L'asta lignea-totem usata particolarmente dalle culture della Costa pacifica dell'America settentrionale non è semplicemente un nome o un emblema di differenti raggruppamenti familiari. Il totem è un segno distintivo collettivo, ma ha anche un carattere religioso: le origini del totem sono collegate a una speciale relazione con gli antenati e il mondo sacro. Gli *inaw* degli Ainu menzionati sopra erano originariamente i ricettacoli del *ramat* primordiale; in seguito gli *inaw* alati (*shutu inaw*) vennero a rappresentare gli antenati. Alcuni di questi *inaw* alati diventavano *kamuy* di secondaria importanza a causa del loro *ramat* concentrato, ed erano efficaci nel respingere le magie dannose.

Alberi e poteri divini

Gli alberi possono essere considerati come dotati essi stessi di anima o spirito, oppure possono essere una parte di qualche essere divino. Così gli alberi possono simboleggiare una divinità servendo come una incarnazione visibile di una persona sacra, oppure marcando un luogo sacro che una divinità frequenta. Alberi sacri possono essere la dimora di divinità o essere divini essi stessi. Per esempio, l'erica sacra venerata al tempo di Plutarco cresceva attorno al sarcofago di Osiride ed era conosciuta come «l'anima di Osiride».

Alberi con anime o spiriti. Molte religioni includono credenze che gli alberi abbiano anime o siano esseri sacri sensibili. Gli Aborigeni australiani credono che lo spirito degli uomini risieda nella terra e che un albero, un cespuglio o una roccia siano l'incarnazione attuale di questo spirito e abbiano grande valore religioso. Un gruppo di parenti include così esseri umani e gli spiriti di queste caratteristiche naturali del paesaggio. Se un aborigeno lasciasse una zona, abbandonerebbe alle sue spalle una parte vitale di sé.

I *jinn* preislamici sono associati con certi tipi di alberi. Questi alberi sono concepiti come animati e razionali, poiché risiedono in essi una vita e un potere soprannaturale. In Grecia le Driadi erano ninfe delle querce e i *tengu* del Giappone sono spiriti della foresta.

Gli indigeni delle isole Trobriand del Pacifico occidentale dipendono sia spiritualmente che fisicamente dallo spirito delle loro canoe e dall'albero dal quale queste ultime sono ricavate. Quando viene scelto un albero, il proprietario, colui che costruisce la canoa e gli aiutanti devono celebrare una breve cerimonia prima che l'albero possa essere abbattuto. Sul tronco viene fatto un piccolo taglio e una piccola porzione di cibo è posta nell'incisione. Questa è un'offerta al *tokway* dell'albero, o spirito del legno, per indurlo a lasciare l'albero, cosicché i manovali possano iniziare la lavorazione per trasformare l'albero in una canoa.

I Giapponesi hanno una storia relativa allo spirito di un salice molto grande e vecchio che cresce vicino ad un tempio. Il villaggio decide di costruire un ponte e di usare il legno del salice come parte della sua costruzione. Un giovane, che come i suoi antenati prima di lui ama e rispetta il vecchio albero, lo salva offrendo in sostituzione al posto del salice del legno proveniente dalla propria terra. Il villaggio accetta e l'albero viene salvato. Ritornando un giorno dal lavoro, il giovane incontra una bella e giovane donna sotto il salice. Si sposano a condizione che il giovane non chieda mai a sua moglie da dove venga e chi siano i suoi genitori. Egli acconsente. L'imperatore ordina che un tempio debba essere costruito nelle vicinanze. Il villaggio è desideroso di fare includere il salice nei materiali da costruzione per la buona fortuna che ciò porterà. Un mattino, quando il salice sta per essere abbattuto, la moglie si sveglia e dice a suo marito che ella era lo spirito del salice, che lo aveva sposato per renderlo felice come ricompensa per averla salvata (e insieme a lei il salice) così tanti anni prima, ma che ora doveva ritornare nel salice per morire con lui, poiché ne era una parte.

Si credeva che lo spirito di una monaca buddhista dell'VIII secolo d.C. si fosse incarnato in un gigantesco albero di gingko, in Giappone. Questo albero è chiamato la Dea Albero Nutrice di Miyagi a causa delle sue forme pendenti che assomigliano a mammelle umane, dalle quali gocciola un umore quando il tempo è umido. Si crede che l'umore di questo albero abbia il potere di rendere il latte a una donna incapace di allattare. Lo stesso albero è venerato come un essere mortale sacro che è diventato un dio, ed è colmo di potere divino.

Divinità come alberi. Alcuni alberi possono far nascere divinità, oppure alcuni esseri sacri possono essere creati dagli alberi.

Tra gli Ainu del Giappone, A-e-oina Kamuy, un dio del cielo, nasce nello spirito dell'olmo, come anche Kamuy Fuchi, suprema antenata e capo di tutti gli spiriti dei defunti.

Essa nacque dall'olmo reso gravido da Kando-loro Kamuy, colui che possiede i cieli. Il suo spirito è visibile nel fuoco sacro del focolare e nella vegetazione.

In Asia minore si credeva che il mandorlo e il fiume Sangario avessero dato i natali al dio Attis, e di conse-

guenza i mandorli che maturano divennero il suo simbolo.

I Tupari della regione del Mato Grosso in Brasile credono che due dei loro dei maschili siano nati da una grande roccia. Dal momento che non avevano mogli, essi abbatterono due alberi, ciascuno si scolpì una donna e così popolarono il mondo.

Alcuni alberi possono anche rappresentare l'essenza della divinità. Per esempio, l'albero di fico del Buddha, *aśvattha*, è il simbolo eletto della sua essenza, sinonimo di ogni esistenza e di ogni vita. Tra gli Indiani Mandan lungo il fiume Missouri, nel Dakota settentrionale, il mondo ebbe due creatori: il Primo Creatore e l'Uomo Solitario. Quest'ultimo lascia il cedro ai Mandan come protezione da tutti i mali. Il cedro è il corpo dell'Uomo Solitario e contiene la sua essenza. Tra gli Arikara, gli alberi di cedro cresciuti davanti alle loro capanne sono il corpo e lo spirito della Madre del Grano, un'importante divinità.

Divinità simboleggiate da alberi. Ghirlande e corone di foglie, di solito alloro, ulivo, mirto, edera o quercia, erano sacre ad Apollo e simboleggiavano così alcune sue particolari personificazioni. Il mirto era anche un simbolo sia di Venere sia di Nettuno, le divinità maschile e femminile dei poteri produttivi e portatori di fertilità delle acque. Parecchie specie di querce erano simboli di Zeus.

Di frequente un albero è ritenuto sacro perché una divinità dimora tra i suoi rami. Alcuni dicono che lo *aśvattha* sia la dimora di Brahmā, come pure che incorpori la sua essenza e serva come l'albero della conoscenza e della vita. Altre fonti dicono che in questo albero sacro risiedono Brahmā, Viṣṇu e Śiva, e anche Viṣṇu nella sua incarnazione come Kṛṣṇa. Tra gli antichi semiti, la dea Al-Ozza aveva la sua dimora in un'acacia sacra a Nakhla.

Alcuni alberi sono considerati simboli di una persona sacra a causa delle particolari qualità religiose che l'albero possiede. Si crede che il mirto sia il simbolo della purezza virginale nel Cristianesimo e così è attribuito alla Vergine, a causa della sua vita pura e del suo carattere sacro. Anche la palma, il cipresso e l'ulivo sono simboli della Vergine durante la sua Annunciazione. Essi significano pace, paradiso e speranza.

Le credenze greche descrivono di frequente le azioni degli dei nel trasformare gli esseri umani o divini in alberi. La vergine Dafne, fuggendo all'abbraccio di Apollo, è trasformata in un albero di alloro da sua madre Gaia, la terra. Apollo ne spezza un ramo e si incorona con esso. In un altro mito, Afrodite prova pietà per Smirne, madre dello schiavo Adone, e la trasforma in una pianta di mirra.

Alberi come mezzi di comunicazione con le divinità

Gli alberi servono come mezzo per comunicare con il divino in tre modi: attraverso il loro uso nei templi, il luogo di incontro sulla terra tra un essere sacro e gli uomini; attraverso la relazione tra gli alberi sacri e gli sciamani, i mediatori religiosi del divino; e attraverso l'uso di bevande sacre o di droghe tratte dagli alberi, che permettono un contatto mistico con il sacro.

Alberi e santuari religiosi. Alberi sacri si possono trovare con cespugli, arbusti, rocce o anche con un tempio per fare un santuario. Nell'antico Egitto, per ordine di Pepi II, fu riconosciuto ufficialmente un nuovo centro di culto, piantando nella città un abete siriaco. Tra i Pare dell'Africa, i boschetti sacri di alberi erano dei santuari religiosi e la loro grandezza dipendeva da quella della comunità che avrebbe praticato in essi culti religiosi. Molti santuari scintoisti sono costruiti sotto i rami di alberi antichi, come una dimora alternativa per le divinità dell'albero. L'albero sacro comune dello Scintoismo è il sakaki sempreverde. È di solito ai piedi dell'altare, protetto dai sacri cordoni. Uno dei più poderosi templi di Giava è posto nel centro di Modjokerto, dove ai piedi dell'enorme albero di fico del Banyan c'è una piccola statua di pietra di Gaṇeśa, il dio elefante induista della saggezza, circondata da un bianco recinto.

Un santuario nella città di Kagami, in Giappone, è dedicato a Musubi no Kami, il dio dell'amore, e costruito in onore di un albero di ciliegio, Kanzakura. Un mito narra dello spirito di un ciliegio sacro. Una giovane ragazza si innamora di un bell'uomo giovane e non vuole accettare il matrimonio combinato per lei dal padre. Quando la ragazza scopre di essersi innamorata dello spirito dell'albero di ciliegio sceglie di diventare una custode del santuario dedicato all'albero. Qui ella rimane per il resto della sua vita, rappresentando la perfetta devozione religiosa. Gli alberi sacri trasmettono messaggi dalle divinità, parlando direttamente agli uomini o indirettamente attraverso il mormorio delle loro foglie, il cui suono deve allora essere interpretato dai sacerdoti. A Dodona, in Epiro, la quercia parlante di Zeus consegnava messaggi divini agli uomini attraverso i sacerdoti. Del legno di questa quercia fu anche usato per costruire la nave *Argo*, che parlava agli eroi con voce umana. A Delfi, l'albero di alloro serviva come voce di Apollo. Il famoso albero sacro vicino a Sichem, chiamato l'«Albero di colui che rivela», in *Genesi* 12,6, era originariamente un albero oracolare dei Cananei.

Alberi e sciamani. Sciamani o sacerdoti sono frequentemente associati con alberi sacri come oracoli o

interpreti del volere divino. Lo sciamano può essere collegato spiritualmente all'albero cosmico. Per lo più lo sciamano usa l'albero cosmico come mezzo per ascendere al cielo o alle divinità dell'universo per ottenere informazioni sacre.

In aggiunta all'abilità nell'attraversare l'universo e comunicare con le divinità per mezzo dell'albero sacro, gli sciamani possono comunicare con il regno dello spirito attraverso divinazioni, di frequente usando parti dell'albero sacro per messaggi rituali. Secondo la religione dei Sisal, un gruppo etnico del distretto di Timu nel Ghana settentrionale, il primo indovino o sciamano discese da Dio poco dopo che l'uomo era disceso sulla terra, usando l'albero di baobab. Spesso gli sciamani hanno anche spiriti protettori per aiutarli nei loro cerimoniali. Tra i Salish della Costa dell'America settentrionale, uno dei più potenti spiriti protettori è conosciuto come il Grandissimo Albero e aiuta gli sciamani ad ottenere doni ricavati dal cedro. Tali doni sono «vivi» per coloro che possiedono il potere di percepirli e usarli.

Oggetti religiosi fatti di legno possono anche agire come messaggeri. Gli *inaw* lignei degli Ainu sono messaggeri (*shongokoro guru*) o intermediari tra gli Ainu e i *kamuy* o tra i *kamuy* stessi.

Alberi come inebrianti divini. Molte religioni includono l'uso di una pozione divina, ottenuta dalle piante sacre, come mezzo necessario per raggiungere il divino. Gli sciamani includono di frequente l'uso di tali pozioni nelle loro pratiche. Varuṇa ottiene *soma*; o *amṛta*, il frutto dell'immortalità, spremendo i frutti dell'albero celeste della vita tra due pietre. La palma barasso è il simbolo di Śiva, ed essa produce un succo inebriante e potente. Nel Chan Kom, i discendenti dei Maya usano il liquore e purgante favorito da questi ultimi, che ha forti connotati religiosi. Essi fanno un idromele cerimoniale di miele fermentato e aggiungono la corteccia dell'albero balche durante il processo, per il suo potere narcotico. Questa bevanda, *balche*, permette di comunicare con le divinità ed è necessaria per tutti i rituali religiosi, specialmente quelli della fertilità, dell'abbondanza delle messi, della pioggia, della salute e della famiglia. [Vedi *BEVANDE*, vol. 2].

L'uso rituale degli alberi

Gli alberi sacri hanno un'importanza rituale. Gli alberi e i loro significati possono essere inclusi in riti di guarigione, di iniziazione, di matrimonio e di morte. Gli alberi usati in tutti questi contesti esprimono il divino e rappresentano credenze sacre che sono onorate attraverso i rituali.

Gli alberi appaiono nei rituali in varie forme come simboli del divino. Le bevande sacre sono ottenute dalla corteccia dell'albero. L'incenso fatto della linfa e della corteccia di alberi sacri richiama le divinità in questo mondo e poi le «nutre» mentre sono qui. [Vedi *INCENSO*, vol. 2]. *Copal*, un incenso fatto dalla linfa di un albero e usato da molte culture in America meridionale, non solo serve a comunicare con le divinità, ma protegge i partecipanti al rito dai mali, allontanando questi ultimi e purificando la zona. Più spesso, il legno è usato per costruire efficaci armamentari religiosi, come i pali sacri eretti per simboleggiare la presenza degli spiriti degli antenati o dell'albero cosmico durante il rituale. Il simbolo della croce è usato in diverse religioni per simboleggiare particolari esseri divini o il sacro in generale.

Gli Zinacanteco, discendenti dei Maya nel Chiapas, erigono altari a forma di croce per ogni tipo di cerimonia. Tre piccoli alberi di pino sono legati a formare delle croci e gli aghi di pino sono cosparsi sul terreno intorno alle croci per delimitare la zona in quanto sacra e ritualmente pura. Ci devono essere tre croci per una cerimonia, ed una è di solito una costruzione lignea permanente, completata da due croci fatte interamente con rami di pino fresco. Il simbolo triadico raffigura l'uso religioso cattolico delle tre croci così come la credenza dei nativi americani. Le croci sono «vie d'accesso» alle case delle divinità ancestrali. Esse segnano i confini tra i regni sacro e profano.

Nella tradizione cristiana, la croce può essere riferita a un simbolo dell'albero della vita che è posto nel Giardino dell'Eden. Si credeva che il legno della Vera Croce avesse il potere di restituire i morti alla vita. Si attribuisce a una grande varietà di alberi diversi di aver fornito il legno scelto per la croce di Gesù: cedro del Libano, corniolo, mesquite, frassino e quercia.

Alberi nei riti di iniziazione e di matrimonio. Molte culture africane segnano la transizione dalla giovinezza all'età adulta attraverso rituali di iniziazione e alcuni dei più potenti simbolismi di questo passaggio sono rappresentati usando degli alberi. [Vedi *RITI DI PASSAGGIO*, vol. 2]. Tra i Ndembu, l'albero del latte, il *mudyi*, un simbolo della vita e degli antenati, è usato nelle cerimonie di iniziazione, sia maschili che femminili, per trasformare ragazzi e ragazze in adulti fertili e produttivi. Tradizionalmente, una cerimonia di iniziazione di una ragazza e l'uso dell'albero del latte servono anche come una cerimonia di matrimonio.

Ogni ragazza giovane tra i Newari del Nepal è sposata con un piccolo albero (*bel*) dalla prima infanzia. In India, il «matrimonio degli alberi» può essere celebrato quando una donna è stata sposata per molti anni e non ha ancora avuto bambini. Un albero che rappresenta suo marito e uno che simboleggia la sua fertilità

sono piantati fianco a fianco, cosicché la loro crescita congiunta può aumentare simbolicamente e spiritualmente la sua fertilità e la crescita della vita nel suo grembo.

Alberi associati con morte e rinascita. Una gran varietà di alberi è specificamente associata con credenze religiose circa il destino dei morti e la rinascita o il passaggio delle loro anime alla vita ultraterrena. Il simbolismo della morte cristiano contempla l'uso di salici e alberi di cedro. Questi alberi significano simbolicamente la morte del corpo così come annunciano una rinascita dell'anima. Questi alberi sono quasi sempre presenti nei cimiteri in America e possono essere accompagnati da conifere o altri tipi di sempreverdi: una promessa di vita eterna. Il legno è il più comune materiale di cui sono fatte le casse da morto per la sepoltura secondo la pratica cristiana. Le foglie della palma baine usate dai Coorg dell'India meridionale sono associate alla morte e sono usate nei riti funebri.

Molte religioni praticano la sepoltura in un albero, considerato il luogo più appropriato al riposo spirituale per il defunto. I Khasiya dell'India orientale lasciano il morto nel tronco cavo di un albero. Molti gruppi di Indiani nordamericani ponevano i loro morti in alberi o su strutture lignee raggruppate assieme per formare un terreno sepolcrale sacro. I Nootka e i Kwakiutl meridionali usavano un'altra forma di sepoltura arborea. Essi ripiegavano il corpo e lo ponevano in un grande contenitore, che era poi collocato in alto all'interno di un albero. Una colonna mortuaria lignea era eretta per mostrare l'insegna della famiglia del defunto.

In molte religioni, senza un'appropriata sepoltura religiosa l'anima del defunto potrebbe essere in pericolo e potrebbe nuocere agli amici e ai parenti ancora in vita del morto. Per la pira funeraria i Coorg dell'India meridionale abbattono un mango o un albero di pavili che cresce nel terreno sepolcrale. L'intero albero deve essere usato per cremare il cadavere; un uso improprio delle parti dell'albero può avere per conseguenza un'altra morte all'interno della comunità in un prossimo futuro. [Vedi anche *VEGETAZIONE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Una discussione complessiva delle molte e differenti credenze e pratiche che includono alberi sacri è offerta da M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.). Eliade colloca la credenza religiosa associata con gli alberi in sette categorie. Cl. Geertz, *The Religion of Java*, New York 1960, descrive il sincretismo di credenze induiste, musulmane e popolari che costituiscono la religione di Giava. Il libro di Geertz è notevole per la sua trattazione degli oggetti rituali fatti di legno. V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976), presenta una trattazione originale dell'albero del latte in Africa, con una penetrante ed estesa considerazione di un simbolo dominante nella cultura ndembu, il *mudyi*, o albero sacro. Turner esplora l'uso rituale dell'albero nei riti di passaggio del ciclo della vita.

Un importante contributo alla comprensione delle credenze induiste a proposito degli alberi sacri, specialmente del loro ruolo nei rituali del ciclo della vita, è offerto da M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, London 1952. Un resoconto delle credenze religiose sui poteri degli alberi e sui rituali associati con esse, come si trovano tra i popoli che vivono in una catena di isole che si estende tra la Birmania e Sumatra, è offerto da A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, 1922, Glencoe/Ill. 1948 (3ª ed.). Br. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, 1922, New York 1953 (trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma 1973), presenta un resoconto affascinante delle credenze e dei riti che circondano l'uso degli alberi tra gli abitanti delle isole Trobriand.

L'uso degli alberi come viene discusso negli scritti buddhisti viene presentato da A.K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, 1935, New Delhi 1972. La mescolanza di credenze cattoliche e maya è esplorata in E.Z. Vogt, *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge/Mass. 1969. Questo è un esteso studio sugli Indios di lingua tzotzil del Guatemala e include un completo resoconto delle loro credenze religiose e dell'importanza degli alberi sacri. D. Sharon, *Wizard of the four Winds. A Shaman's Story*, New York 1978, contiene alcune puntualizzazioni sulle cosmologie dell'America settentrionale e centrale, che includono credenze relative ad alberi sacri. La trattazione di Sharon sull'uso, da parte degli sciamani dell'America centrale, degli alberi come fonte di potere è notevole. Anche M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954), offre una suggestiva discussione sulla relazione tra gli sciamani e l'albero cosmico.

Una delle migliori trattazioni della relazione intercorrente tra spirito, anima, Dio ed elementi naturali si trova in E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, New York 1977 (trad. it. *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano 1979). N.G. Munro, *Ainu Creed and Cult*, London 1962, descrive acutamente la credenza degli Ainu relativa a *ramat* (spirito o anima), che abita gli alberi, e le qualità sacre e magiche che *ramat* trasferisce sugli oggetti rituali fatti di legno.

PAMELA R. FRESE e S.J.M. GRAY

ALDILÀ. [Sotto questa voce vengono trattate le credenze sull'esistenza dopo la morte. Consta di due articoli:

Panoramica generale;

Geografia della Morte.

Il primo articolo è un'introduzione generale alle credenze religiose sulla possibilità di un'esistenza dopo la morte, dal punto di vista di differenti tradizioni; il se-

condo presenta le diverse descrizioni mitologiche della dimora dei morti].

Panoramica generale

Le vedute sull'aldilà, sulle speranze circa una qualche forma di sopravvivenza umana dopo la morte, non possono essere isolate dalla totalità del concetto della natura del divino, della natura dell'uomo, del tempo, della storia e della struttura della realtà. Non tutte le persone religiose si sono poste lo stesso tipo di domande, né coloro che erano animati dallo spirito di una delle tante tradizioni religiose del mondo hanno sempre formulato le idee in modo uniforme. Tuttavia, c'è qualcosa in comune fra i quesiti di base che sono stati posti. Questo articolo è organizzato per argomenti, secondo le risposte date da un certo numero di prospettive teologiche in epoche e religioni diverse.

Natura del divino

Il problema di base riguardo alla natura del divino è se Dio debba essere considerato un essere personale, col quale e al quale ci si può riferire, oppure lo si debba invece considerare la realtà stessa, principio e fondamento dell'essere, in forma impersonale o non personale. Fra questi due assoluti sta una miriade di possibilità, rese più complesse e più ricche da una varietà di esperienze che possono definirsi mistiche. Da secoli i monoteisti dibattono sull'esistenza fisica di Dio, comprese forma e dimensione, e, di conseguenza, se l'uomo avrà mai la possibilità di contemplare nell'aldilà il volto di Dio. Per altri, l'essere divino non solo non è concepibile sotto forma antropomorfa, ma è anche assolutamente estraneo al mondo dell'interazione e si pone come l'essenza della non manifestazione. La definizione della natura del divino, come si vedrà, si ripercuote direttamente sul modo di concepire la vita nell'aldilà.

La tensione fra i due concetti (il Dio con una forma e il Dio senza forma) si è manifestata in molteplici modi tra i fedeli delle diverse tradizioni. Coloro che depersonalizzano il divino fino a concepirlo come pura realtà a cui partecipa l'essenza di tutte le cose devono sacrificare il rapporto fra divinità e fedele, sia questo inteso sul modello di servo e padrone, di padre e figlio, o di amante e amato. Questo fu il problema del filosofo Rāmānuja nell'India del XII secolo, il cui non dualismo dichiarato era il logico tentativo problematico di riconciliare il monismo filosofico con l'irresistibile spinta a rispondere a Dio con tenera devozione. L'andaluso Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī, un mistico musulmano che scriveva all'incirca nella stessa epoca, poneva una serie di livelli discendenti della divinità, attraverso i quali il divino assoluto non manifesto si realizza in forma di Signore col quale gli uomini possono interagire.

La visione di Dio. Le tradizioni religiose che hanno articolato una comprensione del divino in forma politeistica tendono a immaginare ogni particolare dio in modo concreto, spesso con l'implicazione che i morti, o almeno alcuni di essi, potranno vedere in volto gli dei nell'aldilà. Rappresentazioni pittoriche egizie del Medio e del Nuovo Regno mostrano il defunto sollevato fuori dal sarcofago dallo sciacallo Anubi, condotto nell'Aula della Doppia Giustizia e giudicato, quindi portato alla presenza di Osiride, che dovrà condurlo nei Campi Elisi.

Fin dai tempi più remoti, i pensatori indiani hanno avuto la tendenza a concettualizzare i loro dei particolarmente in modo grafico. Nella letteratura vedica, Yama, che è nel contempo il primo dei mortali e il dio dei morti, è ritratto seduto sotto un pergolato frondoso con i suoi due cani dai quattro occhi; in presenza di dei e antenati, dà il benvenuto ai defunti in una vita che è la versione felice dell'esistenza terrena. Nell'Induismo teistico, il fedele si aspetta di vedere in volto l'Amato, come Rādhā vide Kṛṣṇa nei momenti di più intensa passione. Il fedele buddhista, cui sarà concesso d'entrare nella Sukhāvatī, la Terra Pura, godrà della felicità di contemplare Amitābha Buddha in persona.

Le tradizioni politeistiche non sono le sole a proporre una visione del divino nell'aldilà. La vista di Dio nei giardini del paradiso è attesa dai musulmani a coronamento di una vita di pietà: speranze simili fanno parte delle credenze di molti cristiani. Ma non in tutte le tradizioni politeistiche si crede che i morti vedranno quegli dei che vengono ritratti o concettualizzati concretamente. Gli antichi abitanti della Mesopotamia consideravano crudeli e vendicativi gli dei del mondo inferiore e arbitrari quelli delle regioni superne, mentre gli esseri umani erano destinati a un'esistenza di ombre nelle regioni inferiori. Per cui uno sforzo individuale in questa vita non poteva sortire un'esistenza felice e tanto meno la vista degli dei nell'aldilà.

Giustizia e giudizio divini. Nella dottrina mesopotamica non ci fu mai la nozione che l'individuo vissuto rettamente potesse avere una fine migliore di quella offerta dalla desolata voragine sotterranea di Arallu. La giustizia non fu mai presa in considerazione come funzione divina e il re-eroe Gilgamesh, in un'opera attribuita al II millennio a.C., inveiva contro il modo arbitrario con cui gli dei distribuivano la morte fra gli uomini, mentre conservavano per sé vita e immortalità.

Non è naturalmente vero che il concetto di giustizia debba per forza essere un fattore meno significativo

nell'idea di aldilà di una società che si professa politeista. È successo spesso che la responsabilità etica dell'individuo (concomitante con una qualche forma di giudizio della divinità) si unisse ad una accentuazione del magico e del rituale come garanzia di uno stato felice nell'aldilà. A questo riguardo, particolarmente interessante è il punto di vista degli antichi Egizi. *Maat*, forma concettuale di giustizia, ordine e stabilità, fu personificato nell'Aula della Doppia Giustizia, e inteso come il mezzo col quale Osiride, signore del regno dei morti viventi, faceva la valutazione finale del carattere morale di chi gli veniva condotto innanzi per essere giudicato. La giustizia era vista come estensione del concetto di ordine che caratterizzava la visione del mondo degli Egizi, come elemento essenziale della realtà escatologica, in relazione diretta col prevalere della stabilità sul caos al tempo della creazione. Eppure appare chiaro dai testi che, per quanto importanti fossero i concetti di ordine e di giustizia nella visione della vita e della morte, gli Egizi non si liberarono mai del tutto dal dubbio che gli dei non fossero in grado di esercitare una giustizia assoluta. Era quindi indispensabile disporre di formule rituali e magiche per assicurarsi che il morto avesse sempre a portata di mano la conoscenza e le informazioni necessarie per rispondere alle possibili domande della corte finale di arbitrato.

La giustizia, principio astratto di ordine per molte società antiche, nelle comunità monoteistiche venne trasformata in attributo della divinità, con immediate implicazioni del concetto di giustizia come imperativo etico per gli esseri umani, a riconoscimento della natura ed essenza di Dio. Così nell'Islamismo c'è la chiara convinzione che, essendo Dio giusto, egli esige che l'uomo viva giustamente, e che la qualità della vita individuale è il fattore determinante nel giudizio finale.

Una delle prime percezioni di un dio che rappresenti questo tipo di giustizia nel suo stesso essere si trova nel pensiero di Zarathustra (Zoroastro), profeta persiano del I millennio a.C. Il modo in cui, secondo la sua concezione, Ahura Mazda reggeva i principi di verità, giustizia e ordine, era molto simile al modo in cui Maat li rappresentava e reggeva secondo gli Egizi. Tuttavia, Ahura Mazda non era per Zarathustra la personificazione del vero, ma il suo grande avvocato, il signore divino alla cui presenza i giusti sono ammessi alla fine del tempo. Nello sviluppo dell'ortodossia zoroastriana non ci fu mai indicazione alcuna che i giusti potessero aspettarsi di vedere la persona di Ahura Mazda in forma umana; c'è invece la nozione che l'anima che ha vissuto una vita di giustizia avrà il privilegio di contemplare una forma di pura luce.

Nell'evoluzione del pensiero dell'Antico Testamento, la giustizia divina diventò una problematica particolarmente significativa. Nelle concezioni più antiche sembra che l'oscuro, arido She'ol, la dimora dei morti, fosse immaginato come l'Arallu mesopotamico. Jahvè non vi aveva giurisdizione, e giusti e malvagi erano ugualmente destinati alle tenebre. Le riflessioni sulla questione del potere e della giustizia di Dio portarono a nutrire speranze su una fine più felice per l'umanità. Se Dio è veramente onnipotente, il suo dominio deve estendersi su ogni parte della terra e su ogni frazione di tempo. E se è veramente giusto, è illogico che tanto i giusti quanto i malvagi siano condannati all'amara esistenza dello She'ol. I concetti di potere e giustizia di Dio fecero nascere fra gli Ebrei la prima idea di resurrezione per il godimento di una ricompensa eterna, preparando così il terreno per la successiva concezione cristiana della morte e resurrezione di Gesù.

Nel pensiero induista e buddhista, la nozione di *karman* presuppone un concetto di giustizia e di giudizio diverso da quello prevalente nelle tradizioni monoteistiche. Piuttosto che la soggettività di un ente giudicante, si ammette un'interpretazione oggettiva e automatica di cause ed effetti. Per questa dottrina la giustizia non è tanto una qualità divina, quanto un'inesorabile legge dell'universo.

Nella forma più semplice, la dottrina del *karman* afferma che ciò che si è ora è il risultato diretto di ciò che si è fatto e si è stati nelle precedenti esistenze; e ciò che si fa nella vita presente, accumulandosi con il passato debito karmico, determinerà direttamente lo stato della propria esistenza futura. La vita segue alla vita sotto qualsiasi forma via via assunta, e non sarà l'intervento favorevole di un dio che porterà alla liberazione dal ciclo di esistenze, ma la conoscenza della verità nella realizzazione di sé. Nelle credenze vedantiche delle Upaniṣad, il contenuto di questa conoscenza è che l'io (*ātman*) è identico all'Io (*brāhman*), la realtà che sta alla base di tutto ciò che è.

Il complesso delle risposte religiose che costituisce il tessuto dell'Induismo e del Buddhismo include, tuttavia, come componente principale, la convinzione che la divinità deve essere concettualizzata in modo personale. In termini di semplici numeri, molti più induisti hanno posto la loro fede nella grazia santificante del dio Kṛṣṇa di quanti siano rimasti sempre fedeli a una dottrina di monismo assoluto. E, malgrado il carattere automatico del *karman* nel determinare la rinascita, figure divine o quasi divine continuano ad avere ruolo di giudici nell'immaginazione religiosa. Nel Buddhismo Mahāyāna ci sono dieci giudici dei morti, uno dei quali è un derivato dello Yama vedico, nonostante che, in termini strettamente filosofici e ontologici, il Buddhismo creda che non esista un dio giudicante, né esistano anime da giudicare.

Intercessione. La questione della giustizia fa sorgere interrogativi sulla possibile intercessione per i morti da parte di agenti umani o sovrumani. Molte sono le forme di intercessione: dal ruolo dei vivi nel dare una degna sepoltura e nel mantenere gli addobbi materiali della tomba fino all'intervento specifico nel processo giudicatorio di una figura che può intercedere per il benessere di quell'anima il cui destino è in discussione. Tradizionalmente i musulmani trovano grande conforto nel pensiero che il Profeta stesso sarà presente per patrocinare la causa di ciascun credente davanti al trono tremendo del giudizio; e, per secoli, i cristiani hanno fatto affidamento sull'assicurazione che Gesù Cristo siederà alla destra del Padre per intercedere.

Il concetto buddhista del *bodhisattva* è, in un certo senso, un'estensione dell'idea di intercessione: dedicando o trasferendo il merito acquisito e di cui non ha più bisogno, il salvatore può passarlo direttamente agli individui che non hanno raggiunto lo stato di illuminazione.

Il ruolo dei vivi nel contribuire a determinare il destino dei morti va dal fornire ai defunti una sepoltura degna e idonea, seguita da una festa comunitaria in memoria del trapassato (spesso per assicurarsi che rimanesse fra i «morti» e non venisse a tormentare i vivi), al mantenimento perenne dell'apparato materiale della tomba, com'era nell'intenzione degli Egizi. Qualche volta si sostiene che i vivi si assumono queste responsabilità più per consolare se stessi che per puro e semplice rispetto verso i morti. Per contro, esiste spesso la convinzione che i vivi possano veramente influenzare o indirizzare la decisione sulla condizione e sull' esistenza futura delle anime dei loro cari. Tuttavia, è stata spesso confutata la supposizione che il destino dell'anima del defunto possa, anche solo in parte, dipendere dalle continue cure di individui imperfetti, come quelli con cui ha avuto a che fare in vita. Tale dipendenza (dei morti dai vivi) è stata considerata incompatibile col concetto di giustizia e misericordia insite in Dio. Ciò nonostante, in ogni tradizione religiosa i credenti continuano a sentirsi profondamente responsabili verso i morti con la preghiera.

La natura dell'uomo

La visione dell'aldilà dipende dal concetto di natura del divino o della realtà a cui l'uomo deve tornare dopo la morte, ma non meno importante è la concezione di quale sia la componente dell'uomo destinata a questo ritorno. In ogni tradizione religiosa la nozione di sopravvivenza o esistenza dopo la morte è profondamente legata all'idea di come sia costituito l'individuo in questa vita.

Costituzione dell'uomo. Le teorie sulla costituzione dell'essere umano differiscono non solo fra le varie tradizioni religiose, ma anche fra le varie correnti di pensiero all'interno di queste tradizioni. Tuttavia, ai fini di una tipologia comparativa, è possibile generalizzare e parlare solo di alcune fra le più significative di queste teorie.

La distinzione più immediatamente ovvia, presente nella maggioranza delle concezioni sull'aldilà, riguarda l'aspetto fisico e non fisico della persona umana. Possiamo definirla dicotomia corpo-spirito, con una ulteriore distinzione fra spirito e anima. Nel pensiero ebraico, una persona non era intesa come un corpo la cui essenza era diversa e separata dalla realtà non fisica, ma come corpo che implicava la totalità dell'individuo e la inseparabilità del principio vitale dalla forma carnale. Lo spirito sarebbe stato soffiato nella carne, rendendola anima, persona completa. In sé lo spirito era considerato come manifestazione del divino. Questa distinzione fra anima e spirito fu adottata da alcuni teologi e filosofi islamici e cristiani, pur essendo i due termini intercambiabili in entrambe le tradizioni. L'esperienza dell'individuo che si sente rinnovato in un nuovo corpo in Cristo è chiamata esperienza spirituale; il corpo della resurrezione è a volte considerato qualcosa di diverso dal corpo terreno, composto di anima e carne.

La nozione che un individuo è, piuttosto che avere, un corpo, è del tutto estranea al pensiero orientale. Nel Sāṃkhya induista, ad esempio, il corpo fa parte del mondo della natura o materia (*prakṛti*), ma è assolutamente distinto dal principio vitale o io (*puruṣa*), dal quale può separarsi col procedimento dello yoga. È proprio la percezione di questa separazione che equivale a liberazione per l'individuo. L'Advaita Vedānta, mentre diverge dal dualismo Sāṃkhya quando afferma che il corpo è solo parte del mondo illusorio, converrebbe che la chiave per la liberazione dal ciclo di rinascite è appunto la convinzione che l'anima, o io, non ha alcun legame duraturo con alcunché di fisico e che l'anima è associata ad un particolare corpo, umano o non, solo temporaneamente, per l'effimera stagione dell'esistenza terrena.

Rapporto fra umano e divino. La questione di che cosa sia ciò che sopravvive dopo la morte va vista in relazione al problema fondamentale dell'identità o della totale diversità tra realtà divina e ciò che è sostanziale o duraturo nella persona umana. Il monismo è una delle possibili risposte nell'ampio spettro delle teorie. Nell'Advaita Vedānta la sola possibile liberazione da successive esistenze viene dalla coscienza dell'identità di *ātman* (anima individuale) e *brahman* (l'Assoluto). In alcune sue manifestazioni sufi, l'Islamismo esoteri-

co si avvicina molto all'identificazione dell'eterno negli uomini con l'essenza eterna (*ḥaqq*), e conseguentemente ritiene che morte e resurrezione coincidono col processo di questa identificazione.

Un tipo assolutamente diverso di concettualizzazione è caratteristico di alcune società tradizionali, in cui l'umanità è vista totalmente disgiunta dalla divinità e per le quali l'uomo esiste nell'aldilà solo come un'ombra o una pallida immagine del suo io precedente. La ragione della divisione tra uomo e divino in questo contesto è che gli dei sono immortali mentre gli esseri umani non lo sono.

Fra le due alternative menzionate si colloca tutta una serie di possibilità che ammettono la manifestazione di qualche elemento del divino spirito animatore nell'uomo. Nella maggior parte delle tradizioni, comunque, la felicità oltretomba non consiste nell'identità dell'io con l'assoluto, quanto piuttosto in una circostanza per cui ciò che sopravvive nell'uomo trova dimora nelle vicinanze del divino.

Altre tradizioni hanno sostenuto che gli elementi che distinguono un individuo diventano manifesti e reali solo con la morte. L'antico egizio, per esempio, diventava veramente se stesso solo quando, dopo la morte, il *ba*, o personalità permanente, si realizzava pienamente unendosi alla sua controparte, il *ka*, che operava coma una sorta di angelo custode. Il morto non diventava *ka*, ma era raggiunto e guidato da lui durante il viaggio nell'aldilà. I testi classici zoroastriani descrivono l'anima al momento della morte, seduta sulla pietra tombale per tre giorni, dopo di che passa attraverso stadi buoni o cattivi (secondo il carattere che ha avuto), e alla fine le viene incontro una fanciulla, le cui sembianze dipenderanno dalle azioni compiute da quell'anima quand'era in vita. Così i buoni incontreranno una bella creatura, mentre i malvagi si troveranno di fronte una megera indicibilmente brutta.

Si possono riscontrare somiglianze fra queste concezioni e quelle buddhiste, come nel caso delle divinità pacifiche o colleriche che, come descrive il *Libro dei Morti* tibetano, i morti incontreranno nelle loro visioni dopo la morte. La differenza è che nella concezione tibetana non esiste alternativa di buono e cattivo, ma una serie di incontri con una grande varietà di divinità che rappresentano i sentimenti umani più sublimi e, allo stesso tempo, la personificazione delle facoltà della propria ragione. Le divinità colleriche sono, infatti, solo un altro aspetto delle divinità pacifiche. Il fatto è che, in un certo senso, come nelle credenze egizie e zoroastriane, il defunto entra in contatto con una forma apparentemente esteriorizzata degli aspetti della sua personalità, della sua mente e delle azioni che ne sono derivate.

Resurrezione del corpo. Molte tradizioni hanno dato testimonianza del significato del corpo come entità permanente nell'aldilà. [Vedi *RESURREZIONE*, vol. 1]. La resurrezione del corpo, dopo l'elaborato processo di mummificazione, implicava la speranza che gli antichi Egizi avevano nella sopravvivenza della parte fisica, come della personalità dell'uomo. Nell'escatologia zoroastriana, una delle più chiare affermazioni sulla resurrezione fisica è data dalla descrizione della Frashōkereti, o riabilitazione definitiva del mondo sotto il dominio di Ahura Mazda. Il salvatore Saoshyant risusciterà le ossa dei primi antenati e poi quelle di tutta l'umanità e Ahura Mazda le doterà tutte di vita e le rivestirà di carne per l'eternità.

Secondo il pensiero ebraico più antico, l'anima si liberava dal corpo al momento della morte; con l'evolversi dell'idea di resurrezione, subentrò invece il concetto di continuità dell'esistenza fisica. Questa credenza fu incorporata dal Cristianesimo primitivo. Nella *Città di Dio*, Agostino dice che i corpi risorti perfezionano la fusione della carne con lo spirito e sono liberi di godere le soddisfazioni del mangiare e del bere, se lo desiderano. La prova è data dall'esempio di Cristo che, dopo la resurrezione, consumò un pasto. Partendo dall'originale assicurazione di Gesù che non perirà neanche un capello della testa di coloro cui verrà concessa vita eterna, Agostino conclude che, al momento della resurrezione della carne, il corpo riapparirà nella statura e nella condizione fisica della maturità giovanile, o in quella condizione che avrebbe avuto se avesse raggiunto quell'età. Le obiezioni dei filosofi islamici non sono riuscite a scalzare la diffusa convinzione che la ricompensa per una vita virtuosa sarà il godimento fisico e spirituale dei piaceri nei giardini del paradiso. Le prove presentate da alcuni pensatori islamici contro la resurrezione della parte fisica sono state confutate razionalmente, e ignorate emotivamente, da parte di chi ritiene che la pura rinascita spirituale venga meno alle promesse di Dio e alla natura stessa dell'Islamismo che esalta la vita terrena.

Continuità dell'esistenza come spirito. Fin dai tempi più remoti, gli uomini hanno apparentemente avuto timore dei morti, caratteristica questa più spiccata nelle società primitive, ma non esclusiva di queste. Ciò può essere in parte spiegato in termini di inquietudine individuale sul significato della morte, ma, in più larga misura, si comprende come espressione di una sensazione, più o meno confessa, che i morti abbiano qualche potere sui vivi e possano interferire con i processi vitali della terra. In casi estremi si è giunti al culto dei morti, che hanno assunto, a volte, il valore di divinità. Questo è particolarmente vero per la Cina e il Giappone nel corso della loro lunga storia del culto

degli antenati. Più spesso ci si limita alla preoccupazione di dare una degna sepoltura e di mantenere vivo il ricordo dell'estinto, nella speranza che non torni a «infastidire» i vivi o ad interferire con la vita terrena. [Vedi *SPIRITI*, vol. 1].

È credenza comune che, quando un individuo è passato attraverso l'esperienza della morte, sia partecipe di informazioni sconosciute a quanti sono ancora in vita. Nelle grandi letterature religiose del mondo, è molto diffuso il tema che, se i morti potessero in qualche modo tornare fra i vivi, avrebbero molto da raccontare. La futilità di questo desiderio di ricevere informazioni dai defunti, è negata da chi crede che i morti possano ritornare e in effetti ritornino e che abbiano molto da dirci sul cammino che, prima o poi, tutti dovremo seguire. In molte tradizioni, e particolarmente in quelle profetiche, l'ortodossia si è sempre rifiutata di parlare della realtà di fantasmi e spiriti operanti sulla terra, ed è toccato alla mitologia del folclore di studiare il modo migliore per propiziarsi gli spiriti dei defunti e tenere lontani quelli che, per ragioni diverse, sono considerati nocivi e malevoli.

Il ruolo della comunità. Il quadro delle concezioni dell'aldilà risulterebbe assai deformato, se si considerasse solo il destino del singolo individuo. Per la teologia di molte religioni, la relazione di ogni individuo con gli altri individui è essenziale, come lo è l'idea di comunità, sia vista nella prospettiva di questo mondo (è necessario appartenere a una comunità per raggiungere la beatitudine nell'aldilà?), sia dell'altro mondo (c'è nella futura esistenza una comunità di beati o forse di dannati?). Le religioni profetiche hanno in comune l'attesa della salvezza, che riunirà o formerà un tutto unico degli individui e di alcune parti della comunità umana (e spesso della sua totalità). La tradizione escatologica islamica prevede che il Giorno della Resurrezione le comunità specifiche di tutti i profeti, compresa quella di Maometto, saranno riunite in attesa del giudizio.

La nozione di comunità, o l'importanza di appartenere a un determinato gruppo, assume una diversa sfumatura di significato, se esaminata secondo la prospettiva di questo mondo. Nella tradizione induista, la conoscenza liberatrice è prerogativa del due volte nato, sebbene questa credenza sia alquanto modificata da coloro per i quali un rapporto devozionale con qualche aspetto della divinità implica salvezza e non liberazione. La questione se si debba essere cristiani per essere salvati ha provocato, fra gli studiosi e i teologi cristiani, discussioni appassionate e non ancora risolte. *Ummah*, comunità nel senso musulmano di unità politico-religiosa, è un elemento notevolmente significativo per la comprensione dell'Islamismo; ancora oggi vi sono musulmani che insistono sull'impossibilità di salvezza per chi non sia musulmano e che non vi è musulmano al di fuori della comunità.

Nella storia delle religioni vi sono ovvi esempi in cui la comunità dei redenti è la comunità dei vittoriosi, nel senso di escatologia attuata, cioè dell'attuarsi di un regno di giustizia per un particolare popolo sulla terra. Questo è implicito nel tema del sionismo nel pensiero ebraico (pur essendo solo un'interpretazione, o un aspetto, dell'ideale sionista nel suo sviluppo storico). Anche Zarathustra, se interpretiamo correttamente le Gāthā, sembra aver supposto che la vittoria di *asha* («verità, giustizia») su *druj* («falsità, male») avvenisse in un ambiente pastorale della Persia orientale nel contesto del tempo umano. Nel pensiero cristiano l'escatologia si attua nella comprensione che la vita e la morte di Cristo hanno di fatto stabilito il regno di Dio sulla terra per coloro che, nella fede, sono parte del corpo di Cristo; per il misticismo del *Vangelo di Giovanni*, la Parusia, o seconda venuta di Gesù, è già avvenuta. Queste considerazioni portano direttamente a interrogativi su tempo e storia come ulteriore categoria per la riflessione sulle concezioni dell'aldilà.

Tempo e storia

Il modo in cui le varie visioni della vita intendono il tempo, il suo fluire e il suo scopo, è in rapporto diretto col concetto di aldilà. Le religioni e i filosofi orientali hanno concepito il tempo come un evolversi di cicli, in ciascuno dei quali si trovano periodi di creazione e periodi di distruzione, con il relativo cataclisma «finale», seguito nuovamente dall'intero processo di generazione. Nell'elaborato schema induista delle Epiche e dei Purāṇa, ci sono momenti di creazione e distruzione e di salvezza, quando l'intero universo viene annientato e riassorbito nel corpo della divinità, essendo implicito, comunque, che questo stesso processo è senza fine. In posizione esattamente opposta si trovano le religioni «storiche» (solitamente profetiche) che postulano una creazione all'origine del tempo e una salvezza, quando il tempo, come noi lo concepiamo, giungerà al termine. La storia è intesa qui come un processo preciso e unico, che comincia con l'iniziazione divina ed è spesso intesa come dipendente ad ogni istante dall'atto sostentatore e ricreatore del suo Artefice. Vi è la credenza implicita che la storia contenga un suo progetto, sebbene gli uomini non riescano a comprenderlo e che, in un certo senso, la fine, quando tutta la creazione sarà glorificata e il tempo sarà sostituito dall'eternità, sia già stata assegnata e determinata.

Tempo ideale. Molte tradizioni religiose ipotizzano un certo periodo che può essere definito tempo ideale.

Può essere un'epoca preesistente all'inizio del tempo e che si ripresenterà quando cesserà il tempo; oppure la si può concettualizzare come avvenuta nell'ambito della storia, e quindi potenzialmente ripetibile nel tempo. [Vedi *ETÀ DELL'ORO*, vol. 1]. Secondo il pensiero degli antichi Egizi, l'universo è statico e il tempo ideale era quello durevole iniziato dalla creazione originale, quando l'ordine sostituì il caos e *maat* fu la stabilità della società e l'etica individuale di giustizia e bene. Una visione simile si trova presso gli Aborigeni australiani nel loro concetto di un periodo sacro vissuto dagli antenati mitici, epoca affatto estranea alla concezione lineare di tempo. In quella cultura, la cui lingua non ha un termine che designi «tempo» in astratto, il passato infinitamente remoto è saldato al presente tramite la mitologia di ciò che è stato chiamato «il Sognare».

Per quelle tradizioni che hanno una visione ciclica della storia, non esiste tempo ideale. Da un lato, in definitiva, il tempo non è reale, dall'altro, il suo costante ripetersi indica che è percepito come più significativo che per i popoli di tradizioni storiche. Nella misura in cui trattiamo delle illusioni della realtà nel pensiero indiano, il migliore dei tempi potrebbe essere rappresentato dall'inizio di ciascuno dei grandi cicli cosmici. Da quel momento fino al terribile *kaliyuga*, il tempo (o meglio la serie di avvenimenti e caratteristiche dei vari periodi) degenera per culminare alla fine nella spaventosa distruzione del diluvio e del fuoco, che conclude un ciclo e ne inizia un altro. Per il teismo induista, il momento perfetto è invero l'eternità in cui il defunto potrà godere della presenza del Signore.

Nelle tradizioni profetiche, il tempo ideale è interpretato in modi diversi. Per alcuni l'età ideale è quella introdotta dall'*eschaton*, la fine del tempo, che è essa stessa l'avverarsi dell'eternità. Per la maggioranza delle religioni profetiche, invece, c'è un tempo nella storia, teorico o reale, che può chiamarsi ideale. Per alcuni cristiani, questo fu il tempo del Gesù storico, che diede inizio al regno di Dio sulla terra. Fra i cristiani ci sono state significative differenze nell'interpretazione del concetto di un nuovo paradiso e di una nuova terra. La reintegrazione di Sion per gli Ebrei ha implicazioni immediate; alcuni hanno sostenuto che il tempo ideale è qualsiasi momento in cui Gerusalemme si è concretata come patria degli Ebrei. Per i musulmani, il tempo ideale nel miglior senso storico è stato il periodo del Profeta e dei primi quattro califfi della comunità islamica guidati dalla giustizia, un tempo che è potenzialmente ripetibile in un momento qualsiasi.

Rinascita. Gli interrogativi sul tempo e la storia sono in relazione diretta con il problema di come possa un'anima (o spirito o corpo) individuale mantenere la continuità fra questa vita e quella oltre la morte. Alcune tradizioni accettano l'idea di una vita in terra, della morte e di una forma di resurrezione o rinascita, e, quindi, della continuazione dell'esistenza su un altro piano. Altre credono nella reincarnazione (metempsicosi o trasmigrazione) e conseguentemente nella possibilità di una serie di vite sulla terra o altrove. L'immaginazione umana, o l'intuizione, hanno ingegnosamente suggerito molte variazioni di queste alternative. [Vedi *REINCARNAZIONE* e *TRASMIGRAZIONE*, vol. 1].

La maggior parte delle tradizioni che considerano il tempo come entità lineare e progressiva ha rifiutato l'idea della rinascita su questa terra e tacciato di eresia chi ha tentato di abbracciare questa teoria o di adattarla all'idea tradizionale di morte e resurrezione, per proporre un'esistenza a sé stante rispetto al mondo fisico. Per coloro che si attengono alla nozione di resurrezione, la vita finale non è automatica, ma viene garantita dall'atto specifico di uno o più esseri che ridaranno vita vera e propria ai morti. La vittoria sulla morte può considerarsi avvenuta immediatamente dopo la morte individuale, o che avverrà in qualche *eschaton* finale, come quando il salvatore Saoshyant soffia la vita nei corpi inanimati di tutta l'umanità, secondo il credo di Zoroastro, oppure, nella tradizione islamica, quando le anime individuali saranno chiamate il giorno del giudizio finale.

Il pensiero mistico orientale ha sviluppato in modo coerente il concetto di reincarnazione, anche se, nel caso del Buddhismo, sorge il problema complesso di identificare che cosa rinasca in un altro corpo, se non c'è nulla che si possa chiamare anima individuale. I pensatori buddhisti hanno creato teorie complesse ed elaborate per riconciliare il concetto di *anātman* («non anima») con le sei categorie di esseri in cui la non anima può rinascere. Tuttavia, anche le religioni che contemplano lunghi periodi di rinascite, prospettano la speranza di una liberazione finale da questa condizione ricorrente.

Dire che l'anima è immortale significa ammettere che è sempre esistita e che nemmeno per un attimo cesserà di esistere. Questa è l'idea di base di coloro che postulano la rinascita in incarnazioni diverse, senza necessariamente legarla al concetto di trasmigrazione. Ci fu un lungo dibattito tra i filosofi islamici, portati, dall'orientamento razionale, a concludere che l'immortalità era la sola possibilità degli uomini, e i teologi aderenti alla parola del Corano, il cui dettame era la credenza nell'atto reale della creazione e della resurrezione dei morti. I concetti di resurrezione e immortalità, comunque, non sono sempre visti come nettamente antitetici. I teologi da lungo tempo discutono quale dei

due termini sia più efficace per la comprensione del credo cristiano, o se siano entrambi necessari.

Escatologia. Per coloro che ammettono il concetto di resurrezione, con l'implicazione che deve esserci una qualche forma di vita eterna, il problema più pressante riguarda il momento in cui può avvenire la resurrezione. Secoli di speranza hanno dato vita a numerose ipotesi fra gli Ebrei e i cristiani, non ultima per questi la fede nel ritorno di Cristo. Questo tipo di attesa escatologica è generalmente vista nel contesto delle caratteristiche del giudizio. Anche in questo caso, però, non si trovano spesso affermazioni teologiche chiaramente formulate sul momento preciso in cui avverrà il giudizio e per stabilire se la sentenza avrà valore individuale o universale. Per alcuni avverrebbe subito dopo la morte, mentre altri suppongono un periodo d'attesa, forse di notevole durata, prima dell'avvenimento escatologico che annunzierà un giudizio universale. [Vedi *ESCATOLOGIA*].

I primi cristiani si aspettavano il ritorno di Cristo, annunzio di una nuova era, addirittura mentre erano ancora in vita coloro che gli erano stati compagni. Col passare del tempo ridimensionarono le attese e concepirono nuove teorie per spiegare lo stato dell'anima durante il così detto periodo d'attesa prima dell'era messianica.

Nel caso dei Persiani, Zarathustra stesso sembra avesse dapprima creduto che il regno della giustizia si sarebbe avverato sulla terra; in seguito, invece, espresse l'opinione che la ricompensa o il castigo eterni sarebbero venuti dopo la morte. Più tardi, l'ortodossia sasanide elaborò la teoria dei cicli di tremila anni, che finì per includere una specie di premio o di punizione temporanei nel periodo intercorrente fra la morte e la Frashōkereti, momento fondamentale in cui la purificazione finale, per mezzo di metallo fuso, renderà tutte le anime monde e degne di dimorare in eterno alla presenza di Ahura Mazda.

Altre religioni profetiche hanno esitato a dare una interpretazione altrettanto chiara e precisa, o ad esporre graficamente i particolari del premio e del castigo, ma hanno egualmente postulato un periodo simile fra la morte individuale e la resurrezione generale, con l'annunzio dell'era finale. Le ipotesi di Scritture quali il Nuovo Testamento e il Corano sono così asistematiche che le dottrine su aspetti specifici della vita dopo la morte sono spesso più implicite che esplicite.

Figure di salvatore. La visione escatologica dell'Ebraismo e del Cristianesimo ha insita la speranza nella venuta di un messia o salvatore. Per gli Ebrei, questa persona non è ancora venuta. Per i cristiani è già venuta una volta e tornerà alla Parusia. Nell'Islamismo, il concetto di salvatore è alquanto diverso; è rappresentato dalla figura del Mahdi e implica la comprensione particolareggiata delle distinzioni teologiche fra la dottrina sunnita e la dottrina sciita, ed anche il rapporto esistente fra il Mahdi nella sua struttura escatologica e il restauratore e sovrano ultimo della comunità rigenerata dell'Islam.

Variazioni del concetto di un futuro salvatore o restauratore sono presenti in quasi tutte le tradizioni religiose, indipendentemente dalla nozione di tempo (del suo scorrere e della sua struttura). Saoshyant della comunità zoroastriana o Parsi; il Messia dell'Antico e del Nuovo Testamento; Kalki, decima incarnazione di Viṣṇu, nell'Induismo teistico; e Maitreya, il futuro Buddha, rispecchiano tutti il concetto che, nonostante l'importanza quasi universale della responsabilità individuale dell'uomo, è ancora possibile sperare nell'ausilio misericordioso di un essere, divino o semidivino, al momento in cui verrà deciso il destino futuro di ciascuno. [Vedi *SOTERIOLOGIA*].

Struttura della realtà

Alcuni problemi che emergono, quando si prendono in esame questioni quali la vita dopo la morte, sono evidentemente connessi gli uni agli altri. Nel capitolo precedente si sono trattati concetti che rientrano nella categoria delle concezioni sulla struttura della realtà. A questo punto si tratta, quindi, non tanto di discutere altro materiale, quanto, piuttosto, di rivedere alcuni degli stessi concetti da una diversa prospettiva.

Il mondo nel tempo e nello spazio. L'eternità del mondo e, di conseguenza, il suo rapporto con l'eternità del cielo, o l'universo riabilitato, sono stati postulati in vari modi nella storia del pensiero religioso. [Vedi *ETERNITÀ*].

Gli antichi Egizi supponevano che la natura statica del mondo e della società fossero indizi del loro eterno perpetuarsi. Secondo la concezione materialistica zoroastriana, la riabilitazione finale della terra implica la sua purificazione e il ricongiungimento, insieme con l'inferno purificato, al cielo, di cui costituirà un'estensione. L'Ebraismo offre un esempio della costante tensione fra la speranza nel rinnovamento di questo mondo e il regno dei cieli come ambito ultraterreno ed eterno. Nel pensiero induista e buddhista, il mondo non è eterno, ma segue un processo costante di degenerazione. Tuttavia, anche in questo caso, il mondo, venendo costantemente ricreato nel regno del *saṃsāra* condizionato, è dunque eterno in un altro senso.

Per molti popoli, le concezioni sull'aldilà dipendono direttamente dal modo in cui concepiscono le divisioni fondamentali dell'universo. La mitologia di molte antiche tradizioni è ricca di descrizioni e rappresentazioni

visive del cielo, della terra e degli Inferi. Un tema classico della geografia religiosa è stato quello del Cielo situato in un luogo al di sopra della terra, e degli Inferi situati al di sotto, il primo identificato col paradiso e il secondo con l'inferno, dimore dell'oltretomba, qualsiasi fosse la natura concepita per questi luoghi. Un concetto spaziale abbastanza frequente è che la terra dei morti si trovi a ovest, dove il sole tramonta, concetto rintracciabile nel mito dello sciacallo Anubi, signore del deserto egizio, e in quello del regno occidentale di Sukhāvatī, paradiso di beatitudine del *bodhisattva* Avalokiteśvara.

Premio e castigo. La singole concezioni di paradiso e inferno nascono in relazione diretta con la teoria sulla struttura dell'universo. Nel pensiero antico non erano generalmente presenti i luoghi del premio e del castigo. L'*Arallu* mesopotamico e lo *She'ol* ebraico designavano una grande fossa sotterranea, rattristata dalle tenebre e dalla caligine, che non era un inferno (nel senso connesso a implicazioni di giudizio), ma semplicemente la dimora destinata agli sfortunati defunti. Il pensiero vedico in India, in particolare nella descrizione di Yama e dei padri del cielo nel *Ṛgveda*, si interessava innanzitutto del destino felice di coloro che facevano sacrifici e buone azioni; gli altri, infatti, scomparivano nell'oblio della non esistenza. Con l'avvento della maggiore importanza della conoscenza rispetto al sacrificio, del *karmayoga* (liberazione attraverso le opere) invece dell'azione rituale, il regno di Yama fu elaborato, diventando una serie di cieli, e Yama stesso fu gradualmente trasformato in giudice dei morti, quindi dio degli Inferi sotterranei, che venivano enumerati di conseguenza.

Di natura temporanea (per lo meno il soggiorno è temporaneo) sono il paradiso e l'inferno nel pensiero induista e in quello buddhista, con le loro minuziose descrizioni grafiche delle torture del castigo e delle estasi della ricompensa. Per i buddhisti anche queste dimore fanno parte del mondo condizionato del *saṃsāra*, quindi per definizione sono irreali, come irreale è tutto ciò che attiene all'esistenza fenomenica. Comunque, da questi stati o condizioni l'individuo rinasce ad un nuovo stato o condizione, restando inteso che la sua liberazione finale sarà possibile solo quando rinascerà come essere umano.

Alquanto diversa è la dottrina delle religioni profetiche, che presuppongono che l'*eschaton* e il giudizio comportano l'eternità della dimora ultima e del riposo finale. Da tempo i teologi dibattono se la punizione sarà eterna come la ricompensa. Nella tradizione ebraico-cristiana, come nell'Islamismo, la giustizia di Dio è temperata dalla misericordia, mentre l'idea dell'eternità dell'inferno è andata più o meno mitigandosi, secondo il clima teologico prevalente.

Lo stato intermedio. Tutte le religioni profetiche hanno sentito il bisogno di ideare una specie di stato o luogo intermedio dove le anime soggiornano prima della loro destinazione finale. (Lo stato di temporaneità del soggiorno nel paradiso e nell'inferno induista e buddhista suggerisce che abbiano lo stesso ruolo intermedio). Lo stato intermedio può essere una condizione di attesa, spesso in un luogo specifico, del giudizio finale. La tradizione islamica ha così prodotto descrizioni elaborate del *barzakh* (lett. «barriera»), luogo in cui dimorano fino al giorno della resurrezione le anime buone e le cattive. Nella tradizione ebraica più recente, *She'ol* finì per designare un luogo dove uomini e donne stavano temporaneamente in attesa del giudizio.

In altre dottrine religiose, questa posizione intermedia è riservata a coloro per i quali l'assegnazione della punizione o del premio non può avvenire automaticamente. Il coranico *a'rāf* («altezze»), per esempio, è stato interpretato come la dimora temporanea di coloro le cui azioni buone e cattive si bilanciano. Il Cristianesimo, in alcune delle sue forme, ha stabilito una differenza fra Purgatorio, luogo di punizione temporanea e di purificazione, e Limbo, stato di attesa per i giusti pagani e i bambini non battezzati.

Interpretazioni letterali e simboliche. È comune a molte tradizioni religiose il continuo dibattito sulla natura delle future dimore del premio e del castigo. Vanno intese come veri e propri luoghi di punizione o di premio, oppure come raffigurazione di uno stato mentale? Se stato mentale, si può raggiungerlo ora o solo nell'aldilà? Sono reali o immaginarie le esperienze fatte in quello stato mentale o in quel luogo? Oppure, in una dimensione affatto diversa, le descrizioni vanno intese solo allegoricamente, senza che di fatto indichino ciò che accadrà davvero obiettivamente o soggettivamente?

Per quanto riguarda questo tema, è quasi impossibile generalizzare nell'ambito delle tradizioni. Un credente può prendere alla lettera le visioni che ispirano terrore e sgomento, mentre un altro può intenderle come la semplice rappresentazione simbolica di una retribuzione più interiore che esteriore. Il *Libro dei Morti* tibetano, una raccolta di istruzioni per i morenti e per i morti (cioè anche descrizione del periodo di quarantanove giorni fra morte e rinascita), espone minuziosamente l'esperienza dell'anima davanti all'apparizione karmica sotto forma di divinità pacifiche e divinità irate. La grande intuizione che viene dal *bardo*, o esperienza dello stato intermedio, è che le apparizioni non soltanto sono prodotto della mente dell'individuo,

ma acquistano anche, a scopo di insegnamento, una realtà concreta e obiettiva.

Nonostante la varietà delle concezioni su ciò che l'aldilà può riservarci, è fenomeno universale la credenza che gli esseri umani continueranno a vivere sotto qualche forma dopo quell'esperienza che chiamiamo morte. Gli scettici non sono mai riusciti a persuadere la grande massa dei credenti, quali che fossero i principi della loro fede, che la fine del corpo fisico significasse l'estinzione dell'essenza umana. La maggior parte dei popoli, in ogni tempo, ha ipotizzato una chiara connessione fra la qualità della vita vissuta su questa terra e ciò che può avvenire dopo la morte. Ricerche contemporanee sulle esperienze di persone che hanno rasentato la morte, affermano che ora cominciamo ad avere prove scientifiche sull'aldilà, basate sull'evidente comunanza delle esperienze di coloro che erano stati dichiarati clinicamente morti. Per la maggior parte delle persone di fede, tuttavia, questa conoscenza fa parte di un mistero universale che, per definizione, è celato agli occhi dei viventi. Abbiamo alcune certezze di fede, ma possiamo solo immaginare i particolari di ciò che ci attende in «quel territorio inesplorato dal cui confine nessun viaggiatore torna indietro» (Shakespeare, *Amleto* 3,1), con la sola certezza che alla fine e inevitabilmente quella conoscenza sarà nostra.

[Vedi anche *ANIMA* e *IMMORTALITÀ*, vol. 1; per analisi più dettagliate dei temi relativi all'aldilà, vedi *GIUDIZIO DEI MORTI* e *INFERNO E PARADISO*].

BIBLIOGRAFIA

Alcuni dei meno recenti studi comparati sulla concezione dell'aldilà nelle varie tradizioni religiose, come E.H. Sneath, *Religion and the Future Life. The Development of the Belief in Life after Death*, New York 1922, e K. Kohler, *Heaven and Hell in Comparative Religion*, New York 1923, sono ancora utili, anche se alquanto elementari. Un contributo più recente e più consistente viene da: S.G.F. Brandon, *The Judgement of the Dead*, London 1967, e F.E. Reynolds e E.H. Waugh (curr.), *Religious Encounters with Death*, University Park/Pa. 1977. Christina e St. Grof, *Beyond Death*, New York 1980 (trad. it. *Oltre la soglia*, Como 1988), è un panorama generale a carattere giornalistico delle credenze classiche e contemporanee sull'aldilà, con ottime stampe a colori. Per la comprensione della relazione fra teorie del tempo e concetti di aldilà, è eccellente M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, Milano 1975). Ottimo apporto agli studi antropologici sugli atteggiamenti e i costumi delle culture non occidentali nei riguardi della morte e dell'aldilà è il lavoro di R. Huntington e P. Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge/Mass. 1979.

Oltre agli studi comparati, un buon numero di buoni studi trattano dell'aldilà secondo la visione di singole tradizioni religiose. F.H. Holck (cur.), *Death and Eastern Thought*, Nashville 1974, si occupa anzitutto delle credenze indiane, e include brevi capitoli sulla Cina e il Giappone. I temi della morte e della resurrezione nelle tradizioni profetiche sono trattati nei seguenti lavori: G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in InterTestamental Judaism*, Cambridge/Mass. 1972; J. Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976; *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany/N.Y. 1981, che ho scritto con Yvonne Haddad. Sono reperibili numerose eccellenti traduzioni di testi funerari, specialmente W.Y. Evans-Wentz (cur.), *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford 1949; E.A. Wallis Budge (cur.), *The Egyptian Book of the Dead*, New York 1967, con testo interlineare geroglifico; e Imam 'Abd al-Raḥmān al-Qāḍī, *The Islamic Book of the Dead*, Norfolk 1977. La Hamlyn Publishing Group Ltd. pubblica una buona serie (1965-) sulla mitologia, che include miti sulla morte e l'aldilà; in essa è preso in considerazione un buon numero di società, letterate e prive di scrittura.

Il movimento spiritista, che cominciò in Europa e negli Stati Uniti nel XIX secolo, fu, sotto molti aspetti, precursore degli studi contemporanei di parapsicologia; si trova una buona documentazione in J.A. Hill, *Spiritualism. Its History, Phenomena and Doctrine*, New York 1919. I. Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, Charlottesville/Va. 1974 (2ª ed.), presenta i risultati della sua ricerca sulla reincarnazione in una prospettiva ampiamente comparativa. Delle molte indagini recenti su esperienze di morte apparente, due delle migliori sono: M.B. Sabom, *Recollections of Death. A Medical Investigation*, New York 1981 (trad. it. *Dai confini della vita*, Milano 1983), e K. Ring, *Life at Death. A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, New York 1980.

JANE I. SMITH

Geografia della morte

Come dimostrano la storia e l'antropologia, la credenza in una qualche forma di sopravvivenza dopo la morte è uno degli elementi più comuni della religione. Mentre la morte è da tutti riconosciuta inevitabile, rara è invece l'accettazione di una fine assoluta dell'esistenza umana. Tuttavia, le teorie sulle condizioni di vita dopo la morte variano ampiamente da cultura a cultura. In questa voce saranno esaminati i vari modi in cui vengono rappresentate le condizioni dopo la morte, con particolare attenzione alla loro geografia.

Aldilà in generale. La diversità della rappresentazione della vita dopo la morte nelle varie religioni dipende dalle rispettive concezioni della struttura del cosmo, della vita in terra, e dalle diverse credenze circa la costituzione fisica e spirituale dell'uomo. Gli Egizi, per esempio, essendo agricoltori, si aspettavano una vita futura nei fecondi «Campi Iaru», mentre gli Indiani delle praterie dell'America settentrionale, che erano cacciatori, attendevano «i terreni dell'eterna caccia».

In ogni caso le rispettive condizioni economiche di vita hanno un ruolo determinante sulla concezione dell'aldilà. Analogamente, la collocazione e la geografia della sede dei morti nella maggior parte delle culture sono determinate dalle rispettive condizioni geografiche su questa terra. Solo saltuariamente viene determinata in primo luogo da fattori culturali, come ad esempio dalle tradizioni di migrazione per alcune religioni polinesiane.

Anche la concezione dell'anima è un fattore importante. Il tipo di aldilà concepito è diverso, se l'anima è creduta eterna e immortale, o se invece è considerata un doppione del corpo fisico, o qualcosa che gradualmente si spegne nel nulla dopo la morte, come troviamo in alcune religioni nordiche eurasiatiche. La convinzione che un singolo individuo possegga molteplici anime, porta a credere che queste abbiano destinazioni diverse. Per esempio, delle cinque anime degli Scipape (America meridionale), solo una va nell'aldilà.

Esistono poi marcate differenze nel grado di interesse che certe religioni mostrano per l'oltretomba: interesse che può essere centrale in una religione, e periferico in un'altra. Per il Cristianesimo, ad esempio, e per poche altre religioni, l'immortalità dell'essere umano è il centro del sistema della fede. Questa centralità, tuttavia, non è affatto universalmente riconosciuta. In molte religioni che pongono fermamente l'accento sulla vita in terra, la continuità della vita umana dopo la morte è di interesse trascurabile. Non le viene attribuita importanza rilevante, neanche quando il perpetuarsi della vita dell'uomo dopo la morte non è decisamente negato. In questo caso le idee circa le condizioni nell'altra vita restano vaghe. Godfrey Lienhardt cita un uomo degli Anuak (Nilo superiore), il quale dice semplicemente che nessuno sa dove siano i morti, poiché nessuno li ha mai visti. Anche gli abitanti dell'isola Bellona (vicina alle Salomone) mostrano eguale disinteresse per quanto può loro succedere dopo la morte. La stessa mancanza d'interesse troviamo in culture che, non solo non si curano di chiarire le condizioni di esistenza nel regno dei morti, ma lasciano senza risposta la questione della località. Rupert M. Downes ha trovato un esempio fra i Tiv della Nigeria, i quali hanno un'idea nebulosa dello stato futuro. Al contrario, alcune culture si spingono fino a darne descrizioni dettagliate. Vien fatto di pensare al Cristianesimo del Medioevo.

Anche se oggi siamo tendenzialmente portati a vedere la vita dopo la morte come uno stato eterno adatto all'anima immortale, è importante precisare che ci sono culture per le quali la vita nell'oltretomba è solo un temporaneo prolungamento della vita presente, che si concluderà definitivamente con una seconda ultima morte. I Pangui (Camerun meridionale) credono che dopo la morte un uomo viva a lungo in cielo, ma che alla fine muoia e il suo corpo venga gettato fuori senza speranza di un'ulteriore esistenza. Anche gli Egizi conoscevano la paura di morire una seconda volta nell'aldilà.

Inoltre il tipo di vita dopo la morte è strettamente connesso con i principi morali di selezione per l'ammissione nel regno dei morti. In alcuni casi possono mancare questi principi speciali di selezione. In tal caso, i criteri impliciti sono essenzialmente sociali, per cui tutti i membri adulti di una comunità debitamente iniziati godono dello stesso destino. I bambini e gli schiavi, quando ve ne siano, sono spesso esclusi. Naturalmente vi sono eccezioni. Per gli Apapocúva-Guaraní (America meridionale) i bambini che muoiono vanno nella «terra senza male». Per quanto riguarda le donne vi sono opinioni diverse. L'Islamismo, per esempio, in origine escludeva le donne dal paradiso celeste, affermando che le donne non hanno un'anima immortale. In realtà, l'idea di una retribuzione morale dopo morte manca in parecchie religioni.

Dove non esistono concetti di premio e castigo secondo principi etici, è necessario dividere la dimora dei morti in due o più sezioni, situate in posti diversi: cielo(i) e inferno(i), e in alcuni casi una zona intermedia, il purgatorio, dove le anime si purificano prima di poter accedere al paradiso. Quest'ultimo concetto può combinarsi con la credenza nella reincarnazione, come nel Buddhismo, così che né paradiso né inferno sono eterni, e mentre il primo è solo uno stato di felicità condizionata, il secondo diventa una specie di purgatorio. Nelle culture che accettano la teoria della reincarnazione, evidentemente, la questione del luogo dove l'anima rinascerà non ha grande importanza, e le nozioni che lo riguardano rimangono spesso vaghe o contradditorie.

La distanza fra il mondo dei vivi e la dimora dei morti può dare origine alla concezione di un viaggio dall'uno all'altra. Gli Inuit (Eschimesi) parlano di una strada che i morti devono seguire e che sembra identificarsi con la Via Lattea. Il *Libro dei Morti* tibetano serve come guida alle anime durante il difficile e pericoloso viaggio nell'aldilà e offre dettagliate istruzioni «geografiche». I due regni possono essere divisi da un fiume (come lo Stige dei Greci), che occorre attraversare in barca, o per mezzo di un ponte, come credevano i Parsi.

Generalmente il regno dei morti è più o meno una copia del mondo dei vivi e la vita vi si svolge con le stesse caratteristiche che ha sulla terra. In questi casi è difficile parlare di una «geografia» della morte che si possa distinguere dalla geografia dei vivi. Un esempio

limite di questa concezione è quello degli abitanti di Manus nelle isole dell'Ammiragliato (Nuova Guinea). A Manus, la personalità sopravvive alla morte sotto ogni aspetto, almeno per un certo tempo. Ad ogni uomo rimane la sua proprietà e resta inalterata anche la professione, se ne ha una. Reo F. Fortune nel suo libro *Manus Religion* riferisce che se il defunto era membro del corpo di polizia locale, nominato dall'amministrazione australiana, rimane poliziotto anche fra gli spiriti, dopo morto. Là, riceve periodicamente la visita dello spirito di un ufficiale distrettuale bianco, appartenente a una spettrale amministrazione bianca, e raccoglie tasse spettrali pagate dai suoi simili defunti. È chiaro che in questo caso la concezione del regno dei morti è un'esatta copia della terra dei vivi. I vivi e i morti coesistono nello spazio, differenti solo nel modo di essere. È difficile qui parlare di una distinta geografia della morte. Anche se questo è un caso limite, ne esistono molti altri in cui si crede che il luogo dove dimorano i defunti si trovi nelle vicinanze immediate di quello dei viventi.

I Greci che si stabilirono nell'Italia meridionale credevano che certe zone deserte e tetre fossero parti degli Inferi esistenti sulla superficie della terra. «Lago senza uccelli», così venivano chiamati gli Inferi, l'Averno. Il *facilis descensus Averno*, di cui parla Virgilio, potrebbe essere ubicato accanto alla propria casa. Anche quando l'aldilà è concepito come un'immagine speculare del mondo dei vivi, non c'è mai la gran differenza che si potrebbe supporre. È possibile che tutto sia a rovescio, la sinistra a destra, il di sopra di sotto, il ciclo delle stagioni al contrario, ma i principi generali rimangono gli stessi.

Dove c'è la convinzione che i morti rimangano presenti nel luogo in cui sono stati sepolti (il concetto del «cadavere vivente») non esiste l'idea di una regione specifica dei morti, o se c'è, è poco importante. Lo stesso vale quando si crede che i morti si trasformino in animali e vivano nel loro habitat naturale. Comunque, i morti rimangono sempre divisi dai vivi, almeno nel modo diverso di essere, siano o non siano ulteriormente separati dall'ubicazione del regno di cui sono divenuti abitanti. Quando troviamo la credenza che gli esseri umani, dopo la morte, saranno riuniti al cosmo – spesso considerato di natura divina – c'è una trasformazione nel modo di essere, ma non sorge il problema vero e proprio di una geografia della morte. È il caso, per esempio, del concetto indiano di *ātman*, l'io, che dopo la morte ritorna a *brahman*. Quando la destinazione ultima dell'uomo sia concepita negativamente, come nel *nirvāṇa* buddhista, ci imbattiamo negli stessi limiti negativi se tentiamo di «localizzare» questo luogo finale.

Geografie della morte. Nei casi in cui sia stata elaborata una ben definita geografia della morte, si hanno tre possibilità principali, ciascuna delle quali presenta delle varianti. Il mondo dei morti può essere sulla terra, sotto la terra o in cielo. Per ognuno dei tre aspetti si possono dare vari esempi.

Nel primo caso, il mondo dei morti è situato sulla terra, più o meno distante dalle abitazioni dei vivi. Gli abitanti delle isole Trobriand (Nuova Guinea) immaginano il villaggio dei morti nelle immediate vicinanze dei loro stessi villaggi. Il Tirnanog celtico è un'isola nell'estremo Occidente, sull'altra sponda dell'immenso oceano. Secondo le popolazioni della Tasmania (Australia), i morti intraprendono un viaggio fino ad un'isola non lontana, dove proseguono l'esistenza; per alcuni Aborigeni del Territorio del Nord (Australia), l'isola dei morti si trova lontano, in direzione della Stella del Mattino. Secondo gli Ewe (Togo) la terra dei morti è molto lontana da quella dei vivi, sull'altra sponda di un fiume, e il viaggio per raggiungerla è difficile e pericoloso.

Spesso per i popoli che hanno tradizioni di migrazione, la dimora dei defunti si identifica con la patria originaria di quel popolo, quale il mito la descrive. Cominciando dall'Asia sudorientale, troviamo in tutto il Pacifico variazioni del nome *Java*, che non è soltanto l'isola vera e propria che conosciamo, ma anche l'isola mitica dei morti. Questo «principio del ritorno», come è stato chiamato, compare spesso nell'orientamento del cadavere nella sepoltura, basato sull'idea del ritorno alla terra d'origine.

Nel secondo caso, il regno dei morti si trova sotto terra o sott'acqua. L'idea di un mondo sotterraneo come regione della morte è probabilmente il concetto più comune nella sfera dell'aldilà. È diffusa anche l'idea che vi si entri per un profondo buco o una caverna. Gli Hopi (America settentrionale) situano il villaggio dei morti, Kotluwalawa, negli abissi di un lago chiamato «Acque sussurranti». Quando si trova sotto terra, il mondo dei morti è di solito un regno di figure evanescenti, di ombre, come lo She'ol degli Israeliti o l'Ade dei Greci, o un luogo di punizione. Sull'isola Bellona, per esempio, si crede che i morti vivano nelle tenebre sotto il suolo, mentre i vivi abitano il mondo della luce sulla terra. Per i Babilonesi, il regno dei morti, «il paese senza ritorno», è così descritto nel mito della discesa di Ishtar nell'inferno:

> La casa delle tenebre,
> La casa i cui abitanti mancano di luce,
> Il luogo dove la polvere è loro cibo
> E gli escrementi loro nutrimento,
> Dove non vedono luce e vivono nell'oscurità.

Le caratteristiche degli Inferi, come luogo di punizione, sono strettamente legate al fenomeno più generale della differenziazione dei destini dopo morte. Come accennato sopra, vi sono culture che credono in questi differenti destini. Possiamo distinguerne due tipi principali: uno basato sul principio dello stato sociale o rituale, e uno che segue principi etici. Quando a prima vista sembra che il criterio sia una specie di conoscenza, un esame più attento rivela che questa è più propriamente una suddivisione del primo tipo, quello basato sul principio sociale o rituale. In questo primo tipo, di cui offrono un esempio i Delaware e gli Algonchini (America settentrionale), esiste il concetto di un destino dopo morte diverso per i differenti gruppi sociali o rituali. Il fato di quelli che mancano di questo stato rimane aperto. Sono semplicemente esclusi dalla normale dimora dei morti, senza che venga data ulteriore attenzione al problema di dove e come continueranno la loro esistenza.

Il tipo più comune di differenziazione, tuttavia, è basato su principi etici, utilizzati per separare coloro che dopo la morte devono essere premiati da quelli che devono essere puniti. Da questo concetto di punizione *post mortem* scaturisce la nozione di inferno e purgatorio, i luoghi delle punizioni. Mentre è vero che non sempre la dimora sotterranea dei morti equivale ad un inferno, è vero che l'inferno come tale è sempre immaginato nel sottosuolo. Regni delle tenebre sotto la terra, che i raggi del sole e della luna non riescono a raggiungere, sono illuminati solo dalle fiamme che puniscono i dannati.

Infine il mondo dei morti può trovarsi nelle sfere celesti. Anche questo concetto è molto comune. Lo ritroviamo, ad esempio, in Egitto fra le tante idee che riguardano la collocazione dell'aldilà. Una variante è la convinzione che questo paese vada cercato sulla cima di qualche montagna, in quelle religioni dove le vette dei monti simboleggiano il cielo e la dimora degli dei, come l'Olimpo dei Greci. I Dusun (Kalimantan settentrionale, Borneo) collocano il regno dei morti su un'alta montagna. Altra variante è la credenza che i morti continuino la loro esistenza sulle stelle o fra le stelle.

Il paese celeste dei morti è rappresentato spesso come una replica, più o meno idealizzata, del mondo dei vivi. Per esempio, i Ngaju Dayaki (Kalimantan meridionale, Borneo) dopo la morte vanno a Lewu Liau, villaggio di spiriti situato in una regione piacevole e fertile, presso un fiume pescoso e boschi pieni di selvaggina. Vi si trova tutto ciò che si trova sulla terra, ma è un mondo migliore, dove il crimine e cose simili sono sconosciuti. Si incontrano anche versioni profane di questi paradisi celesti, come il paese di Cuccagna delle fiabe, immaginato di norma nelle sfere celesti.

Geografie multiple: l'esempio dell'antico Egitto. L'antico Egitto ci offre un esempio di geografia multipla della morte, poiché riunisce in un'unica religione molti dei tipi diversi accennati sopra. Pur non essendovi ragione di pensare che la cultura dell'Egitto fosse particolarmente cupa, è vero che la preoccupazione della morte e dell'aldilà vi occupava grande spazio. Anche se gli Egizi credevano nel giudizio dei morti da parte di Osiride, dio dell'oltretomba, sembra non avessero il concetto di inferno. Le anime che non superavano il giudizio divino erano destinate al pasto di Ammit, «colei che divora». L'Egitto concepiva anche una seconda e definitiva morte nell'aldilà. Il libro *Che il mio nome fiorisca* (o *Book of Going Forth by Day*) riferisce, infatti, un mito secondo il quale, alla fine, il mondo intero ritornerà al suo stato primordiale, antecedente alla creazione, uno stato di caos e di nulla.

La religione egizia è di particolare interesse per i modi molteplici in cui concepiva l'aldilà, chiamato Duat, zona del crepuscolo, o cielo di notte. Se ne distinguono cinque concezioni diverse.

Anzitutto gli Egizi riconoscevano una regione dei morti, chiamata Amentet, l'Occidente. Più esattamente, questo termine denotava il limite occidentale della terra fertile, il fronte del deserto dove erano situate le necropoli. Conoscevano anche il concetto di sopravvivenza nella tomba e nel cimitero. Il regno dei morti è a volte sotto la terra, di cui è più o meno il duplicato; altre volte è descritto come un sistema di caverne e cunicoli. In un luogo o nell'altro, si crede che i morti vi siano visitati dal sole durante la notte. Ci sono quindi i «Campi Iaru», immaginati come una copia soprannaturale della terra d'Egitto, completa di Nilo soprannaturale, ma superiore alla terra in ogni aspetto. Infine, la sede dei morti può trovarsi in cielo, fra le stelle, specialmente a nord fra le stelle circumpolari, che l'Egitto chiamava le «stelle che non muoiono mai».

[Vedi anche *INFERI, INFERNO E PARADISO* e *OLTRETOMBA*].

BIBLIOGRAFIA

R. Cavendish, *Visions of Heaven and Hell*, London 1977. Di utile lettura, contiene parecchie illustrazioni e una bibliografia selettiva.

A. Champdor (trad.), *Le livre des morts*, Paris 1963. Traduzione aggiornata dell'egizio *Che il mio nome fiorisca*. Per una traduzione italiana si veda quella in S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1970, pp. 537ss.

C.C. Clemen, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, Leipzig 1920. Ancor oggi una delle migliori introduzioni al tema, anche se superato per quanto riguarda la teoria.

Fr. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, New York 1959. Opera classica.

W.Y. Evans-Wentz (cur.), *The Tibetan Book of the Dead*, London 1949 (2ª ed.), (trad. ingl. Kazi Dawasamdup). Con utile introduzione.

R.O. Faulkner (trad.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead* (ed. riv.), C. Andrews (cur.), London 1985. Traduzione gradevole e ampiamente illustrata.

R. Firth, *The Fate of the soul. An Interpretation of Some Primitive Concepts*, Cambridge 1955. Trattazione breve, ma essenziale.

A. Jeremias, *Hölle und Paradies bei den Babylonien*, Leipzig 1900. Breve trattazione, ancora valida, dei concetti babilonesi sull'aldilà.

H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des mittleren Reiches*, Berlin 1956 (2ª ed.). Lavoro classico sui concetti degli Egizi riguardo all'aldilà.

G. Pfannmüller (cur.), *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, München 1953. Antologia con utile introduzione.

TH.P. VAN BAAREN

ALFABETO. Questo articolo riguarda la tradizione, le credenze mistiche e le pratiche magiche associate all'alfabeto e alle lettere che lo compongono, all'interno di quelle civiltà e tradizioni religiose che ne fanno uso. Il termine *alfabeto* si riferisce generalmente alle lettere proprie alle scritture che derivano dall'*aleph-beth* originale fenicio, in cui a ogni fonema corrisponde quasi sempre uno e un solo segno. Scritture logografiche quali quella cinese e sillabiche come i *katakana* e *hiragana* giapponesi, il *devanagārī* indiano e il *ge'ez* etiopico sono pertanto esclusi dalla discussione che segue, anche se gli ultimi due derivano in definitiva dal fenicio. Per contro saranno oggetto di analisi precursori vicino-orientali dell'alfabeto, quali il cuneiforme e i geroglifici egiziani, insieme ai loro discendenti.

Origine della scrittura. Gli inizi della scrittura si possono fare risalire al IV millennio a.C. o ancora prima, in Mesopotamia e nelle regioni collinari circostanti a est e a nord. In seguito il concetto di scrittura (per quanto siano differenti le forme che assunse in ogni area) si diffuse a oriente sino alla valle dell'Indo e alla Cina, e a occidente in Egitto, Anatolia e nella Creta minoica. Sebbene il primo uso della scrittura rispondesse a ragioni di ordine economico – la registrazione di transazioni commerciali di carattere mondano – questo mezzo di comunicazione divenne ben presto così importante per la vita civile che ogni aspetto del comportamento umano finì col diventare oggetto di scrittura, dalle gesta dei sovrani e dai riti dei sacerdoti sino ai più sacri miti del popolo.

Miti. Ben presto l'evoluzione dei miti diede vita a una cultura letterata, che attribuiva a dei o eroi l'origine della scrittura e la sua trasmissione agli esseri umani. In Mesopotamia, la culla della scrittura, Nabu (Nebo) – figlio di Marduk, re del *pantheon* babilonese – venne considerato l'inventore della scrittura, di cui si serviva per serbare un documento dei destini dei singoli uomini. Questo concetto della funzione della scrittura, rappresentato nel *Libro di Daniele* 5,5-28 (si confrontino l'espressione italiana «la mano del destino» e l'inglese «handwriting on the wall», «presagio funesto»), è vivo ancora oggi nel Medio Oriente e nei Balcani.

Secondo la mitologia egizia, fu il dio Thot a scoprire la scrittura. Questa attribuzione è nota all'Occidente per il tramite di Platone (*Fedro* 274c) e venne accettata anche dalla Chiesa, come attesta un mosaico sul pavimento della cattedrale di Siena, che mostra Hermes Trismegistos (Thot) nell'atto di donare la scrittura agli Egizi. Tra gli epiteti di questa divinità sono ricordati *ssh* («scriba») e *nb sshw* («signore della scrittura»), e fu del tutto naturale che gli fosse conferita la dignità di patrono di tale professione. Fu forse l'aspetto pittografico della scrittura geroglifica (in realtà costituita da un sistema di consonanti con alcuni logogrammi) a facilitare lo sviluppo della credenza secondo la quale cosa e parola erano essenzialmente identiche. Di conseguenza nell'antico Egitto la scrittura venne strettamente associata alla magia, e Thot divenne del pari il dio della stregoneria. Il dio fu ritenuto autore del *corpus* ermetico (composto tra il I e il III secolo d.C.), destinato a influenzare in eguale misura Ebrei, cristiani e musulmani nel Medioevo e nel Rinascimento.

La Bibbia (Es 31,18; 32,15-16) fa scrivere personalmente a Dio stesso le due Tavole della Legge in pietra consegnate a Mosè con la «scrittura di Dio». Se ciò costituisce traccia del ricordo della scrittura sinaitica, possibile antenata dell'alfabeto fenicio, è probabile che Jahvè figuri qui come inventore della scrittura. Con l'andare del tempo la scrittura paleoebraica acquisì caratteristiche di santità: alcuni rotoli di Qumran, pur scritti in caratteri aramaici quadrati, trascrivono il *tetragrammaton* (*YHVH*) in paleoebraico. La tradizione ebraica postbiblica allude spesso ad Adamo o a Enoch come scopritori dell'alfabeto, della magia, dell'alchimia e dell'astrologia.

Anche il Corano associa la scrittura al divino. Dio dà inizio alla rivelazione nel momento in cui Gabriele ordina a Maometto di recitare gli scritti che l'arcangelo ha recato con sé dal cielo (sura 96): «Recita, poiché il tuo Signore è il più generoso. / Egli ha insegnato l'uso della penna, / Egli ha istruito l'uomo in quel che non sapeva». Shanawanī (1610 d.C. circa) in particolare af-

FIGURA 1. *Valori numerici delle lettere greche, ebraiche e arabe secondo il sistema di Mileto.*

GRECO

	Lettera	Nome	Traslitterazione
1	α	alfa	a
2	β	beta	b
3	γ	gamma	g
4	δ	delta	d
5	ε	epsilon	e
6	ϛ	digamma	w
7	ζ	zeta	z
8	η	eta	ē
9	θ	theta	th
10	ι	iota	i
20	κ	kappa	k
30	λ	lambda	l
40	μ	mi	m
50	ν	ni	n
60	ξ	xi	x
70	ο	omicron	o
80	π	pi	p
90	ϙ	qoppa	q
100	ρ	ro	r
200	σ	sigma	s
300	τ	tau	t
400	υ	ipsilon	y
500	φ	phi	ph
600	χ	chi	ch
700	ψ	psi	ps
800	ω	omega	ō
900	ϡ	sampi	ts

EBRAICO

	Lettera	Nome	Traslitterazione
1	א	alef	ʾ
2	בּ	bet	b
	ב	vet	v
3	ג	gimel	g
4	ד	dalet	d
5	ה	he	h
6	ו	waw	w
7	ז	zayin	z
8	ח	ḥet	ḥ
9	ט	ṭet	ṭ
10	י	yod	y
20	כּ	kaf	k
	כ	khaf	kh
30	ל	lamed	l
40	מ	mem	m
50	נ	nun	n
60	ס	samekh	s
70	ע	ʿayin	ʿ
80	פּ	pe	p
	פ	fe	f
90	צ	ṣade	ṣ
100	ק	qof	q
200	ר	resh	r
300	שׁ	šin	š
	שׂ	śin	ś
400	ת	taw	t

ARABO

	Lettera	Nome	Traslitterazione
1	ا	alif	ʾ
2	ب	bāʾ	b
400	ت	tāʾ	t
500	ث	thāʾ	th
3	ج	jīm	j
8	ح	ḥāʾ	ḥ
600	خ	khāʾ	kh
4	د	dāl	d
700	ذ	dhāl	dh
200	ر	rāʾ	r
7	ز	zāʾ	z
60	س	sīn	s
300	ش	šīn	š
90	ص	ṣād	ṣ
800	ض	ḍād	ḍ
9	ط	ṭāʾ	ṭ
900	ظ	ẓāʾ	ẓ
70	ع	ʿayn	ʿ
1.000	غ	ghayn	gh
80	ف	fāʾ	f
100	ق	qāf	q
20	ك	kāf	k
30	ل	lām	l
40	م	mīm	m
50	ن	nūn	n
5	ه	hāʾ	h
6	و	waw	w
10	ي	yāʾ	y

ferma che fu Dio a creare l'alfabeto e a insegnarlo ad Adamo.

In genere i Greci non attribuirono all'opera delle divinità il proprio alfabeto, dal momento che per la maggior parte erano consapevoli della sua origine straniera, spesso specificamente fenicia. Erodoto, forse sulla scorta di Ecateo, afferma che «i Fenici giunti con Cadmo... iniziarono i Greci a molte attività, e, ciò che più importa, all'uso dell'alfabeto, che non credo esistesse in precedenza presso gli Elleni» (5,58). La maggior parte dei Greci seguì Erodoto, ma alcuni preferirono trovare la fonte dei caratteri in Egitto: Anticleide nomina il faraone Menes della prima dinastia *heuretes*, e Platone assegna la medesima funzione a Thot. (Platone, ribellandosi al materialismo dei presocratici, diventa significativamente il primo dei Greci ad attribuire a un *daimon* l'invenzione della scrittura, anche se il suo resoconto della leggenda egizia è impiegato per denigrare l'invenzione, e probabilmente lui stesso non vi prestava pienamente fede). In seguito fonti greche, sotto l'influsso del Vicino Oriente o dell'Egitto, attribuirono la scrittura alle tre Parche (vedi Nabu) o a Hermes (vedi Thot), ma si tratta di autori di epoca ellenistica o ancora posteriori.

Radici della speculazione mistica. La speculazione mistica sull'alfabeto e sulle lettere che lo compongono deriva principalmente da due fonti. La prima è costituita dal Vicino Oriente e dall'Egitto, quest'ultimo principalmente per la magia. La seconda è la tradizione pitagorica della Magna Grecia, in cui i Greci d'Occidente esprimevano la tendenza a rifiutare il razionalismo ionico.

Pitagora fondò la sua scuola filosofico-religiosa a Crotone, nell'Italia meridionale, intorno al 531 a.C. Il complesso sistema ivi insegnato attribuiva un ruolo centrale ai numeri (espressi da punti o da lettere dell'alfabeto), che si riteneva soggiacessero all'universo fenomenico. La scoperta che i principali intervalli della scala musicale potevano venire espressi mediante rapporti aritmetici confermò questa convinzione. La scala eptatonica in uso ancor oggi, che adopera per le note nomi di lettere (C, D, E, F, G, A, B, secondo l'uso tedesco e anglosassone; l'italiano adotta come è noto i simboli do, re, mi, fa, sol, la, si), deriva probabilmente da Pitagora o dalla sua scuola. Pensatori successivi collegarono i sette toni ai sette «pianeti» conosciuti, donde l'origine dell'espressione *musica delle sfere*; con i sette giorni della settimana, che prendevano nome dai «pianeti» divinizzati; e con le sette vocali dell'alfabeto greco (A, E, H, I, O, Υ, Ω). Tutte queste corrispondenze erano destinati a svolgere un ruolo di rilievo nel campo della magia e del misticismo.

Pitagora esercitò una sensibile influenza su Platone, che trascorse un lungo periodo di tempo a Siracusa in compagnia del pitagorico Archita di Taranto. Fu Platone a rendere popolari concetti pitagorici quali il dualismo tra mente e corpo e la reincarnazione, preparando il terreno intellettuale per la mistica delle lettere e dei numeri. Una generazione più tardi, la conquista di Alessandro costrinse la linea di pensiero pitagorico-platonica del mondo greco a confrontarsi con le filosofie e le religioni orientali, in cui la speculazione sulla scrittura era abituale. I periodi ellenistico e romano che seguirono sono l'epoca in cui erano destinate a formarsi speculazioni mistiche di ogni tipo basate sull'alfabeto.

Mistica delle lettere. La mistica delle lettere comprende svariati generi di speculazioni associate all'alfabeto. Molteplici congetture venivano collegate alla forma di ogni lettera, come pure al significato di vocali, consonanti e sillabari, agli enigmi connessi al sistema alfabetico nel suo insieme, al numero di lettere che componevano l'alfabeto, al nesso tra lettere e costellazioni, alla numerologia alfabetica e alle peculiarità simboliche dei caratteri.

Forma delle lettere. Da tempi antichissimi si sono sviluppate ipotesi a proposito della forma delle lettere. In ambito greco è attribuito allo stesso Pitagora l'uso della ipsilon (Υ) per simboleggiare i due sentieri, quello della vita virtuosa e l'opposto della vita viziosa, che inizialmente sono simili per poi divergere radicalmente. Per questo Proclo nei suoi *scholia* al *Timeo* di Platone (3,225) chiama la ipsilon *gramma philosophon*; e in epoca medievale l'espressione *ad Pythagorae litterae bivium pervenire* («giungere al bivio della lettera di Pitagora») divenne proverbiale per indicare l'«arrivare a un dilemma morale». Analogamente la lettera psi (Ψ) su di un rilievo attico può rappresentare il giusto mezzo adottato dal filosofo, che evita i due estremi che si fronteggiano.

La epsilon (E) se rovesciata sul dorso (ш) assomiglia a una bilancia, e può quindi rappresentare la Giustizia. Anche questa congettura si può far risalire in ultima analisi ad ambienti pitagorici, specialmente se si considera che E = 5 nel sistema di Mileto (vedi figura 1). Si pone dunque in posizione intermedia tra alfa (A = 1) e theta (Θ = 9), e di conseguenza significa equilibrio. A tutto ciò si può ricollegare la famosa E di Delfi, argomento di un saggio di Plutarco.

Anche i cristiani primitivi intravidero un significato religioso nella forma delle lettere greche. Alfa (A) e delta (Δ), formate ciascuna da tre linee, rappresentano la Trinità. Tau (T) è riconoscibile come una croce, come aveva già notato quell'inguaribile scettico di Luciano (*Il giudizio delle vocali* 12). Theta (Θ) è il mondo, un cerchio con il circolo dell'Equatore. Isidoro di Siviglia combina il simbolismo cristiano con quello pitago-

rico quando afferma la misticità di cinque lettere: ΑΘΥΓΩ (per Ω vedi sotto).

Anche la tradizione ebraica conosce speculazioni simili: nello *Zohar* (parte della Qabbalah) la lettera he (ה) è chiamata *hekhal* («palazzo, tempio»), perché questa è la figura suggerita dal suo aspetto.

Vocali e consonanti. All'epoca di Alessandro l'alfabeto ionico con le sue sette vocali si era diffuso in tutto il mondo greco. Atene l'aveva adottato nel 403/2. Su queste vocali si concentrò ben presto il punto focale di una possente speculazione mistica, in buona misura perché il loro totale era uguale a sette, numero cui ammontavano anche i sette «pianeti» conosciuti. Si riteneva che le vocali fossero dotate di un enorme potere, e in papiri copti e greci di provenienza egizia venivano impiegate per invocare gli dei. Certe combinazioni vocaliche erano considerate tanto potenti da essere in grado di creare gli dei stessi. Nella serie vocalica il primo termine, il mediano e l'ultimo, Α, Ι, Ω, erano anche le prime tre lettere dell'espressione ΑΙΩΝ. Con iota in prima posizione si ottiene ΙΑΩ, identificato con *Yahu*, forma abbreviata dell'onnipotente nome divino Jahvè. Un testo a carattere magico, l'*Ottavo libro di Mosè*, afferma che il nome ΙΑΩ è tanto potente che Dio stesso venne in essere a partire dalla sua eco. Forme compiute del nome sono ΙΑΕΩ, ΙΗΩΥΟ e ΙΕΟΨΩΗΙ, la quale ultima comprende tutte e sette le vocali. Una formula spesso ripetuta suona ΤΟΝ ΙΑΩ ΤΟΝ ΣΑΒΑΩΘ ΤΟΝ ΑΔΟΝΑΙ, dove ΙΑΩ, *Sabaoth* («schiere») e *Adonai* («mio signore») sono epiteti ben noti di Jahvè. A ΣΑΒΑΩΘ i mistici delle vocali collegarono l'etimologia *šäba"ōt* (cattivo ebraico per «sette lettere», ossia le sette dell'alfabeto greco). Probabilmente Α e Ω (Ap 1,8s.) stanno a indicare la prima e l'ultima di tutte le lettere, per quanto Clemente Alessandrino ritenga che indichino unicamente la serie delle vocali. Data l'importanza del numero sette in questo che è il più mistico dei libri neotestamentari può darsi che fosse nel giusto.

Le sette vocali vennero spesso equiparate alle sette sfere dei pianeti. Ancora Clemente Alessandrino aggiunge che le vocali costituiscono i suoni dei pianeti, da cui l'espressione Α e Ω nell'*Apocalisse*. Quando Igino (*Fabulae* 277) attribuisce l'invenzione delle vocali alle Parche, si riferisce evidentemente al ruolo dei pianeti nella determinazione astrologica del destino dei singoli individui. [Vedi *ASTROLOGIA* , vol. 1].

Rispetto alle vocali, le consonanti svolgono un ruolo considerevolmente inferiore riguardo alla magia e al misticismo. Se le sette vocali dell'alfabeto greco corrispondono ai sette pianeti, forse le diciassette consonanti potevano rappresentare i dodici segni dello zodiaco più i cinque elementi. I nomi di questi ultimi, ΑΗΡ («aria»), ΥΔΩΡ («acqua»), ΠΥΡ («fuoco»), ΑΙΘΗΡ («etere») e ΓΗ («terra»), si componevano esattamente di cinque consonanti (ΓΔΘΠΡ) e cinque vocali (ΑΗΙΥΩ).

Le ventiquattro lettere dell'alfabeto greco si associavano a coppie ai dodici segni dello zodiaco (Ariete: ΑΝ; Toro: ΒΞ; Gemelli: ΓΟ, e così via). Queste coppie venivano poi lette come numerali, formando la base di complessi calcoli aritmetici e geometrici che servivano a formulare gli oroscopi.

Sillabari. Sulle pareti di una tomba etrusca arcaica è stata rinvenuta un'iscrizione (IG XIV 2420) che contiene un elenco di lettere dell'alfabeto greco, sotto alle quali si trovano sillabe composte da una consonante e una vocale: ΜΑ, ΜΙ, ΜΕ, ΜΥ, ΝΑ, ecc. (in etrusco manca la Ο). Alcuni hanno visto in ciò un ricordo di sillabari eneolitici dell'Egeo (per esempio la scrittura lineare A e B), anch'essi del tipo vocale più consonante; altri considerano l'iscrizione un incantesimo magico. Papiri magici egizi di epoca ellenistica e romana (per esempio il papiro di Leida Υ) impiegano sillabari per fabbricare incantesimi: Α, ΒΑ, ΓΑ, ecc.; Ε, ΒΕ, ΓΕ, ecc. Marcello Empirico (10,70) raccomanda l'uso di un sillabario del genere (ΨΑ, ΨΕ, ecc.) per arginare un'emorragia. L'impiego dei sillabari (eredità dell'Egeo?) nella magia può avere origine etrusca, e profughi etruschi dopo la conquista romana possono aver introdotto quest'uso in Egitto. (Si veda il libro etrusco di riti – forse di formule magiche? – rinvenuto sulle bende della celebre mummia di Zagabria).

L'alfabeto nel suo insieme. Il numero di lettere che compongono l'alfabeto era generalmente ritenuto significativo. I primi scrittori cristiani, seguendo un modello derivato dal Giudaismo, vedevano nelle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico i rappresentanti delle ventidue creazioni di Dio, dei ventidue libri dell'Antico Testamento, delle ventidue virtù di Cristo, e dei ventiduemila buoi di Salomone (1 Re 8,63; si veda anche 1 Cr 18,5 per i ventiduemila Aramei uccisi da Davide). Le ventiquattro lettere dell'alfabeto greco corrispondono alle ventiquattro ore del dì e della notte, che a loro volta rappresentano il doppio dei mesi in un anno. Gli eruditi alessandrini divisero l'*Iliade* e l'*Odissea* in ventiquattro libri ciascuna, ognuno rappresentato da una lettera greca. Il tentativo di collegare quest'uso al simbolismo solare può sembrare azzardato, ma si ponga mente alla mandria di trecentocinquanta bovini di Helios, il dio del sole (*Odissea* 12,127-130). Alessandro di Afrodisia nel suo commento ad Aristotele suggerisce che le ventiquattro lettere esprimono la somma dei dodici segni dello zodiaco, più le otto sfere (i sette pianeti e la Terra) e i quattro elementi (escludendo l'etere).

Lo stretto legame tra alfabeto e cosmo è illustrato come meglio non si potrebbe dall'ambito semantico del termine greco *stoicheion*, che significa simultanea-

mente «elemento, suono, lettera dell'alfabeto; segno astrologico; proposizione geometrica; numero». L'equivalente latino, *elementum*, deriva forse dai nomi delle lettere L, M, N più il suffisso *-tum*. A ogni realtà corrispondeva un nome e un numero, di modo che l'universo era costituito tanto di lettere quanto di elementi fisici. L'alfabeto conteneva tutte le lettere necessarie a scrivere e pronunciare tutti i nomi, noti o ignoti, di tutte le divinità dell'universo, riuscendo in tal modo a detenere potere su di esse. [Vedi *NOME*, vol. 1].

Dal momento che l'alfabeto era dotato di un tale enorme potere, si poteva ritenere che le sue prime e ultime lettere lo contenessero, incorporandolo in sé. Il termine ebraico אות (*'ot*) significa allo stesso tempo «segno, pegno, prodigio divino» e «lettera dell'alfabeto»; ed è significativo che inizi con alef, la prima lettera dell'alfabeto, e termini con taw, l'ultima. L'alfabeto finì pertanto con il rappresentare l'intero universo, e *'ot* passò a significare «nome di Dio» o semplicemente «Dio». Un papiro magico (papiro di Leida 5) parla di ΑΩΘ, «di fronte a cui ogni dio si getta a terra e ogni *daimon* striscia». ΑΩΘ trascrive אות, e comprende la prima e l'ultima lettera tanto dell'alfabeto ebraico quanto di quello greco (Α/א; Ω/ת). L'affermazione di *Apocalisse* 1,8; 21,6 e 22,13, «io sono l'alfa e l'omega, il principio e la fine», va probabilmente letta sotto questa luce.

Gematria o numerologia. Il termine *gematria*, usato per alludere al significato numerico delle lettere, deriva dall'ebraico *gemaṭriyyah, gimaṭriyyah*, che viene dal greco *geometria* («geometria»), il che riflette l'origine di questa disciplina occulta. Pur essendovi paralleli cuneiformi, l'impiego della scrittura alfabetica per indicare i numerali è in origine pratica greca. L'alfabeto epicorio arcaico di Mileto conosceva ventisette lettere: le ventiquattro del greco classico più digamma o vau (ϛ, che rappresenta /w/), coppa (ϙ, che rappresenta /q/) e sampi (ϡ o ͳ, che rappresenta /ts/). Il totale si prestava a essere impiegato come sistema numerico, con Α-Θ che stavano per 1-9, Ι-ϙ per 10-90, e Ρ-ϡ per 100-900. Gli altri numeri venivano espressi seguendo il principio dell'addizione: ΙΑ = 11; ΙΒ = 12; ΡΝΖ = 100 + 50 + 7 = 157; 1.000 = ͵Α; 2.000 = ͵Β, ecc. (i segni che precedono le lettere sono aggiunte seriori). Il sistema di Mileto divenne dominante in epoca ellenistica, e fu applicato all'ebraico, al copto e all'arabo, anche se si rivelò meno confacente, dal momento che i rispettivi alfabeti non comprendevano esattamente ventisette lettere.

Mediante questo principio di addizione si potevano leggere nomi e parole come se fossero composti da numeri. I pitagorici ipotizzavano che ogni uomo, animale, pianta e città possedesse un numero mistico (*psephos*, plurale *psephoi*), che determinava il corso della rispettiva esistenza. Di qui a identificare lo *psephos* con la somma dai numeri-lettera del nome o della parola il passo era breve. In epoca ellenistica questo sistema di aritmomanzia ebbe rapida diffusione, e finì con lo svolgere un ruolo di primo piano nella pratica religiosa egizia ed ebraica, e più tardi nel Cristianesimo e nell'Islamismo.

Gli *psephoi* si rivelarono importanti tanto per la vita religiosa quanto per quella secolare. Gli *Oracoli sibillini* (8,148) predissero che Roma sarebbe durata 948 anni, cifra che risulta identica allo *psephos* di ΡΩΜΗ. Il grande *aion* gnostico Abraxas deve forse la forma esatta del suo nome al proprio *psephos*: 365. Nel II e nel III secolo d.C., i Romani identificarono Mithra, dio persiano della luce, con il loro Sol Invictus (Sole Invitto), divinità patrona dell'esercito. A questo sincretismo contribuì certo lo *psephos* di ΜΕΙΘΡΑΣ = 365.

Anche frammenti di parole venivano aggiunti al computo e considerati significativi. Apione credeva che le prime due lettere dell'*Iliade*, ΜΗ (ΝΙΝ) = 48, rappresentassero la somma dei quarantotto libri dell'*Iliade* e dell'*Odissea* insieme. Lo gnostico Valentino vedeva nelle prime due lettere del nome di Gesù, ΙΗ (ΣΟΥΣ) = 18, un riflesso dei diciotto *aiones*. La *Lettera di Barnaba* (9,8) glossa i 318 servi di Abramo (Gn 14,14) come il digramma ΙΗ = 18 di ΙΗΣΟΥΣ più Τ (la Croce) = 300.

La denominazione *isopsephoi*, a indicare due o più parole aventi lo stesso valore numerologico, divenne centrale nella pratica della gematria. Si credeva che, se gli *psephoi* di due parole erano uguali, le parole stesse dovevano avere significato affine. Un *isopsephos* bizantino molto amato era ΘΕΟΣ («Dio») = ΑΓΑΘΟΣ («buono») = ΑΓΙΟΣ («santo») = 284. Svetonio riporta un *isopsephos* romano di carattere politico, ΝΕΡΩΝ = 1.005 = ΙΔΙΑΝ ΜΗΤΕΡΑ ΑΠΕΚΤΕΙΝΕ («uccise sua madre»), riferito all'imperatore matricida Nerone. Un *isopsephos* osceno era quello fornito dal poeta omosessuale Stratone (II secolo d.C.): ΠΡΩΚΤΟΣ («ano») = 1.570 = ΧΡΥΣΟΣ («oro»).

Per produrre sempre più *isopsephoi* gli aritmomanti ebrei introdussero nuove variazioni. Una di esse attribuisce a ogni lettera la somma del valore (secondo il sistema di Mileto) delle lettere che ne costituiscono il nome (per esempio אלפ = 80 + 30 + 1 = 111). Un'altra parte dall'equivalenza א-ט = 1-9, י-צ = 1-9 e ק-ת = 1-4, per concludere che יהוה (Jahvè) = טוב (*ṭob*, «buono») = 17.

Nessun mistero numerologico ha mai rivestito maggiore fascino del «numero della bestia» del filone apocalittico cristiano. L'*Apocalisse* (13,18) esorta: «chi ha intelligenza calcoli [*psephisato*] il numero della bestia: essa rappresenta un nome d'uomo [*arithmos... anthro-*

pou]». Ciò può indicare solo che il numero in questione, 666 (616 e 646 sono varianti manoscritte), è lo *psephos* del nome di un uomo. *Apocalisse* 17,9 spiega che la bestia è Roma (7 teste = 7 colli), di modo che l'uomo dovrà essere un imperatore. ΓΑΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡ (Gaius Caesar «Caligula», l'imperatore Caligola, 37-41 d.C.) si adatta perfettamente a 616; ma per 666 c'è più di un candidato. Il nome di Nerone in greco (ΝΕΡΩΝ ΚΑΙΣΑΡ = Nero Caesar, 54-68), erroneamente trasposto in ebraico come נרקסר ammonta a 666 («Caesar», dovrebbe essere קיסר). Tito (ΤΕΙΤΟΣ) prese Gerusalemme nel 70 d.C. e distrusse il Tempio: identificandolo con un Titano si ottiene ΤΕΙΤΑΝ = 666. Marco Cocceio Nerva regnò tra il 96 e il 98 come primo dei cinque imperatori buoni, e pertanto sembra un candidato improbabile per «la bestia» – tranne per il fatto che venne considerato *Nero redivivus* –; ciononostante Μ. ΝΕΡΟΥΑ e Κ(ΑΙΣΑΡ) Κ(ΟΚΚΕΙΟΣ) ΝΕΡΟΥΑ sono entrambi eguali a 666. L'equivalenza ουλπιος (che sta per l'imperatore Marco Ulpio Traiano, regnante tra il 98 e il 117) = 666 va rifiutata, poiché dipende da un sigma minuscolo finale (ϛ) = 6, ma né -ϛ né ϛ = 6 sono valori attestati prima dell'alto Medioevo. L'autentica soluzione dell'enigma non è stata ancora scoperta, sebbene Μ. ΝΕΡΟΥΑ = *Nero redivivus* si adatti meglio delle altre ipotesi alla data di composizione tradizionale dell'*Apocalisse*.

Si noti che lo *psephos* di ΙΗΣΟΥΣ è 888 = 4 x 222; 666 = 3 x 222. A sua volta 222 = 2 x 111 (vedi alef = 111 sopra) e 3 + 4 = 7 (il tre, il quattro e specialmente il sette sono diffusissimi nell'*Apocalisse*). Dunque la somma degli *psephoi* di Cristo e dell'Anticristo, divisa per 222, è pari a 7.

La riflessione numerologica posteriore. Speculazioni numerologiche continuano ancora ai giorni nostri. [Vedi *NUMERI*]. Il complesso sistema numerologico dello gnostico Marco e altri impieghi occulti dell'alfabeto godettero di vasta risonanza nel Medio Evo, in specie tra gli Ebrei e i musulmani. L'Ebraismo medievale conobbe un'ampia fioritura della numerologia, e lo Hasidismo continuò a coltivarla sino ai giorni nostri. Anche nell'Islamismo medievale la numerologia svolse un ruolo rilevante, per esempio nell'opera *Haft Paykar* del poeta persiano Niẓāmī. Se usate come numeri le lettere arabe venivano sistemate secondo l'ordine tradizionale (arabo: *'abjad*) familiare dal greco e dall'ebraico, e il loro valore seguiva il sistema di Mileto (vedi figura 1). L'ordine abituale dell'alfabeto arabo si basa sui suoni e sulla forma delle lettere. Nell'Occidente cristiano si impiegava un sistema differente (A = 1, B = 2... Y = 25, Z = 26), ma la speculazione psefologica prosperò anche in quest'area. Il destino di Napoleone ne fu influenzato: ben prima di giungere al potere egli aveva scoperto che BONAPART(E) = 82 = BOURBON, e da ciò derivò la fiducia di potere un giorno governare la Francia.

Temurah, acronimi e acrostici. L'attribuzione di un significato alle lettere portò all'ideazione di cifrari alfabetici. Ne sono esempi la Temurah (con semplice sostituzione di cifre), gli acronimi e gli acrostici.

Una pratica largamente diffusa in area ebraica, nota come Temurah («scambio») si rinviene già nella Bibbia, ma fu sviluppata particolarmente dai seguaci della Qabbalah. Le lettere dell'alfabeto venivano rappresentate da altre lettere secondo uno schema predefinito. Il tipo *'Atbaš* (אתבש) sostituisce la prima lettera א con l'ultima ת, la seconda ב con la penultima ש, ecc. I risultati sono considerati significativi: esempi antichi e ben noti sono ששכ = ŠŠK, «oppresse», che dà בבל = BBL, «Babele» (Ger 25,26), e לב קמי = LB QMY, «cuore del mio nemico», che sta per כשדים = KSDYM, «Caldei» (Ger 51,1). La variante *'Albam* permuta la prima lettera con la dodicesima ל, la seconda ב con la tredicesima מ, ecc. I tipi *Ziruf* o *Gilgul* comportano anagrammi di singoli termini; per esempio si conoscevano dodici possibili permutazioni (*haviyyot*) di יהוה, il *tetragrammaton* YHWH.

Un acronimo è una parola formata da lettere ciascuna delle quali è l'iniziale di un'altra parola; le parole rappresentate dall'acronimo di solito costituiscono un titolo o una frase. In epoca ellenistica gli Alessandrini ritenevano che la designazione dei cinque quartieri della loro città A, B, G, D, E (ossia A, B, C, D, E, ovvero 1, 2, 3, 4, 5) rappresentasse la frase ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΓΕΝΟΣ ΔΙΟΣ ΕΚΤΙΣΕΝ («Alessandro, re, [della stirpe di] Zeus, [la] fondò»). Gli Ebrei scorgevano nel soprannome del loro grande liberatore Yehudah ha-Makkabi (Giuda Maccabeo, dall'aramaico *makkabā*, «martello», come in «Carlo Martello») – trascritto MKBY – un acronimo della frase di *Esodo* 15,11 «Mi Kamokah Baelim, Yahveh?» («Chi è come te fra gli dei, Signore?»). L'acronimo più famoso è il termine greco ΙΧΘΥΣ («pesce»), che sta per ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ («Gesù Cristo, figlio di Dio, Salvatore»). Questo significato di ΙΧΘΥΣ è probabilmente secondario, e si riferisce in origine a un'idea contenuta in *Matteo* 4,19: «Io vi farò pescatori di uomini».

Un acrostico fa iniziare ogni riga o verso di una poesia con le lettere dell'alfabeto nel loro ordine sequenziale. Gli esempi più antichi risalgono a *Geremia* 1-4, ma poesie in forma di acrostico si rinvengono in altre parti della Bibbia e sono frequenti in scritti ebraici e cristiani per tutta la tarda antichità e il Medioevo.

La speculazione islamica sulle lettere. Spesso versi del Corano sono preceduti da lettere che non trovano spiegazione (per esempio 'alif, lām, mīm, prima della sura 2), un fenomeno che è stato naturalmente oggetto di approfondite speculazioni e a cui è stato sovente attribuito valore mistico. Le sette lettere che mancano dalla sura 1 sono dotate di particolare sacertà e sono collegate ai sette più importanti nomi di Dio, ai sette angeli, ai sette re dei *jinn*, ai sette giorni della settimana e ai sette pianeti. Shanawānī notò che tanto la Bibbia quanto il Corano iniziano con la lettera *B*. Un testo mistico sufi del XIII secolo ritiene che tutti i segreti di Dio siano celati nel Corano, il cui significato complessivo è contenuto in questa lettera, *bā'* = ب (B), in particolare nel punto a essa sottoscritto.

Il propagarsi dell'Islam contribuì alla diffusione di queste speculazioni, particolarmente in Persia e in Turchia. Faḍl Allāh di Astarābād (sul finire del XIV secolo), fondatore della setta Ḥurūfī (da *ḥurūf*, plurale di *ḥarf*, «lettera dell'alfabeto»), insegnava che Dio si rivela al mondo tramite le trentadue lettere dell'alfabeto persiano, la cui totalità – e il relativo valore numerico – è Dio stesso manifesto. L'ordine derviscio dominante nella Turchia ottomana, noto come Bektāshiyyah, adottò la mistica delle lettere Ḥurūfī come principio fondamentale. Nel XIX secolo i fondatori della fede Bahā'ī attribuirono notevole importanza alla mistica dell'alfabeto e alla numerologia.

L'importanza dell'alfabeto in relazione alla mistica e alle scienze occulte può essersi indebolita in tempi recenti, ma il suo legame con la religione rimane assai stretto. I vescovi cattolici tracciano ancora l'alfabeto sul pavimento delle chiese nel corso dei riti di consacrazione, mentre Ebrei e musulmani adornano i propri templi di passi delle rispettive sacre Scritture. Fino a epoca recente tutte le popolazioni musulmane non arabe impiegavano l'alfabeto arabo per la propria lingua, senza curarsi di quanto poco potesse essere adatto dal punto di vista fonetico. Del pari gli Ebrei europei scrivevano lo yiddish, che è un dialetto tedesco, e il ladino spagnolo, in caratteri ebraici. I popoli slavi impiegano lettere latine là dove ha preso radici il Cristianesimo cattolico, ma impiegano il cirillico, che deriva dalla scrittura greca bizantina, nelle aree dove ha trionfato la Chiesa Ortodossa. I Croati cattolici scrivono il serbocroato in alfabeto latino, i Serbi ortodossi in cirillico, e i musulmani bosniaci un tempo usavano la scrittura araba. Anche in quest'epoca di secolarizzazione l'associazione della scrittura alla religione è ancora un fatto evidente.

BIBLIOGRAFIA

Si deve considerare conclusivo sulle relazioni dell'alfabeto con la magia e il misticismo lo studio di F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin 1922, Leipzig 1975. Ogni aspetto della questione vi è discusso in modo esteso e razionale. In aggiunta a un *corpus* di *abecedaria* («Corpus der ABC-Denkmäler») Dornseiff fornisce una sezione di «Aggiunte e Correzioni» ricca di informazioni affascinanti. Il volume di Dornseiff serve da base alla maggior parte delle opere che si occupano di questo argomento.

Si dovrebbe consultare anche, per il modo in cui tratta generalmente la materia, A. Bertholet, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, Berlin 1949.

L'origine della scrittura nel Vicino Oriente antico è trattata da Denise Schmandt-Besserat, *The Earliest Precursor of Writing*, in «Scientific American», 238 (1978), pp. 50-59, nonché *Reckoning before Writing*, in «Archaeology», 32 (1979), pp. 22-31.

Un lucido resoconto del sistema alfanumerico di Mileto è rinvenibile nell'impareggiabile opera di H. Weir Smyth, *A Greek Grammar for schools and colleges*, New York 1916, ed. riv. Cambridge/Mass. 1956. Specialmente importanti le pp. 102ss. e 347s. Un vasto tentativo di rintracciare ovunque *psephoi* e *isopsephoi* nel testo greco del Nuovo Testamento, valendosi anziché del sistema di Mileto di quello per cui A = 1, B = 2, ... Ω = 24, si trova in P. Friesenhahn, *Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament*, Leipzig-Berlin 1935, rist. Amsterdam 1970. Pecca talvolta di eccessivo entusiasmo. Una competente esplorazione del simbolismo numerico in epoca medievale, ivi compresa la gematria, è offerta da V.F. Hopper, *Medieval Number Symbolism*, New York 1938. Un esempio di letteratura popolare corrente sulla numerologia è M. Gardner, *The Incredible Dr. Matrix*, New York 1976 (trad. it. *L'incredibile dott. Matrix*, Bologna 1982), che non manca di interesse, ma al contrario di molte opere sullo stesso argomento che reiterano ipotesi selvagge con appassionata convinzione, non si prende troppo sul serio.

Per determinati aspetti dell'alfabeto nell'Ebraismo e nell'Islamismo si vedano gli articoli di G. Scholem, *Gematria*, e di S. Abba Horodezky, *Alphabet, Hebrew, in Midrash, Talmud and Kabbalah*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971-1972; nonché quello di G. Weil, *Abdjad*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed. Leiden 1960-. I primi due sono specialmente ricchi di informazioni. Queste enciclopedie sono particolarmente preziose per il lettore anglofono, dal momento che la letteratura seria sugli usi religiosi e occulti dell'alfabeto è scarsa in questa lingua. L'impiego della mistica delle lettere e dei numeri nel Medioevo islamico è illustrato nell'analisi del poema *Haft Paykar* del poeta persiano Niẓāmī compiuta da G. Krotkoff, *Colour and Number in the* Haft Paykar, in *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto 1984.

JON CHRISTIAN BILLIGMEIER

ALIMENTAZIONE. Storici della religione e antropologi culturali si trovano di fronte ad un compito straordinariamente difficile quando tentano di analizzare i costumi alimentari su base mondiale. Ciò avviene perché le leggi alimentari, i tabu relativi al cibo e gli ambienti religiosi e sociali che li hanno modellati sono tanto vari quanto la stessa specie umana.

Anche se non vi sono abitudini o tabu alimentari universali, essi sono parte della vita quotidiana di ogni società. [Vedi *TABU*, vol. 1]. Sia le società senza scrittura sia quelle altamente progredite hanno imposto delle restrizioni a proposito di ciò che i loro membri possono o non possono mangiare e sulle circostanze nelle quali certi tipi di nutrimento possono essere assunti. Cibi che sono scelti in questo modo vengono a rivestire un significato simbolico che altrimenti non possederebbero. In molti casi, le osservanze religiose sono a tal punto parte integrante della vita quotidiana che non possono essere distinte dalle convenienze puramente sociali.

Tabu alimentari. Molti caratteri rilevanti delle credenze religiose di un gruppo vengono poste maggiormente a fuoco quando si studiano particolari tabu alimentari.

Ebraismo. La religione ebraica ha un corpo di leggi alimentari ben definito e stabilito da lungo tempo. La maggior parte si trova nel Pentateuco, in *Levitico*, *Deuteronomio*, *Genesi* ed *Esodo*. Altre provengono da insegnamenti rabbinici che per un certo periodo di tempo acquistarono la forza di legge religiosa.

Quando gli Ebrei furono definitivamente esiliati dalla Palestina dai Romani nel I secolo d.C., la loro identità fu immediatamente posta a repentaglio. Fu dunque del tutto inevitabile che gli Ebrei rispondessero a questo pericolo irrigidendo l'interpretazione delle loro leggi alimentari distintive. Fu a questo punto della loro storia che il macello rituale di animali divenne obbligatorio; la carne degli animali doveva essere prima macerata e poi salata per eliminare tutto il sangue rimasto, poiché il sangue era un simbolo della vita, e la vita apparteneva a Dio.

I prodotti della carne e del latte furono distinti, sia nel modo di prepararli che di mangiarli. Il Giudaismo rabbinico stabilì che questi due tipi di cibo fossero preparati e mangiati con un set di utensili interamente separati. Per assicurarsi che anche il vino fosse kosher, esso doveva essere fatto da Ebrei. Non vi erano restrizioni sulla frutta e sulla verdura.

Specificamente, le leggi alimentari ebraiche, tra molte altre cose, permettono di mangiare pesce che ha sia spine sia squame. Possono anche essere consumati animali che ruminano e hanno la pianta delle zampe divisa in due da una fenditura. Il maiale è escluso dalle diete ebraiche perché esso ha questo tipo di zampa, ma non è un ruminante.

Nello sforzo di difendere queste proibizioni della carne di porco su basi razionali, grande importanza è stata attribuita all'igiene e al ben noto pericolo di contrarre la trichinosi dal maiale mal cucinato. Ciò che sembra trascurarsi o ignorarsi è il fatto che le malattie derivanti da parassiti non furono identificate fino al XIX secolo e le leggi alimentari hanno fatto parte come nucleo omogeneo delle osservanze ebraiche per più di due millenni. L'evitare ritualmente certi cibi può talvolta, naturalmente, essere benefico per la salute. Ma benefici accidentali non spiegano l'esistenza dei tabu in sé. In più, se l'igiene e la salute fossero in effetti la ragion d'essere delle leggi alimentari ebraiche, perché cibi perfettamente sani cadono nella categoria degli alimenti proibiti?

Per molti Ebrei osservanti, non c'è bisogno di alcuna giustificazione razionale per le proprie leggi alimentari. Il semplice fatto che Jahvè abbia stabilito ciò è una ragione totalmente sufficiente a se stessa.

Si dovrebbe osservare che i seguaci dell'Ebraismo riformato (un movimento religioso che incominciò agli inizi del XIX secolo) hanno abbandonato molte pratiche ebraiche tradizionali, inclusa l'osservanza delle leggi alimentari. Dichiarando che la fede religiosa e la morale sono i soli criteri dell'Ebraismo autentico, essi hanno eliminato le leggi alimentari in quanto anacronistiche.

Gli Ebrei hasidici, d'altra parte, hanno adottato leggi alimentari che in molti aspetti sono più restrittive di quelle osservate dagli Ebrei ortodossi. Facendo ciò, essi confermano con ulteriore evidenza che i costumi alimentari servono a distinguere e separare anche i membri dello stesso gruppo religioso. Le abitudini alimentari hasidiche simboleggiano così qualcosa di più che la semplice ebraicità. Esse richiamano l'attenzione sullo speciale carattere degli Ebrei hasidici, ovvero «i pii».

Anche la nozione di puro e impuro è fondamentale per le leggi alimentari ebraiche. Prima di avvicinarsi all'altare per compiere i sacrifici del tempio, i sacerdoti si purificavano per mezzo di abluzioni rituali ed erano spesso i soli cui era permesso di consumare le offerte sacrificali.

La purezza basata sulle regole alimentari li poneva a parte; ciò creò anche delle classi tra altri segmenti della comunità ebraica che includevano i Leviti, i Nazariti e i soldati.

Islamismo. Le leggi alimentari islamiche, come codificate nel Corano, riflettono chiaramente molti elementi della legge mosaica. Ai musulmani è proibito, per esempio, di cibarsi di sangue e di mangiare maiale. Essi non possono consumare cibo che sia stato offerto

a idoli o carne di animali che siano stati trovati morti. Gli animali devono essere macellati secondo un rituale che richiede il taglio della trachea, della carotide e dell'esofago; mentre osserva questi doveri, il macellatore invoca il nome di Dio. Nessun musulmano può assumere bevande alcoliche, ma rimane libero da peccato se è costretto a mangiare cibi proibiti. Sebbene le leggi alimentari islamiche valgano per tutti i musulmani, esse non distinguono classi sociali, come fanno le norme in certe altre religioni.

Induismo. Per una discussione dei tabu legati al cibo, il sistema delle caste dell'India offre il migliore esempio della relazione tra i costumi alimentari e i sistemi sociali. In India ci sono così tante norme relative alla contaminazione e alla purezza che ogni ricerca di coerenza deve essere inclusa in un'indagine completa della vita sociale, economica e religiosa indiana. Il cibo in relazione alla contaminazione deve essere considerato rispetto alla sua produzione, preparazione e assunzione; tutto gioca un ruolo importante nel proteggere i confini del sistema di casta.

Uno dei più importanti elementi del rituale induista è il burro raffinato, semifluido. Durante una cerimonia di nozze, per esempio, i protagonisti – sposa, sposo, sacerdoti – sono di fronte ad un fuoco rituale che è periodicamente alimentato da burro versato sulle fiamme. Il burro, come simbolo di purezza, è usato anche dagli induisti per bagnare le statue religiose.

Il cibo preparato con burro semifluido è riservato alla classe superiore, i brahmani. Il cibo non deve essere assaggiato dal cuoco a causa del pericolo di toccare le labbra con le dita, facendo così perdere la sua condizione di purezza. La saliva, anche la propria, è estremamente contaminante.

Cristianesimo. Quandoq ci rivolgiamo alla cultura cristiana, una delle caratteristiche più suggestive delle leggi alimentari è la loro virtuale inesistenza. Questo fatto curioso ci induce a un breve esame della storia del Cristianesimo primitivo. Poiché i primi discepoli di Gesù erano Ebrei osservanti, essi rispettavano le leggi alimentari mosaiche. Ma quando Paolo incominciò la sua missione fra i gentili, furono aperte nuove frontiere etniche. L'universalismo del Cristianesimo lo privò di identità culturale e ciò a sua volta non lasciò nessuna singola struttura culturale di riferimento per dare forma a leggi alimentari, come era stato il caso dell'Ebraismo e di altre religioni. Marco attribuisce a Gesù le seguenti parole: «Nulla di ciò che viene all'uomo dal di fuori può contaminarlo» (Mc 7,15). Marco poi continua a ribadire lo stesso concetto quando sottolinea come Gesù affermasse che tutti i cibi sono puri. Questo sembra anche essere il significato della visione di Pietro a proposito dell'uccidere e mangiare animali impuri (At 10,9-16). Mentre è vero che certe restrizioni sul cibo furono riaffermate negli *Atti degli Apostoli* (15,20), molti esegeti sostengono che l'affermazione non era nulla più che un desiderio di evitare di scandalizzare i giudeo-cristiani. Con l'eccezione del rito copto, tutte le leggi alimentari cristiane praticamente si estinsero alla fine del II secolo. Nella Chiesa cattolica l'astensione dalla carne di venerdì non fu nulla più che una legge disciplinare.

La ricerca moderna. Nel tentativo di estrarre un senso dallo sconcertante apparato di costumi alimentari che è stato documentato sia nelle società antiche sia in quelle moderne in tutti i momenti del loro sviluppo, gli studiosi hanno percorso molte strade differenti, allo scopo di scoprire elementi comuni che giustificassero l'organizzazione dei costumi alimentari in categorie intellegibili capaci di essere discusse come unità distinte.

Un'indagine delle abitudini alimentari, tuttavia, può rivelare che molti tabu non sembrano essere razionali. C'è, di sicuro, una ragione per ogni particolare tabu, ma il motivo ha spesso poco o nulla a che fare con considerazioni intellettuali. In ogni indagine di questo genere, è importante che non si presuma di applicare allo stesso modo le conclusioni raggiunte a tutti i popoli in circostanze simili, poiché le abitudini alimentari coinvolgono molti fattori che entrano in gioco in certe società, ma non in altre.

Molti antropologi ritengono che l'identità sociale sia un fattore potente nel preservare le leggi alimentari di una data società. Tali costumi distinguono i popoli; alimentano l'unità del gruppo, proteggono la sua identità. Mentre ciò è vero in certi casi, la domanda più difficile resta: il desiderio di rimanere separati e distinti, specialmente nel caso di un gruppo minoritario che deve lottare per opporsi all'assimilazione in un gruppo più grande, è una spiegazione adeguata dell'esistenza dei tabu alimentari? O il desiderio di mantenere la propria identità è semplicemente un motivo potente per osservare abitudini che hanno origini più antiche? O forse il preservare l'identità di un gruppo è solo un sottoprodotto di tale osservanza? Queste e altre domande simili attendono ancora risposte definitive.

In *Purity and Danger* (1966), Mary Douglas si concentra sulla contaminazione spirituale in una stimolante analisi dei tabu alimentari. Le religioni, dice, hanno interesse nel fornire ai loro aderenti un senso di identità. Ciò è compiuto attraverso attività simboliche che sono correlate a concreti aspetti del comportamento sociale. Tra i più fondamentali e importanti di questi c'è il mangiare – la produzione, la preparazione e la consumazione del cibo. La Douglas poi suggerisce che i tabu alimentari sono meglio compresi nel contesto della contaminazione spirituale.

Che un dato cibo possa avere una qualità di contaminazione spirituale indipendentemente dal contesto culturale non sembra basarsi su obiettivi dati di fatto. Ciò significa che la contaminazione spirituale non si può capire separatamente dal sistema di idee che, in effetti, crea un universo specifico per ogni società. La pulizia, in questo contesto, diventa un attributo di tutto ciò che contribuisce all'ordine di quell'universo. [Vedi *PURIFICAZIONE*, vol. 2]. La Douglas poi introduce la parola «sporco» per significare tutto ciò che è in contrasto con quell'ordine e le sue relazioni stabilite. Tutto ciò che disgrega quell'ordine crea caos; è spiritualmente contaminante e impuro. È «sporco» e perciò tabu. Quando questa ipotesi è applicata all'Ebraismo si vede che la legge di Mosè divide l'universo degli Ebrei in tre categorie di creature: quelle il cui ambiente naturale è la terra, il mare o il cielo (vedi Lv 12). Creature che non rispettano i requisiti previsti dalle loro rispettive categorie sono tabu.

Sebbene le linee generali di questa teoria siano facili da accettare, l'ipotesi dovrebbe essere verificata applicando le sue categorie a ogni elemento delle varie leggi alimentari. La teoria regge o cade in base alla validità della sua applicazione. Tabu specifici si adattano ai suoi modelli o sollecitano dubbi sulla sua legittimità.

Santità è un altro termine che assume grande importanza nel vocabolario della Douglas. Ella nota che ogni ingiunzione a osservare la legge mosaica è preceduta da un ordine di essere santo. Il significato originario della parola ebraica per «santità», un attributo di Jahvè, è «distinguere».

La benedizione di Dio, spiega la Douglas, crea e preserva un ordine, e ciò assicura che gli affari di una persona prospereranno. Se un uomo osserva la legge di Dio, è fedele ai suoi comandamenti, e osserva l'alleanza, i pericoli si allontanano e ne deriva prosperità. Quando la benedizione di Dio è ritirata, l'uomo è sottoposto a un anatema e regna la confusione. Un uomo deve alimentare di conseguenza la santità nella propria vita per diventare simile a Dio – intero, completo, perfetto.

La legge richiedeva che i sacerdoti del tempio fossero santi e raccomandassero ai fedeli di presentare offerte che fossero senza imperfezioni – agnelli, colombe, tortore o cereali. Le leggi alimentari danno così corpo alla nozione di santità designando persone, luoghi e cose come sacre, distinte, integre e senza imperfezione. Tutto ciò che non raggiunge pienamente la perfezione è difettivo e perciò impuro. È, nell'espressione della Douglas, «sporco». Poiché una consapevolezza delle imperfezioni implica una concomitante consapevolezza della perfezione e della purezza di Jahvè, le leggi alimentari servono come costanti richiami alla sua santità. Ogni pasto diventa un incontro indiretto con Dio.

Una delle implicazioni della teoria della Douglas è che ogni gruppo o società deve essere studiato separatamente. In primo luogo, si deve determinare come ogni gruppo abbia costituito il suo universo e secondo quali norme e principi. Una conferma della teoria dipenderebbe in questo modo dal grado e dal modo in cui costumi alimentari, lavoro, sesso e altre attività umane riflettono quell'universo.

Alcuni antropologi hanno collegato i tabu alimentari all'ecologia. Il loro argomento è estremamente persuasivo se applicato a tribù che vivono in regioni dove il cibo è scarso e la vita selvaggia è pericolosa. Per assicurare una scorta adeguata dei cibi che scarseggiano, le società di cacciatori-raccoglitori hanno caricato questi cibi di un significato simbolico che li distingue e ne restringe l'uso. Sebbene questa teoria possa essere applicata a certe società nomadi, ciò non si può fare per la grande maggioranza dei popoli e dei loro tabu alimentari.

La nozione di identità sociale è stata anche considerata come uno strumento per evitare la contaminazione rispetto ai propri «vicini pagani». Questa interpretazione fu ispirata da studi su gruppi minoritari timorosi di perdere la loro identità e su comunità religiose che vivevano in ambienti dove numerosi culti erano in gara l'uno con l'altro per un più ampio consenso. In tali situazioni, le osservanze religiose, incluse le pratiche alimentari, erano equivalenti a una pubblica confessione di fede.

Gli Ebrei si trovano proprio in questa categoria. Alcuni studiosi, di conseguenza, affermano che gli Ebrei considerano il porco impuro e da aborrire perché i maiali erano adorati dai loro «vicini pagani», gli Egizi e i Cananei. La storia, in realtà, conferma che gli Ebrei evitavano con convinzione certe pratiche dei Cananei, ma offre anche testimonianza del fatto che essi avevano una considerazione favorevole di altri rituali dei Cananei e apparentemente non nutrivano alcun scrupolo ad adottarli. Potrebbe darsi che gli Ebrei istintivamente si siano allontanati da alcune pratiche dei loro vicini e ne abbiano abbracciato altre, sulla base di un pensiero ebraico stabilito? Se così fosse, la tesi di Mary Douglas sarebbe rafforzata.

I tabu alimentari sono stati anche analizzati in termini psicologici. Autori che si avvicinano a questo oggetto di studio secondo questo indirizzo argomentano che il cibo è un simbolo di sessualità e identità perché l'atto del nutrire porta insieme il neonato e la madre al loro primo contatto intimo. Questo punto di vista sostiene che un bambino deriva da sua madre non solo la propria attitudine verso il cibo, ma anche, come diret-

ta conseguenza, atteggiamenti ulteriori, come quelli riguardanti denaro e ricchezza e la propensione o la riluttanza a spartire queste cose con altri. Si è data molta importanza alla relazione madre-bambino. È il più intimo di tutti i rapporti umani ed esiste in ogni società ad ogni stadio di sviluppo. Proprio per questa ragione esso non può spiegare l'immensa varietà e selettività dei tabu alimentari che è fiorita in ogni società da tempo immemorabile. È anche corretto domandarsi cosa è stato a modellare in primo luogo la visione del mondo della madre.

Claude Lévi-Strauss ha osservato le strutture del pensiero umano e le ha correlate alle strutture della società umana. Usando come modello l'analisi linguistica, egli ha affermato che cucinare del cibo si può considerare come un tipo di linguaggio, perché esprime pensieri e idee che possono essere chiaramente compresi da coloro che sono attenti a ciò che si sta «dicendo». Le categorie rappresentate nei tabu alimentari aiutano gli uomini a percepire i loro mondi nei termini di polarità che esistono nella struttura della mente. Così le categorie aiutano a mantenere tali dicotomie come natura/cultura e animale/uomo. Lévi-Strauss non trova necessario esaminare in grande dettaglio ogni tabu alimentare, si concentra invece sulla relazione fondamentale che egli sostiene esista tra i suoi elementi costituenti. Nel corso del tempo, ritiene, tutte le culture si troveranno ad avere strutture simili.

Due eminenti e influenti studiosi che sottolinearono l'importanza del lavoro sul campo durante la prima metà del XX secolo furono A.R. Radcliffe-Brown e Bronislaw Malinowski. Rappresentando ciò che è diventato noto come l'accostamento funzionale all'antropologia sociale, essi furono soprattutto interessati alle connessioni che pensavano legassero le varie istituzioni sociali l'una con l'altra. Per loro, il cibo svolge una funzione sociale e indica il posto di una persona nella sua comunità.

Radcliffe-Brown cita l'esempio degli abitanti delle isole Andamane, la cui più importante attività sociale è l'acquisizione di cibo. Per questo popolo, il cibo è anche lo strumento che unisce la loro società, preserva le loro tradizioni, e infonde nei giovani il sistema dei valori sociali. L'importanza sociale del cibo è comunicata a ragazzi e ragazze impressionabili attraverso riti di iniziazione e tabu alimentari che diventano meno restrittivi quando i bambini crescono. Questi bambini vengono così incorporati in una società con forti tradizioni alimentari che riflettono i valori sociali.

L'Africa offre ulteriore prova del ruolo funzionale del cibo in certe società. Nel Ghana, ad esempio, le donne del villaggio mangiano di solito con i bambini piuttosto che con i loro mariti. Nei casi in cui le doti siano sostanziose e le norme ereditarie ben definite, tuttavia, le donne di alto stato sociale tendono a mangiare con uomini di pari stato e a partecipare alla stessa cucina. Audrey I. Richards nota che anche la cottura della pappa d'avena può avere significato funzionale, poiché può essere un modo normale di esprimere la relazione corretta fra una donna e vari parenti di sesso maschile.

L'accostamento funzionale pone più enfasi sui significati sociali che sui significati religiosi delle regole alimentari. Gli scambi di cibo sono considerati come espressioni di relazioni sociali, allo stesso modo del trasferimento matrimoniale. Questo punto di vista funzionale è applicato non solo ai costumi alimentari, ma anche alla produzione e alla distribuzione di cibo.

Un altro modo di accostarsi ai costumi alimentari è stato offerto da A.E. Crawley. Come studioso di religioni e matrimoni primitivi, egli sviluppò un interesse speciale per la relazione tra costumi alimentari e sesso e riscontrò «pericoli spirituali» nelle relazioni sessuali. Il legame tra sesso e abitudini alimentari è esemplificato dai Lele di lingua bantu in Africa. Durante il periodo mestruale di una donna lele ella non può né cucinare per suo marito né attizzare i carboni del fuoco per paura che egli cada ammalato. Dopo un rapporto sessuale, la donna deve pulire suo marito e poi lavarsi prima di cucinare. Fare altrimenti metterebbe in pericolo la virilità di suo marito.

Tra i Bemba dell'Africa centrale, i bambini sono protetti dalla morte che potrebbe derivare, si crede, dal contatto con un fuoco di cucina contaminato da una persona che ha trascurato di compiere la purificazione rituale dopo un atto sessuale. Inoltre, una legge alimentare ebraica afferma: «Tu non devi bollire un capretto nel latte di sua madre». Anche questa ingiunzione ha condotto certi studiosi a sviluppare la relazione fra tabu alimentari e sesso. Come sopra ricordato, in alcune culture sembrano proprio apparire allusioni a tale relazione. È quasi come se, nella citazione sopra riportata, la legge stesse proibendo un incesto culinario.

Ci sono altri interessanti parallelismi tra sesso e costumi alimentari, ma una spiegazione veramente soddisfacente di questi ultimi richiederebbe l'inclusione di considerazioni socioculturali molto ampie.

Gli antropologi hanno anche studiato società a vari livelli di sviluppo sociale e tecnologico. L'analisi orizzontale serve a fini pratici, sebbene le categorie così create siano un po' arbitrarie e non riflettano sempre la complessità del mondo reale. Anche se è così, è stato proficuo comparare gruppi differenti allo stesso stadio relativo di sviluppo o studiare lo stesso gruppo in momenti successivi del proprio sviluppo. Alcune ricerche

hanno rivelato, per esempio, che le società di cacciatori-raccoglitori hanno molto in comune, sia che esse vivano in regioni desertiche, nell'Artico, in India o in Africa. Gli antropologi collocano tali nomadi al livello più basso della scala di complessità sociale. Si potrebbe pensare che queste piccole comunità instabili, che spesso conducono una vita precaria tra scarsità e pericolo, utilizzino al massimo tutto il cibo disponibile. Ma tali popoli hanno anche tabu alimentari che escludono o restringono l'uso di certi cibi. Gli Inuit dell'Alaska (Eschimesi), per esempio, tracciano una distinzione tra cibi terrestri e marini che ricorda le leggi alimentari ebraiche riguardanti i prodotti della carne e del latte. Gli Inuit hanno insegnato che queste costrizioni non possono essere violate impunemente, perché fare ciò vuol dire andare incontro alla sventura.

Un più alto stadio di sviluppo è raggiunto quando un gruppo fissa una residenza permanente in una regione sulla quale esercita diritti esclusivi. A questo stadio, i riti di iniziazione che introducono i bambini nelle comunità degli adulti diventano più elaborati e sono celebrati con banchetti e lo scambio di doni alimentari. L'acquisizione e la distribuzione del cibo diventa uno dei più saldi vincoli che uniscono queste comunità.

Quando un singolo o un gruppo inizia ad esercitare un controllo politico o economico su numerose comunità, la dignità o l'autorità suprema si evolvono. Durante questo stadio della storia di una comunità, il cibo è raccolto e conservato per essere consumato durante feste, celebrazioni religiose e periodi di carestia.

Per assicurare adeguate riserve di cibo, i capi ricorrono significativamente all'intimidazione, avvertendo che terribili conseguenze attendono coloro che violano i tabu alimentari. Un pescatore, ad esempio, potrebbe ben credere che il suo futuro benessere dipenda dal trasferire una parte della sua pesca tra le scorte in possesso della comunità.

Cibo e sacrificio. Vi è un ampio numero di studi sulle origini e il significato del sacrificio e sul ruolo che esso ha svolto nella storia umana. [Vedi *SACRIFICIO*, vol. 2]. Gli oggetti di sacrificio sono stati quasi tutto ciò che sembrasse adatto, soprattutto i primi frutti della terra. Le offerte di cereali erano comuni a molte culture perché erano l'elemento principale della dieta e pertanto simboli adatti ad esprimere la gratitudine dell'uomo nei confronti degli dei per la loro benevolenza. Non ci si deve sorprendere, perciò, che popoli di tutte le razze abbiano sentito il bisogno di offrire sacrifici alle loro rispettive divinità in quanto fornitrici di cibi essenziali per la vita.

Animali di tutti i tipi sono stati anche sacrificati secondo i riti indicati dalle specifiche culture. La corretta preparazione del sacrificio era spesso una parte integrante del rituale prescritto.

In un modo alquanto differente, tuttavia, il Cristianesimo ha perpetuato l'antica tradizione di celebrare il sacrificio. Il pasto eucaristico è costituito da pane e vino. Questi elementi commemorano l'Ultima Cena, che precedette la morte e resurrezione di Gesù. Nel contesto di un pasto pasquale, Gesù dichiarò che il pane e il vino erano il suo corpo e il suo sangue. Gesù disse: «Questo è il mio sangue, bevetene tutti». Queste parole erano in diretto contrasto con l'Antica Alleanza, che proibiva rigidamente l'assunzione di sangue. Un altro esempio di cibo usato nei rituali cristiani è il sale, che era posto sulla lingua di chi si accingeve ad essere battezzato per significare sapienza.

In alcune religioni era impensabile che gli dei potessero aver bisogno di offerte di cibo. Questo fondamentale dogma di fede era confermato attraverso l'arsione delle offerte. Poiché nulla eccetto la cenere rimaneva dopo che l'offerta era stata consumata dal fuoco, il sacrificio diventava invisibile e simbolico.

Questo rituale forse condusse al pasto sacrificale, durante il quale la comunità di culto consumava cibo in presenza della divinità. Ammettendo un uomo alla sua tavola, il dio si legava in una speciale relazione con la comunità. Il mangiare cibi sacrificati dai membri di un culto diverso era un indicibile abominio. Nelle religioni antiche la maggior parte delle funzioni ordinarie di culto venivano riassunte nel pasto sacrificale. Una parte del pasto significava l'unità, cosicché spezzare il pane insieme o spartire il sale divenne sinonimo di fraternità e alleanza. I pasti comuni vennero ad avere in tal modo una dimensione sia religiosa che umana.

Le offerte funerarie costituivano un'altra fondamentale categoria di sacrifici. Offrire cibo ai morti è una pratica molto antica seguita da un'enorme varietà di popoli anche nelle aree remote del mondo. La premura per il benessere dei morti si basa sulla credenza che l'anima abbia bisogno di nutrimento, finché non raggiunge il suo luogo finale di riposo. L'obbligo di fare tali offerte incombe specialmente sugli eredi del defunto, ma si estende anche ad altri parenti. Del cibo poteva essere lasciato sulla sommità di una tomba, riposto in contenitori sepolti nel terreno, o anche messo nelle bocche dei defunti. I Greci e i Romani facevano molte libazioni e usavano delle canne per portare vino dalla superficie della terra al terreno sottostante. Secondo una tradizione stabilita da lungo tempo, il cibo ha un ruolo chiave in quei riti di passaggio come nascita, matrimonio e iniziazione alla comunità degli adulti. L'identità e il ruolo di ogni membro della comunità è confermato da tali cerimonie, che per la loro stessa na-

tura uniscono al gruppo e contribuiscono alla sua continuità e conservazione.

Digiuno. Proprio come il pasto sacrificale esprime ringraziamento e unione con la divinità, così digiunare indica cose come pentimento, supplica e passaggio a un nuovo stato di vita. Una delle pratiche religiose più universali, il digiuno è anche in epoca moderna comunemente associato con l'ascetismo. [Vedi *DIGIUNO*, vol. 3]. È considerato da molte parti un mezzo per ottenere grazia. Gli sciamani digiunano per avere visioni. Per secoli i cattolici digiunarono durante il periodo penitenziale della Quaresima e in altri periodi più brevi durante l'anno liturgico.

Sotto l'influenza delle grandi religioni dell'India, l'astinenza diventò un modo di vita per molte persone e la totale astensione dalla carne una pratica altamente meritoria. La completa astensione dalle bevande fermentate è un dogma fondamentale di molte credenze religiose e viene applicato in molti casi a tutti gli adepti. in altri solo ai preti e ai religiosi.

Per i musulmani, digiunare durante il Ramaḍān è così importante che costituisce il quarto dei cinque pilastri dell'Islamismo. I musulmani non possono mangiare o bere dal sorgere del sole al tramonto durante l'intero mese del Ramaḍān. Si suppone che coloro che sono malati o stanno viaggiando digiunino un ugual numero di giorni in qualche altro periodo.

Miti sull'origine e il ruolo dei cibi. Gli antropologi sociali hanno anche raccolto abbondanti testimonianze di miti che, in modi talvolta differenti, danno conto delle origini di certi cibi, soprattutto tuberi e cereali, collegando la loro esistenza a divinità ancestrali conosciute nel loro insieme come *dema*. Per esempio, gli abitanti di Ceram, un'isola dell'arcipelago indonesiano, narrano la storia di una giovane ragazza semidivina il cui corpo produsse tuberi dopo che fu fatto a pezzi e arso. Si crede che questi tuberi contengano una sostanza divina che è trasmessa a coloro che li mangiano.

Una credenza tra gli Indiani Ojibwa dell'America settentrionale possiede una suggestiva rassomiglianza con ciò che si è appena menzionato. Il Grande Spirito, secondo gli Ojibwa, inviò sulla terra un essere celeste. Dopo aver combattuto con un indiano impoverito, l'ospite del cielo morì e fu seppellito. Il mais, un prodotto fondamentale nella dieta indiana, incominciò in seguito a crescere sul luogo della sua tomba. Per questa ragione gli Indiani venerano il granturco come un dono divino.

Nella mitologia di Tonga, Eel fu condannato a morte per aver causato la gravidanza di una vergine che alle Samoa divideva il luogo dove egli faceva il bagno. Gli abitanti del villaggio che piantarono la testa tagliata di Eel, come egli aveva richiesto, testimoniarono che l'albero di cocco apparve per la prima volta in quello stesso luogo. Un altro mito polinesiano afferma che l'albero del pane emerse dal luogo dove una donna aveva seppellito la testa di suo marito.

Variazioni su questo tema della morte che produce cibo si sono ritrovate in numerose mitologie. Alcune parlano di un bambino o di un uomo che acconsentì ad essere immolato cosicché il suo corpo potesse produrre piante alimentari di ogni sorta. In un filone simile, i Peruviani credono che una forza divina assicuri la crescita e la fertilità di tutte le piante alimentari. Per questa ragione essi usano steli di mais per dare forma ad effigi in onore della Madre del Granturco.

In molti di questi miti, la morte diventa una sorgente di nuova vita e dei cibi che alimentano la vita. Miti incentrati su divinità servono anche a stabilire una continuità tra il mondo primordiale e il mondo presente degli esseri umani.

Si crede pure che le morti di esseri divini crearono un bisogno di cibo. Un uomo può sia soddisfare un bisogno umano fondamentale, sia partecipare all'esistenza delle divinità, mangiando cibi procurati dalle divinità stesse.

Hsi Wang Mu, la Regina Madre cinese dell'Ovest, appare in miti che associano l'immortalità con certi cibi. Secondo credenze taoiste, Hsi Wang Mu è a capo di una regione fatata di donne, chiamata Hsi Hua. In questo regno c'è un giardino famoso per i suoi fiori rari e gli uccelli esotici, che produce *p'an t'ao*, la liscia pesca dell'immortalità. Durante la dinastia Ming, si racconta, un nocciolo di *p'an t'ao* fu scoperto tra il tesoro conquistato dai primi dominatori della dinastia Yüan. Dieci caratteri identificarono il nocciolo come proveniente dalla *p'an t'ao*, che Hsi Wang Mu aveva dato a un imperatore della dinastia Han circa quindici secoli prima.

L'*Epopea di Gilgamesh* descrive la famosa, inarrestabile ricerca dell'immortalità dell'eroe mesopotamico. Con l'aiuto di Utanapishtim egli riuscì ad individuare una pianta che si diceva impedisse la morte, ringiovanendo colui che ne avesse mangiato. Le speranze di Gilgamesh, tuttavia, furono distrutte quando un serpente rubò la preziosa pianta.

La pratica del cannibalismo, che potenzialmente è esistita, in un'epoca o in un'altra, in ogni parte del mondo, riguardava più comunemente specifici organi umani piuttosto che il cibarsi indiscriminatamente di carne umana. [Vedi *CANNIBALISMO*, vol. 2]. In molti casi, il cannibalismo era l'atto conclusivo di assassinii rituali o un elemento essenziale di stregoneria. (Quest'ultima pratica suggerisce un altro vasto campo di indagine: il ruolo del cibo nel contesto della magia). Coloro che consumavano la carne dei nemici trucidati

credevano comunemente che avrebbero potuto assorbire le qualità virili della loro vittima. Si sa che gli Aborigeni australiani si cibavano con i corpi dei parenti deceduti in segno di rispetto. Si dovrebbe notare, tuttavia, che, sebbene alcuni gruppi etnici strettamente imparentati praticassero talvolta il cannibalismo, altri lo consideravano un abominio.

Il cibo svolge un ruolo importante nei miti dell'aldilà. Nella mitologia greca, ad esempio, Ade tentò di indurre sua moglie Persefone a mangiare una melagrana, cosicché le fosse per sempre impossibile lasciare il suo regno. Egli non ebbe successo, ma poiché Persefone aveva mangiato un solo seme di melagrana fu destinata a vivere nel sottosuolo per una parte di ogni anno. Miti simili documentati in Nuova Caledonia, Nuova Guinea e altre regioni richiamano il conflitto tra Mot, il dio semitico dei morti e della sterilità, e il suo acerrimo avversario Baal, il dio delle fonti, del cielo e della fertilità.

Il senso del gusto sembra svolgere un ruolo relativamente minore in molti miti relativi al cibo, ma diventa una potente metafora religiosa durante la festa ebraica della Pasqua. Si mangiano erbe amare durante il pranzo di Seder per ricordare agli Ebrei che i loro antenati sopportarono «vite amare» mentre erano schiavi dei faraoni egiziani. Anche i *Salmi* dell'Antico Testamento usano questa metafora nel raccomandare: «gustate e vedete quanto è buono il Signore» (34,8) e poi nel sottolineare che le parole del Signore hanno il gusto e la dolcezza del miele (119,103).

Da tutto ciò che si è detto, un fatto si staglia in grande rilievo: il cibo nella vita religiosa è un soggetto di immense proporzioni. Lo studio del cibo nella sola India, ad esempio, metterebbe alla prova la resistenza di ogni normale studioso, poiché i costumi e i tabu alimentari in questo luogo sono inestricabilmente legati a nozioni di purezza e contaminazione, al sistema delle caste, alla religione, al sesso e anche all'economia. Anche le società tribali e le regioni dell'Asia orientale sono campi fertili che aspettano ulteriori indagini.

[Per una discussione della relazione tra l'assunzione di cibo e il simbolismo religioso, vedi *AGRICOLTURA*, vol. 1. Vedi anche voci su cibi specifici: *BEVANDE*, vol. 2; e *LIEVITO, PANE* e *SALE*].

BIBLIOGRAFIA

J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1961. Sui costumi alimentari nell'antica Roma.

J. Campbell, *The Masks of God*, I. *Primitive Mythology*, New York 1959 (trad. it. *Le maschere di dio*, I, *Introduzione alle mitologie primitive*, Milano 1962). In questa importante opera sono discussi i miti alimentari di piantatori e cacciatori.

K.C. Chang (cur.), *Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical Perspectives*, New Haven 1977. Indispensabile per penetrare nell'importante complessità dei costumi alimentari della Cina.

W. Darby, P. Ghalioungui e L. Grivetti, *Food. The Gift of Osiris*, I-II, London 1977. Contiene illustrazioni dell'antico Egitto ed elenchi di alimenti vari dell'epoca.

Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975). Uno studio eccellente di come i costumi alimentari rispecchiano la struttura ordinatrice di una società. La Douglas si occupa in egual misura della vita secolare e religiosa, sia dei primitivi sia dei moderni.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.). Il cap. 8 di questo classico tratta di *Vegetazione. Simboli e riti di rinnovamento*, e il cap. 9 de *L'agricoltura e i culti della fertilità*.

J. Goody, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge 1982. Inizia con una sintesi dei progressi fatti da antropologi e sociologi nei loro studi sui costumi alimentari. Paragona le differenze tra la cucina africana ed euroasiatica come riflessi delle differenti strutture sociali delle due areee continentali.

J.J. Kilgallen, *All Food Is Clean*, in «The Bible Today», 19 (1981), pp. 259-63. Una discussione dei testi del Nuovo Testamento che condussero all'abrograzione cristiana delle leggi alimentari mosaiche.

Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris 1955 (trad. it. *Tristi tropici*, Milano 1960).

Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I-IV, Paris 1964-1972 (trad. it. *Mitologica*, I-IV, Milano 1966-1974). Vedi particolarmente i voll. I, II e IV, rispettivamente: *Le cru et le cuit*, Paris 1964 (trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano 1966, 1980); *Du miel aux cendres*, Paris 1966 (trad. it. *Dal miele alle ceneri*, Milano 1970, 1982); e *L'homme nu*, Paris 1972 (trad. it. *L'uomo nudo*, Milano 1974). Lévi-Strauss offre complesse analisi di miti tribali, molti dei quali hanno a che fare con l'alimentazione.

O. Prakash, *Food and Drinks in Ancient India. From Earliest Times to c.1200 A.D.*, Delhi 1961. Contiene liste di alimenti di differenti epoche con delle note di commento sulle modalità di preparazione. Le fonti primarie sono citate in sanscrito.

Fr. Simoons, *Eat Not This Flesh. Food Avoidances in the Old World*, Madison/Wis. 1961 (trad. it. *Non mangerai di questa carne*, Milano 1991). Una trattazione divulgativa dell'argomento.

J. Soler, *Semiotics of Food in the Bible*, in R. Forster e O. Ranum (curr.), *Food and Drink in History*, Baltimore 1979, pp. 126-38. Una considerazione strutturalista delle leggi alimentari nella Bibbia ebraica. Un saggio chiaro e convincente simile a quello di Mary Douglas.

R. Tannahill, *Food in History*, New York 1973. Una trattazione divulgativa dell'argomento, utile tuttavia per la sua bibliografia.

JAMES E. LATHAM

ANAMNESI. Lo stretto legame tra la ricerca filosofica e il pensiero teologico e religioso permette di individuare un ampio ambito di significato attribuibile al termine *anamnesi* («ricordo»). Le teorie antropogoniche e cosmogoniche di ogni paese possono essere variamente interpretate come i ricordi di un gruppo organizzato in comunità riguardo alle proprie origini, nonché ai modi in cui l'universo è sorto, alla struttura del mondo esistente, e al ruolo che l'umanità è destinata a svolgere in esso. Racconti mitici di questo tipo si ritrovano ovunque vi siano gruppi sociali, insieme alle relative azioni rituali. Entrambe le forme di memoria sociale, il racconto e l'esecuzione drammatica che ricrea gli eventi dell'inizio dei tempi, possono essere interpretate come forme della mitologia del ricordo. Per poter imparare a usare il termine *anamnesi* applicato a questi atti commemorativi e ricreativi è indispensabile analizzare con attenzione le connotazioni del processo del ricordo nel sistema filosofico di Platone.

L'epistemologia della memoria secondo Platone e il suo fondamento teologico. La dottrina di Platone sulla natura dell'anima e sul legame di quest'ultima con il concetto di regno delle forme ideali, è strettamente legata alla nozione fondamentale di memoria. Il termine greco *anamnesis* acquista il senso specifico di «memoria» che gli è proprio nei dialoghi di Platone, individuandosi come quella particolare facoltà dell'anima che le consente di ricordare le cose vedute all'epoca in cui quest'ultima risiedeva nel regno delle forme eterne o Idee. Secondo le parole che Platone adopera per descrivere questa visione, si tratta del «ricordo delle cose viste un tempo dalla nostra anima, quando essa viaggiava in compagnia del divino» (*Fedro* 249c). Tuttavia, attraverso ripetute incarnazioni in nuovi corpi (metempsicosi, «migrazione delle anime», o piuttosto metensomatosi, «reincarnazione») l'anima scorda la maggior parte delle cose viste o contemplate nella sfera del divino, dal momento che i corpi mortali, con le loro imperfezioni e la bassezza dei loro desideri e delle passioni, ne ottundono la sensibilità. L'anima è pertanto costretta a legarsi alla natura o alle caratteristiche dei corpi sostanziati di materia e a prenderne sopra di sé una parte. Come Platone fa dire a Socrate nel *Fedone*, l'oblio ha inizio allorquando l'anima viene «incatenata al corpo attraverso il piacere e il dolore» (*Fedone* 83d).

In questo modo la conoscenza autentica delle cose che l'anima contempla in mezzo a incarnazioni o materializzazioni differenti in corpi successivi non va mai perduta. Essa è semplicemente nascosta ma ancora latente, e può venire riguadagnata, recuperata, riportata sul piano della consapevolezza. A questo punto può mettersi in luce la vera vocazione del filosofo, perché tramite un metodico incalzare di domande questi riesce a recuperare queste verità eterne che si trovano al di là della variegata esperienza sensoriale. L'anima dotata di intelligenza viene così condotta lontano dal mondo delle opinioni soggette alla differenza (*doxa*), e accede alla forma di conoscenza autentica (*noesis* o *episteme*), che si trova al di là del mondo empirico e che riguarda l'essenza stessa delle cose, che è eterna, indivisibile e pura, libera da nascita e declino, libera dal divenire e dalle contingenze spaziali e temporali che inficiano interamente la materia. Secondo l'opinione di Platone, il filosofo è dotato di particolari capacità che lo assistono nel corso della sua ricerca delle verità eterne. Come vedremo – sia detto per inciso – il dono di siffatte capacità implica specifiche condizioni sulle forme di reincarnazione che il filosofo assume, forme che lo pongono in una condizione totalmente a parte rispetto al resto dell'umanità. Egli può dunque rendere consapevoli gli altri della propria ascendenza divina, tramite il suo metodo consistente nel porre domande, la tecnica ostetrica (l'arte maieutica) cui fa riferimento Socrate nel *Teeteto*. Platone inizia il suo ragionamento partendo dall'analogia del funzionamento normale della nostra memoria, quando la mente è «pregna di» ovvero «travagliata da» un pensiero che si sforza di raggiungere la coscienza, ossia di «nascere». Il filosofo, come un buon ostetrico, porta i pensieri alla consapevolezza completa, senza mettere dentro la mente nulla che non vi fosse già presente. Pertanto noi non impariamo alcunché di nuovo su questo mondo a partire da ricerche che riguardino la materia così come essa esiste per il tramite del riflesso delle esperienze sensoriali, pervenendo a generalizzazioni (come in seguito avrebbe sostenuto Aristotele), ma piuttosto ci limitiamo a ricordare ciò che abbiamo sempre saputo.

Platone pone così l'umanità in una posizione intermedia tra la categoria degli dei onniscienti (dopotutto Zeus aveva ingoiato Metis, l'intelligenza personificata, come riferisce la teogonia di Esiodo, e come confermano diverse teogonie orfiche successive che avrebbero elaborato diversi mitologemi sulla natura degli dei) e quella degli animali, dotati di anima ma che non partecipano dell'intelligenza. In questo modo Platone risponde anche al dilemma logico posto per la prima volta dai sofisti, i quali avevano sostenuto che o noi conosciamo già ciò che stiamo cercando, e dunque non abbiamo bisogno di cercarlo, oppure ignoriamo ciò che ci sforziamo di raggiungere, e siamo pertanto destinati a un'ignoranza perpetua. Platone rifiuta l'*aut aut* cui l'umanità sarebbe condannata, costituito da un'ignoranza contrapposta alla conoscenza compiuta, chiamando in causa i gradi della conoscenza. Secondo il filosofo, il meccanismo dell'anamnesi diventa così la

pietra angolare delle due più importanti affermazioni avanzate nel dialogo *Fedone*. La prima è che l'umanità è in grado di conoscere l'essenza e la forma delle cose nella loro autentica realtà di origine divina, e che esistono essenze situate al di là delle cose contingenti del mondo dei sensi. L'altra è che esiste una sostanza indivisibile dell'anima che partecipa della sfera del divino, un'anima che discende da quella sfera per incarnarsi e che fa ritorno a tale regno divino dopo la morte.

Prima di entrare nel vivo della discussione a proposito del tipo di ragionamento impiegato da Platone per provare l'esistenza di questo eterno regno metafisico delle forme ovvero idee, non sarà inutile rammentarci dello scopo principale della sua impresa filosofica. Spesso si è sostenuto che scopo precipuo di Platone fosse stabilire uno schema di ragionamento abbastanza stringente da costituire il fondamento della conoscenza, una conoscenza da intendersi come giustificazione teorica della scienza. Tuttavia, come è stato messo in evidenza da Romano Guardini (1943) e altri, Platone non va in cerca di un'epistemologia idealista (o piuttosto realista) fine a se stessa. Al contrario, tutti i suoi sforzi tendono a delineare una realtà che vada al di là della conoscenza acquisibile tramite l'analisi delle forze materiali. Inoltre, la conoscenza cui egli aspira è anche una virtù, vale a dire la saggezza, il che implica la ricerca di una costituzione originale delle cose tale da trascenderne l'aspetto soggetto a variazioni e a mutamenti. Questa conoscenza che è saggezza, essendo consapevole della propria origine divina, ovvero di essere un modello di cui le rappresentazioni materiali non costituiscono che immagini riflesse, dovrebbe condurre in definitiva a una virtù che sia di fondamento all'etica dell'azione in questo mondo, ossia alla conoscenza della verità.

Ciò che a prima vista appare come un argomentare capzioso a proposito della realtà di generalizzazioni quali quelle che riguardano i valori o le virtù (giustizia, bontà, verità) che non sono tangibili in questo nostro mondo dei sensi, si rivela in definitiva come una guida all'azione per coloro che sono pervenuti alla visione delle forme eterne, in particolare a quella della virtù ultima, la saggezza, per il tramite dell'ispirazione divina. Secondo quanto Platone afferma nel *Menone*, le virtù non appartengono a quel tipo di conoscenza che si può insegnare (come presumevano i sofisti), ma costituiscono una conoscenza inerente all'anima, che si può recuperare tramite la memoria (questo è quanto implicano le conclusioni di *Menone* 98d-e). La conoscenza parte dall'esperienza, ma non deriva da essa, in particolare non la conoscenza che riguarda le virtù. Si tratta piuttosto, secondo Platone, di una conoscenza «che ci appartiene derivando dal nostro ambiente» (*oikeia episteme*: *Fedone* 75e). Di nuovo possiamo osservare come le basi di questa conoscenza ultima siano situate nella sfera del divino, tramite un'ipotesi ancora non dimostrata a proposito della natura dell'anima, della sua origine e del suo destino prima e dopo la morte del corpo terrestre.

A partire da questa posizione di forza, il suggerimento avanzato da Guardini (ossia che il concetto platonico di immortalità dell'anima, e l'idea concomitante che quest'ultima si limiti a traversare gli stadi dell'incarnazione corporea al fine di pervenire alla sua dimora autentica, svilirebbe la storicità e l'unicità dell'esistenza individuale) non sembra così chiaro quando si prenda in considerazione l'orientamento di Platone in ambito etico. Se tramite il ricordo una persona può recuperare l'intuizione e la visione delle fondamenta ultime della virtù, questi, come Platone non si stanca di sottolineare, si sforzerà di adempiere agli obblighi di una vita virtuosa. Inoltre, come avremo modo di vedere, Platone offre differenti destini alle varie anime, per quanto riguarda la forma e la durata delle reincarnazioni, in ragione della relativa condotta in questa vita.

Si può dunque percepire come nei dialoghi del periodo intermedio (dal *Menone* e dal *Simposio* al *Fedone*, al *Fedro* e alla *Repubblica*) la ricerca delle fondamenta tanto del soggetto conoscente (l'anima dotata di intelligenza e in possesso di una guida che la indirizzi verso la propria dimora) quanto delle cose conosciute (sia gli oggetti del mondo tangibile che le generalizzazioni della mente, ossia le virtù), del soggetto e dell'oggetto insomma dell'equazione epistemologica, non sia altro che lo strumento per stabilire la verità a proposito della realtà della sfera del divino, e il relativo radicamento in essa del soggetto e dell'oggetto. Una volta che ciò si sia verificato, nota ormai la struttura complessiva della realtà, l'azione sarà informata da questa intuizione. Per Platone la prova della capacità e dell'efficacia dell'*anamnesis* in quanto facoltà dell'anima e della mente umane diventa pertanto la chiave per ottenere la prova del regno delle forme ideali e della verità ultima.

Il punto focale, in cui l'argomento sull'immortalità dell'anima e sulla sua reincarnazione si congiunge con la prova tramite la nozione di *anamnesis*, si trova nel dialogo che ha il suo fulcro nella circostanza della morte imminente di Socrate, il *Fedone*. Socrate ha appena provato per analogia che l'anima è immortale, imperitura e destinata a reincarnarsi in corpi successivi. Pressoché seguendo lo stesso metodo, dimostra che, dal momento che l'unità dell'identità personale si trova ancora nella stessa sede nei vari stati di sonno e di veglia, l'anima deve costituire un principio unificante al di là di nascita e morte. Si tratta di un'entità che

partecipa solo per un attimo della vita della materia peritura, ma che in seguito abbandona il corpo come un indumento dismesso per tornare alla dimora donde era partita.

Impiegando un'ulteriore analogia, Socrate spiega che, se vi fosse un unico movimento che dalla nascita porta alla morte, la vita intera giungerebbe a un termine. Dev'esserci un movimento opposto che dalla morte va verso la vita, ossia la reincarnazione dell'anima dopo la morte all'interno di nuovi corpi (*Fedone* 70c-72a). Platone riformula qui intuizioni che costituivano già patrimonio comune dell'insegnamento di Empedocle e di Eraclito a proposito dell'impermanenza delle cose, del mutamento costante insito nelle condizioni e negli aggregati, e del ciclico ripetersi dei processi naturali, un'impermanenza propria del mondo esperibile, che tuttavia è dotato di una struttura soggiacente immutabile. Mentre la filosofia naturale degli ionici andava alla ricerca di questa permanenza soggiacente entro le leggi della materia, Platone opera un mutamento radicale, asserendo che la permanenza è patrimonio del soggetto percipiente e costituisce contemporaneamente la forma ideale che sta dietro alla realtà empirica. Dal momento che la materia muore e rinasce in perpetuo sotto forme via via differenti, Platone dichiara che una realtà permanente può essere solo immateriale e accessibile unicamente al pensiero puro.

Ora sta a Platone, che parla per bocca di Socrate, provare queste asserzioni. Cebete, uno dei partecipanti al dialogo, gli da il la facendo riferimento all'adagio socratico spesso citato secondo il quale «sapere è ricordare» (*Fedone* 72e). Ciò si riferisce a un esperimento precedente, nel corso del quale Socrate aiutava uno schiavo ignorante ad arrivare alla dimostrazione di una regola matematica di scuola pitagorica (*Menone* 82-85b). Gli oggetti della matematica sono simili alle forme morali, le virtù, alle quali Platone riconosce il possesso degli attributi necessari. Come ha notato Cornford, ciò implica che la memoria, che contiene una conoscenza siffata, non possa esssere un che di personale o individuale, ma inevitabilmente una memoria impersonale: potenzialmente tutti gli individui possono pervenire alla medesima verità, e l'unica differenza consiste nel grado in cui la conoscenza latente è stata recuperata (Cornford, 1952, p. 56). Ciò potrebbe implicare che la nozione di anima in quanto soggetto percipiente secondo Platone sia imparentata all'affermazione induista (propria delle Upaniṣad) secondo la quale l'*ātman* (anima personale) e il *brahman* (anima universale) sono identici. Come dimostreremo, questo punto di vista può suscitare riserve, perché Platone fece anche ricorso al mito della retribuzione dopo la morte e alla nozione karmica dell'influenza della condotta nel lasso di esistenza presente sulla forma di reincarnazione futura, secondo quanto viene celebrato nel *Fedro*.

Prima di imbarcarci in questa discussione, voglio tornare al *Fedone*, dove Socrate sta ora riassumendo la sua prova di una memoria latente dell'anima. Egli afferma che la nostra capacità di discernere oggetti identici (così come i contrasti), presuppone di per sé l'idea di eguaglianza (ovvero di somiglianza e differenza). Allo stesso modo, dal momento che non esiste l'equivalente empirico di una forma geometrica (come è provato dal *Menone*), non esistono due sole cose nel nostro mondo empirico che possano dirsi perfettamente identiche. Ma la vista di due oggetti approssimativamente uguali fa rivivere il pensiero della perfetta identità, la cui conoscenza deve essere innata, precedente all'esperienza sensoriale (*Fedone* 75c-76d). Questa parte della discussione dell'anamnesi termina con l'affermazione che l'essenza dell'anima è dello stesso tipo dell'essenza dell'oggetto dei processi del pensiero, l'idea. La conoscenza autentica supera la sfera empirica in due modi: dal punto di vista dell'oggetto, è l'idea; dal punto di vista del soggetto, è il pensiero puro dell'anima, entrambi non empirici, immortali, indivisibili e indistruttibili (*Fedone* 79a-d).

Gnosticismo, Manicheismo, Sufismo e Qabbalah. Il sistema di pensiero di Platone andò soggetto a modificazioni così diverse nei secoli che seguirono che non è possibile esaminarle in modo sistematico in questa sede. Sotto l'influsso delle religioni orientali e della soteriologia cristiana, il pensiero ellenistico prese a sviluppare una serie di dottrine che concernevano tanto il problema della natura dell'anima e della sua relazione con il corpo quanto il suo destino dopo la morte. Queste differenti dottrine, che nei primi secoli successivi all'inizio dell'era cristiana venivano considerate dai Padri della Chiesa una pericolosa sfida all'ortodossia cristiana, vanno genericamente sotto il nome di movimento gnostico. Il fine di questo fascio di scuole di pensiero speculativo fu riassunto in maniera persuasiva nella formulazione seguente: «la conoscenza di chi eravamo, di ciò che siamo divenuti, di dove eravamo, del luogo ove siamo stati scaraventati... di che sia la nascita, di che sia la rinascita» (Clemente Alessandrino, *Excerpta ex scriptis Theodoti* 78).

Sebbene il vocabolo *gnosis* connoti la «conoscenza», gli gnostici intendevano con questo termine non un processo intellettuale ma piuttosto la saggezza che si può conquistare tramite l'intuizione mistica o l'illuminazione determinata da una immediata visione della verità. Per gli gnostici questa conoscenza si prefiggeva di aiutare l'umanità a liberarsi e a redimersi dal suo esilio in un mondo sostanziato di materia. Per quegli uomini che possiedono la conoscenza della vera natura

del mondo e dell'anima, è la conoscenza stessa a costituire il fattore di redenzione. Ovvero, secondo i termini in cui si esprime uno dei trattati ritrovati a Nag Hammadi, se qualcuno detiene la gnosi, questi sa donde proviene e dove sta andando e, come prosegue il *Vangelo di Verità*, «egli conosce al modo di chi, prima ubriaco, abbia riacquistato la sobrietà superando l'ebbrezza e, restituito in tal modo a se stesso, si sia rimesso in ordine». Lo stesso testo si riferisce all'ignoranza come a smemoratezza e annichilimento. Gli gnostici credevano nell'esistenza di tre differenti classi di uomini: gli eletti (detti pneumatici o «spirituali») in possesso dell'ispirazione divina; una seconda classe nota come quella degli psichici, dotati di anima ma sprovvisti di intuizione; e la terza classe degli esseri carnali, impossibilitati ad accedere alla redenzione.

Evitando di compiere ricerche più approfondite tra i racconti spesso contraddittori di ambito cosmogonico e antropogonico sviluppati dalle diverse scuole gnostiche, basti dire che la dottrina principale è quella che teorizza la caduta di parti della luce, tramite un errore variamente descritto, nel mondo della materia, e il loro rifugiarsi nell'uomo primordiale. La soteriologia dei movimenti gnostici nel loro complesso si occupa dunque della risalita della luce verso la sua fonte originaria. Tuttavia l'anima, che è la particella di luce smarritasi nel mondo della materia, non può intraprendere questa ascesa senza un aiuto, perché si trova in una condizione di ebbrezza o di sonno, come una ridondanza di metafore non si stancano di affermare. Per questo scopo il principio divino emana un redentore, che nei circoli cristiani è identificato con Cristo.

È privilegio di chi aderisce a un movimento gnostico l'essere risvegliato, nonché il possedere una conoscenza intuitiva del processo della caduta della luce e del tentativo di redenzione operato da Cristo. Tuttavia l'adepto deve dimostrare il proprio coraggio nella lotta che si svolge in questo mondo, nel conflitto con la materia, in particolare contro le insidie e i tranelli delle passioni legate al corpo. Fine di tutte le pratiche ascetiche che abbondano nello Gnosticismo è l'addestramento delle componenti spirituali ovvero pneumatiche della personalità, onde consentire l'ascesa finale alla luce divina (greco: *pleroma*). Una delle dottrine più importanti, comune alla maggior parte delle scuole gnostiche, contempla una robusta fiducia nell'autoredenzione tramite la conoscenza intuitiva che l'anima dell'eletto ha conquistato per mezzo di una rivelazione istantanea. Dalle fonti sembra emergere chiaramente che i concetti di autoredenzione dell'uomo dotato di conoscenza superiore e di redenzione basata invece sull'intervento di un adiutore, il redentore inviato dalla divinità, rimasero uno dei punti contesi tra le differenti scuole gnostiche (il problema resta tale anche per le ricerche moderne sullo Gnosticismo).

La mitologia del ricordo, del risveglio dal sonno o dall'ebbrezza, è posta in altri termini nelle dottrine dei manichei, il cui pensiero dualista prende lo spunto dalla contrapposizione primordiale di due forze, la luce e le tenebre, lo spirito e la materia (senza dubbio dovuta a influsso dello Zoroastrismo iranico; cfr. Widengren, 1961). In questo sistema la materia desidera ingoiare la luce e, dopo il successo nello scontro, al principio luminoso non resta che inviare una pletora di messaggeri ed emissari o mercenari che, tuttavia, cadono nelle trappole tese loro dalle forze dell'oscurità. Uno di questi emissari è l'uomo primordiale, Adamo, il quale, una volta sprofondato nel sonno o nell'inconsapevolezza a opera della materia che lo sommerge, viene risvegliato da un richiamo proveniente dall'alto. La strategia della luce risulta qui finalmente vittoriosa, dal momento che la materia, una volta che ha partecipato della luce e pertanto ne detiene i poteri, per il fatto stesso di avere per così dire «ingerito» il proprio nemico viene sconfitta dall'interno. Ma prima che il piano della luce possa avere successo, la materia è ormai riuscita a stabilire il proprio regno creando la figura della libidine o concupiscenza, che tramite la copula ininterrotta lega le particelle di luce ai corpi (le stimmate cannibaliche e sessuali che gravano sull'umanità costituiscono un ricordo della discendenza bestiale di quest'ultima da un insieme di poteri diabolici). Ma la luce emana ora nuovi emissari per liberare la scintilla divina, indistruttibilmente presente in Adamo e nel genere umano, dal mondo dei demoni, facendo ricordare all'uomo primordiale e ai suoi discendenti la propria natura nella sua autenticità (cfr. Widengren, 1961; Puech, 1937).

Per quanto il sistema manicheo appaia generalmente più chiaro per ciò che concerne l'esposizione rispetto agli altri movimenti gnostici, questi ultimi sono nel loro complesso frequentemente contraddittori dal punto di vista intellettuale e rituale. Si tratta di sistemi destinati a restare ibridi, a causa delle loro tendenza a fondere sincretisticamente diverse tradizioni religiose e culturali, che spaziano dalla filosofia greca alle elaborazioni tradizionali bibliche del Giudaismo, all'escatologia cristiana e al dualismo persiano (tale variabilità si riflette nella molteplicità di lingue in cui i documenti di queste tradizioni ci sono pervenuti, dal greco all'uigurico, al copto e al cinese). Tutte le tradizioni gnostiche elaborano mitologie artificiali e sono tutt'altra cosa dall'impresa intellettuale di Platone. Ciò fu percepito con chiarezza da un tardo seguace di quest'ultimo, Plotino (III secolo d.C.), secondo il quale il mondo era, se non perfetto, perlomeno bello, e l'uomo rappresentava un recipiente completo, sebbene bisognoso di

perfezione. L'atmosfera complessiva della dottrina gnostica dell'oblio appare spesso artificiosa e complicata nonché involuta al di là di ogni necessità logica, lontanissima dalla splendida visione del potere della mente insegnata da Platone, secondo il quale il mondo, con la bellezza dei corpi che lo caratterizza, era dopotutto l'istigatore dell'impulso di Eros ad adoperarsi per raggiungere la perfezione.

Un principio religioso assai più coerente sorse nell'VIII secolo, a mano a mano che emergeva la mistica islamica, il Sufismo (*taṣawwuf*). Il suo nucleo originario consiste nell'ascetismo di una vita in povertà tramite la quale l'uomo diventa meglio in grado di meditare sul Corano e conseguentemente di avvicinarsi a Dio mediante la preghiera o la salmodia ripetuta di formule religiose. (Quest'ultimo procedimento è noto come *dhikr*, letteralmente: «ricordo»). Le formule erano accompagnate da una quantità di regole riguardanti le posture del corpo e le tecniche di respirazione. Tutte queste pratiche specializzate mirano a vuotare la mente, in modo da poterla riempire della presenza di Dio. [Vedi *DHIKR*, nel volume sull'Islamismo].

Durante la maggior parte della storia islamica, i sufi costituirono un anatema per la teologia ortodossa, dal momento che ponevano l'accento sulle qualità interiori più che sull'azione esteriore, sull'esempio pratico più che sulla rigorosa aderenza alla lettera della legge proposta dai teologi, e infine sullo spirito dei principi islamici più che sulla severa osservanza del rituale.

Questa tendenza era suscettibile di condurre ad affermazioni oltraggiose per i tradizionalisti, come quella di al-Ḥallāj, crocifisso nel 922, che proclamò: «Io sono la verità». Nello stesso spirito Ibn al-'Arabī, l'opera del quale influenzò considerevolmente gli sviluppi seriori della Qabbalah, dichiarò in un'occasione: «Il mio cuore è divenuto capace di assumere ogni aspetto... un tempio per gli idoli, la kaaba dei pellegrini, le tavole della Torah e il libro del Corano. Io seguo la religione dell'amore» (trad. di Reynold A. Nicholson). Mentre l'affermazione di al-'Arabī può essere interpretata come semplice universalismo o panteismo, in sintonia con il disprezzo della conoscenza libresca, detti di questo genere si rivelano maggiormente imparentati allo sconvolgimento mentale praticato dai taoisti e dai buddhisti zen, che cercavano anch'essi di aprire la mente alla realtà ultima mediante il disorientamento del pensiero ordinario. È questa la linea secondo la quale dobbiamo interpretare le seguenti affermazioni di Abū Sa'īd di Nishapur: «Libri, voi siete guide eccellenti, ma è assurdo preoccuparsi di una guida una volta raggiunta la meta»; o ancora: «Ho praticato ininterrottamente il ricordo [*dhikr*]... solo dopo tutte queste prove si riesce a concepire l'idea di sé» (Nicholson, 1912, pp. 15, 21). Enunciazioni paradossali come queste allineano perfettamente i sufi ai cinici greci, mentre la varietà del loro modo di esprimere la tensione verso l'unificazione con il divino mediante l'amore rivela la loro affinità con il platonismo.

Le tecniche di *dhikr* si prefiggevano lo scopo di indurre una forma di estasi o di catalessi, in cui l'anima sarebbe stata finalmente in grado di sostenere un dialogo con Dio (lo scopo finale della «ricerca del reale [al-Ḥaqq]», secondo l'espressione di al-Ghazālī). In alternativa è disponibile la tecnica detta *fikr*, che significa contemplazione e riflessione. L'idea di ricordo nel suo complesso si manifesta con maggiore chiarezza in formulazioni poetiche come quella che segue, opera di Ibn al-Fāriḍ (1181-1235): «In memoria dell'Amato abbiamo tracannato a lunghi sorsi un vino che ci ha reso ebbri prima che la vite stessa venisse creata». Il commentatore Nābulusī dice che ciò non significa altro che il fatto che l'anima si inebriava del vino dell'amore di Dio durante la sua esistenza prima della creazione del corpo (Nicholson, 1921, p. 184ss.). Le confraternite sufi possono differenziarsi quanto al loro scopo ultimo: talune tendono all'ispirazione divina o *ilhāmīyah*, talaltre all'unione mistica con Dio o *ittiḥādīyah*.

Per la maggior parte i sufi si caratterizzavano per la loro adesione a una teoria di trasmigrazione delle anime (*tanāsukh*), nonostante non mancassero eccezioni. La dottrina della metempsicosi era abbracciata anche da altri gruppi musulmani, come i Nuṣayrīyah, i Curdi e i Drusi, secondo quanto riferisce lo storico delle religioni Shahrastānī del Khorāsā'n (1076-1153). I sufi aderivano alla teoria della trasmigrazione delle anime perché credevano che prima della creazione dei corpi queste ultime venissero illuminate dalla luce divina. Di conseguenza, secondo la formulazione di Abū Sa'īd (Nicholson, 1921, p. 56), anime affini potevano riconoscersi reciprocamente. Questo concetto appare con chiarezza anche nella poesia di Ibn al-Fāriḍ, che come molti altri mistici sufi attribuisce una grande importanza e valore probante per la preesistenza dell'anima agli stati onirici: «In sogno l'anima conosce se stessa così com'era nella condizione di preesistenza» (v. 669), o ancora: «Nel mondo della reminiscenza l'anima detiene la sua conoscenza d'un tempo» (v. 759; Nicholson, 1921, p. 265).

Comunque sia, lo scopo dei sufi consiste nell'unificazione con Dio, nella cessazione della trasmigrazione e, mediante il totale assorbimento entro la divinità, nell'estinzione dell'esistenza (*fanā'*). Jalāl al-Din Rūmī, fondatore dell'ordine Mevlevī a Konya sul finire del XIII secolo, ci ha lasciato alcuni tra i versi più suggestivi che combinano l'idea di *fanā'* e di *tanāsukh*: «Sono morto come minerale per divenire pianta, sono morto

come pianta per risorgere come animale.» La poesia termina con un'invocazione rapita: «Possa io non esistere!» (*L'ascesa dell'anima*, trad. di Nicholson, 1964, p. 103).

Le tendenze mistiche del Sufismo islamico – come per esempio la devozione di stampo emotivo e interiore rivolta verso l'opera della divinità, con colorazione contemplativa e pia, insieme a un forte orientamento etico che si può quasi definire pietistico – si trasmisero relativamente presto alla Qabbalah ebraica che si stava allora sviluppando. Una delle opere che influirono maggiormente in questo processo è nota come *Hovot ha-levatot* (I doveri del cuore), composta da Baḥya ibn Paquda nel 1080 e tradotta in ebraico nel 1161. Il tema di fondo di questo libro troverà la sua espressione più forte nel successivo movimento che si ispira a Luria, come pure nella tradizione hasidica in Spagna e nell'Europa centro-orientale. Secondo Paquda esistono due tipi di doveri, uno che si riferisce al corpo e riguarda le azioni manifeste dell'uomo, l'altro che concerne il cuore e ha giurisdizione sulla vita interiore. Al primo tipo appartengono i comandamenti etici della Torah, l'osservanza del sabato, la preghiera e la carità. Del secondo fanno parte la credenza nell'esistenza e nell'unicità di Dio, il timore e l'amore nei suoi confronti e la fiducia in lui.

Paquda mette in guardia contro il pericolo di attribuire eccessiva enfasi ai doveri del corpo, rivendicando in tal modo un movimento contrario all'ortodossia halakhica. Lo scopo della vita consiste nella perfezione spirituale, nell'unione e comunione ultima con Dio. La via per conseguire questa meta passa attraverso le dieci porte, che sono per esempio la sincerità di propositi, l'umiltà, il pentimento, l'esame di coscienza, l'ascesi e l'amore di Dio. In armonia con i principi platonici, l'anima ha origine celeste, e una volta posta entro corpi sostanziati di materia comincia a dimenticare la propria natura e la missione cui è chiamata. Riceve un grande aiuto dall'intelletto, dal momento che è in esso che sono radicati tutti i doveri del cuore. Tra comportamento e coscienza deve instaurarsi una perfetta corrispondenza. Ben lungi dal rivendicare l'ascesi, Paquda opta per una via mediana: vivi in temperanza, ma adempi ai tuoi doveri nella vita sociale (cfr. Scholem, 1954, 1965).

Tra il Sufismo e la Qabbalah vi sono notevoli differenze, particolarmente per quanto riguarda il forte affidamento riposto nell'esegesi da parte dei pensatori ebrei, e il relativo declassamento delle pratiche ascetiche. Tuttavia la Qabbalah rielaborò, derivandole dal Sufismo, alcune nozioni di metempsicosi, che avrebbero svolto un ruolo importante nel movimento successivo a Safad. Nel XII secolo la Qabbalah ai suoi esordi si dimostra più restrittiva nell'impiego del termine: adopera il concetto di *gilgul* o *ha'ataqah* («trasferimento») per tradurre l'arabo *tanāsukh* (che a sua volta è un calco dal concetto stoico del greco *apokatastasis*) per talune trasgressioni, per lo più di carattere sessuale. La svolta decisiva si verifica nel XVI secolo, quando prende piede un sistema di cause morali ed effetti fisici, simile al *karman* dell'Induismo. L'altro concetto specificamente ebraico riguarda l'equivalenza metaforica tra l'esilio dell'anima dalla propria dimora spirituale e l'esilio del popolo eletto dalla propria patria. [Vedi *ESILIO*, nel volume sull'Ebraismo].

Sullo sfondo dell'idea ebraica di trasmigrazione si staglia la dottrina della creazione del mondo concepita come una serie di emanazioni del principio divino (*Ein Sof*), simboleggiato dalle dieci *sefirot*, che a mo' di vasi contengono la luce divina. In particolare la decima *sefirah*, la *Shekinah* femminile, è responsabile del ricevimento e della distribuzione dell'essenza luminosa divina sulla terra. A cagione della natura peccaminosa dell'uomo e in seguito alla caduta di quest'ultimo dalla grazia, il flusso di energia si interrompe, portando all'assenza di armonia e al male presente nel mondo. La vicenda viene ricondotta all'uomo primordiale, Adam Qadmon, la cui caduta recò con sé la rottura dei vasi, di modo che l'essenza divina andò dispersa in innumerevoli frammenti in forma di particole di luce, contaminate dalla materia (è notevole la somiglianza con taluni concetti gnostici). Questo sistema fondamentale venne ulteriormente elaborato dal qabbalista palestinese Isaac Luria (1534-1572) ma fiorì anche in Italia.

Ma è con El'azar di Worms, il fondatore dello hasidismo ashkenazita del XIII secolo, che incontriamo una delle più forti reminiscenze della dottrina della trasmigrazione e dell'*anamnesis* platonica. In una interpretazione del *Midrash sulla creazione del bambino*, egli fa rimostranze sulla triste circostanza secondo la quale dopo che l'angelo custode ha impartito al neonato un colpetto sul labbro superiore, questi dimentica tutta la conoscenza infinita che aveva acquisito nella dimora celeste del sapere prima di nascere. E perché il bambino è soggetto a dimenticare? – si chiede El'azar. Perché se non dimenticasse – questa è la risposta – lo svolgimento degli eventi mondani lo renderebbe pazzo, visto alla luce di ciò che potrebbe conoscere a causa della sua precedente esistenza entro la grazia divina. (Il legame con Giobbe è evidente).

Lo scopo complessivo dell'esistenza umana su questa terra consiste nella restaurazione dell'ordine ideale e nella raccolta della pura luce divina nei vasi. Salvezza significa pertanto esclusivamente restituzione o reintegrazione dell'originario intero (*tiqqun*). Nella Qabbalah che trae ispirazione da Luria, come pure in talune

confraternite sufi, la trasmigrazione non è unicamente un risultato del male o della natura peccaminosa dell'uomo, ma costituisce in realtà una festosa occasione per guadagnarsi la meta dell'autoemancipazione, definita come la liberazione dalla trasmigrazione medesima. Le anime di coloro che si emancipano si pongono successivamente in attesa, ciascuna nella propria dimora benedetta, aspettando di riunirsi con l'anima di Adamo, il primo uomo.

Tuttavia (e qui per di più incontriamo una variazione singolare del tema della trasmigrazione e della redenzione), mentre lo scopo della reincarnazione consiste sempre nella purificazione o nell'espiazione dei peccati dell'umanità, assume la massima importanza il ruolo della sofferenza dei giusti, che cooperano alla restaurazione dell'universo. Qui l'effetto universale degli atti e dei pensieri virtuosi, di una vita devota nell'accezione pietista del termine, si combina con l'antico concetto dell'efficacia del rituale nel processo di restaurazione dell'appropriato funzionamento delle forze e delle energie universali. Il concetto di metempsicosi, nota anche come «impregnazione» (*'ibbur* nella Qabbalah più antica) viene sviluppato ai suoi limiti estremi nel momento in cui si giunge ad affermare che un'anima, in particolare quella di una persona eticamente evoluta, può entrare, anche temporaneamente, nel corpo di un altro uomo onde aiutarne l'anima ad avvicinarsi di più alla perfezione. L'universo può venire reintegrato nella sua purezza originaria solo quando tutti avranno raggiunto tale perfezione. Malgrado un sistema siffatto sembri unificato, ritroviamo nella Qabbalah gli stessi principali punti di frattura interpretativa propri della tradizione sufi. Due scopi precipui sono ritenuti costitutivi della meta suprema dell'esistenza umana: secondo Maimonide la conoscenza di Dio, l'unione con Lui stando al figlio di questi. Scopriamo così che in tutte le tradizioni esaminate sin qui esiste un'identica frattura tra conoscenza e devozione considerate come gli scopi principali dell'esistenza.

Le credenze degli Aborigeni australiani a proposito dell'azione rituale e dei processi della rinascita. Nella maggior parte dei sistemi discussi sinora abbiamo rinvenuto una tendenza a identificare il regno dello spirito con il concetto di essenza o forma, facendo astrazione da ogni realtà materiale discreta. I corpi degli uomini e di altri esseri animati vengono percepiti come prigioni dell'elemento divino, la forza vitale o anima. La materia viene pertanto considerata ostile al processo mediante il quale l'anima si sforza di conseguire il proprio stato autentico, in cui è parte del principio divino o risulta unita ad esso.

I sistemi religiosi degli Aborigeni australiani hanno sviluppato un concetto differente, per certi versi radicalmente opposto. Qui l'elemento divino è incorporato in una pleiade di oggetti materiali, che spaziano da determinate caratteristiche del paesaggio geografico a cose come i rombi (*bull-roarers*). L'uomo stesso è un essere e un agente divino, sia in quanto individuo che come membro di un gruppo sociale. Determinati gruppi sociali, a loro volta, così come individui particolari, vengono identificati o collegati a caratteristiche del paesaggio. Gruppi sociali come i clan sono essi stessi sacre corporazioni in eterno. La natura sacrale di cose materiali come i rombi è chiarita dal loro uso: essi sono efficaci per preservare la fertilità dell'intera natura, ivi compreso il genere umano, perché sono considerati dotati del potere degli eroi culturali del Sogno.

Del pari, la terra intera con tutte le sue caratteristiche, quali rocce, rientranze, ma specialmente pozzi, viene considerata sostanza sacra, o emanazione dei pensieri creativi degli eroi ancestrali e delle divinità. Nelle epoche primordiali gli avi creatori percorrevano la terra, ponendo in essere tutti gli oggetti animati e inanimati mediante l'estrinsecazione, l'oggettivazione e la materializzazione dei loro pensieri durante l'atto del sogno. L'uomo è l'agente supremo, che tramite le cerimonie o i sogni, garantisce la continuazione di tali atti creativi.

Il pensiero religioso degli Aborigeni percepisce dunque una relazione strettissima tra l'uomo e l'ambiente, che si esplica in ciò che è divenuto noto come sistema di pensiero totemico, in cui ogni singolo individuo e ogni gruppo vengono rigidamente associati a una caratteristica del mondo esterno (paesaggio, piante, animali). Mentre tali caratteristiche sono esse stesse automanifestazioni delle divinità creatrici del Sogno, l'uomo è tenuto, per mezzo del rituale e dell'attività onirica, a identificarsi con esse interiorizzandole. La preservazione della realtà visibile dipende dalla meticolosa esecuzione dei riti all'interno dei centri di cerimonie dei diversi esseri totemici ancestrali; in tal modo i singoli individui e i gruppi sono (in quanto reincarnazioni delle entità soprannaturali) i guardiani che assicurano il legame con l'ordine eterno che, una volta stabilitosi nella sua forma finale, necessita di un costante rinnovamento nel presente per perpetuarsi. Questa credenza spiega anche l'uso frequente di maneggiare oggetti sacri (di cui il termine degli Aranda *tjurunga* è divenuto sinonimo) da parte dei giovani iniziati, che tramite quest'azione cercano di mantenersi in contatto con l'essenza di quell'essere di cui loro stessi costituiscono il doppione spirituale (cfr. Elkin, 1954, p. 186).

Nel pensiero aborigeno non esiste una chiara distinzione tra temporalità ed eternità, tra l'ora e il prima: l'ordine eterno non costituisce meramente la base della ri-creazione mediante il rituale nel presente, come im-

pone la legge delle divinità ancestrali, ma è inseparabilmente connesso con tale presente, tramite l'attività sacra del genere umano, che reca con sé nei singoli individui e nei gruppi la scintilla della vita, derivante dagli esseri creatori originari per mezzo di perpetue reincarnazioni.

In breve, nel corso dell'azione rituale l'eternità diviene l'ora e qui, fondendosi con il presente. La dimensione cosmica del mantenimento del mondo tramite il rituale trova il suo contraltare nel concetto di costante reincarnazione di un'entità animata personale. Nella maggior parte dei sistemi di pensiero aborigeni l'essenza spirituale penetra nell'uomo tramite il sogno sperimentato in un centro totemico. Tali centri costituiscono i luoghi in cui gli spiriti ancestrali scomparirono una volta terminata la creazione, e in cui le anime dei morti si separano dal corpo, rimanendo ivi depositate in attesa di rinascere. Quando un uomo si addormenta in uno di questi siti, l'essenza spirituale che colà è depositata penetra in lui per mezzo del sogno, e il maschio trasferisce la nuova anima alla femmina durante la procreazione.

L'autoidentificazione degli individui viventi e dei gruppi della società aborigena con gli antenati e la loro essenza spirituale è raggiunta così tramite il sogno nei luoghi medesimi in cui le entità divine estrinsecarono e resero materiali i loro stessi pensieri in forma concreta e sostanziale. Questa identità di sostanza tra il mondo vivente e l'uomo viene spesso indicata dagli Aborigeni mediante l'espressione «il mio sognare colà» riferita ai luoghi sacri totemici. Pertanto il sogno, l'essenza vitale o anima e le supreme divinità creatrici vengono talvolta chiamati con un unico termine. Questa autoidentificazione dei singoli e dei gruppi con le estrinsecazioni degli eroi ancestrali, siano costituite dalle caratteristiche del paesaggio o dalle creature viventi del mondo naturale, si esprime con il concetto di nascita e rinascita in determinati centri, e più esplicitamente tramite i riti di iniziazione. Lo scopo di questi ultimi non consiste unicamente nel far ricordare al giovane iniziando il significato del paesaggio sacro, ma ancor più nell'insegnargli la conoscenza che questi aveva smarrito, nel renderlo realmente consapevole della sua propria sacertà (in talune regioni australiane le donne vengono considerate sacre per natura).

Dal momento che ogni singolo individuo rappresenta un antenato rinato, egli non fa che imparare ciò che in realtà già sapeva da sempre, ma che aveva scordato nel periodo in cui dimorava nei luoghi degli spiriti, dopo la morte verificatasi nella sua ultima incarnazione. Secondo la formulazione di T.G.H. Strehlow a proposito del modo in cui gli Aranda intendono il processo: «Al momento della nascita l'antenato totemico che si è sottoposto alla reincarnazione è totalmente inconsapevole della sua gloriosa esistenza di un tempo. Per lui i mesi precedenti sono stati "sonno e oblio". Se nasce come ragazzo, saranno gli anziani a iniziarlo in seguito, reintroducendolo alle antiche cerimonie che egli stesso aveva instaurato nella sua esistenza precedente» (Strehlow, 1947, p. 93).

Sarebbe difficile rinvenire altrove una somiglianza più marcata con la nozione platonica di *anamnesis*, e tuttavia nel pensiero aborigeno australiano l'essere umano è ancora più sensibilmente parte del divino, essendo identico, se non alla divinità, almeno all'eroe ancestrale. Quando un adulto esegue le cerimonie di prosperità secondo le prescrizioni delle divinità ancestrali, egli non fa che riformulare la sua stessa legge, che lui stesso, nella sua precedente incarnazione come antenato, aveva partecipato a ideare.

Soltanto a partire da questa posizione di superiorità possiamo comprendere la fusione di presente e passato, della realtà concreta e degli atti in essa contenuti con le fondamenta originarie del reale, che risultano pertanto non solo passate ma onnipresenti. Secondo Strehlow: «L'intera campagna è il suo vecchio albero genealogico vivente. La storia del suo antenato totemico personale costituisce per il nativo il resoconto delle sue proprie antiche gesta ai primordi del tempo, durante l'alba indistinta della vita, quando il mondo così come gli è noto ora veniva plasmato e foggiato dalle sue mani possenti. Lui stesso ha svolto un ruolo in quella prima gloriosa avventura, lui stesso ha avuto una parte più o meno importante, a seconda del rango originario dell'antenato di cui egli presentemente costituisce una forma reincarnata» (*Ibid.*, pp. 30s.).

Al momento della morte la parte immortale della reincarnazione umana fa ritorno alla dimora dello stato primordiale, sia essa al di là del mare, nel cielo o nelle regioni ctonie. Mentre la credenza nella reincarnazione è generalmente diffusa tra le tribù australiane, si percepisce la rinascita come legata non tanto a una precedente specifica personalità umana, quanto piuttosto all'esistenza primordiale come agente della creazione. Non esiste retribuzione delle attività in questa vita, sebbene gli eroi ancestrali non vadano esenti da colpe o biasimo. Ma anche quei loro atti che secondo le norme da essi stessi poste in essere risultano ingiusti non vengono sottoposti a giudizio nell'aldilà, né sono suscettibili di influenzare la reincarnazione.

Tuttavia gli Aborigeni contemporanei concepiscono ed esprimono l'idea secondo la quale le loro divinità ancestrali possono talora essersi macchiate di qualche colpa, ed essere state uccise per la loro condotta malvagia dalle incarnazioni originali della gente di oggi. Sebbene uccisi, questi eroi ancestrali non sono morti

in spirito. Come hanno notato i Berndt, essi restano parte della «perpetua corrente del Sogno» (Berndt e Berndt, 1977, p. 418). I sistemi religiosi di tutti i gruppi aborigeni sembrano costituire quello che W.E.H. Stanner ha un tempo chiamato «affermazione di vita» (cfr. Stanner, 1959-1963). Non si trova certamente traccia di ascetismo o di disprezzo per il corpo nelle credenze aborigene. Non si pone neppure la necessità di un avvilimento di questo tipo, dal momento che l'eternità del divino si realizza concretamente in forma materiale in questo mondo, e può costantemente venire ripresentata tramite l'azione rituale.

Non è possibile approfondire completamente in questa sede il confronto con il sistema platonico del ricordo (cfr. anche Eliade, 1973, pp. 58s.; trad. it. 1979, pp. 61s.). Vale tuttavia la pena di porre l'accento su un singolo punto: secondo gli Aborigeni, le manifestazioni degli eroi ancestrali del Sogno, come le caratteristiche del paesaggio, diventano il segno esteriore per poter richiamare le gesta degli antenati. Questo somiglia molto al concetto platonico dell'efficacia degli oggetti belli nel suscitare nell'uomo il desiderio di Eros di ottenere la bellezza assoluta, la brama di conseguire qualcosa che ci manca, in particolare di ottenere l'immortalità.

Potrebbe non essere troppo azzardato il tentativo di estendere quest'interpretazione in chiave filosofica all'identificazione mito-ritualistica che l'aborigeno ha in mente nel momento in cui maneggia oggetti sacri, compie gli antichi riti di prosperità o apprende di essere tutt'uno con il Sogno e gli oggetti che ne costituiscono l'emanazione. Questo e altro ancora viene rivelato all'aborigeno nel corso di un processo protratto a lungo nel tempo di iniziazione e di raggiungimento della condizione adulta, e viene regolarmente chiarito durante l'azione rituale, quando ciascuno dei partecipanti diviene un antenato. In tal modo ciascuno provvederà a ri-creare l'universo, ma allo stesso tempo nessuno tenterà di modificarlo. Il procedimento mnemonico degli Aborigeni australiani e di altre società tribali viene rimpiazzato nel sistema di Platone dal filosofo, mediante il *daimon* di Eros. Entrambe le forme di memoria sembrano condividere un medesimo scopo: tramite il rituale, il modello paradigmatico viene ripetuto più e più volte e reso attuale ed efficace una volta per tutte; tramite l'impulso di Eros il filosofo tende ad acquisire ciò che non ha ancora ottenuto, ossia l'immortalità della condizione divina. Sia Eros che l'atto rituale sono creativi.

Un membro del gruppo Murinbata dichiarò in un'occasione a Stanner: «L'uomo bianco non sogna, va per un'altra strada. L'uomo bianco funziona in un altro modo. Va per una strada tutta sua». Il nostro confronto tra il concetto di memoria ricavabile dall'*anamnesis* platonica e le credenze aborigene sulla reincarnazione e il ricordo della propria condizione divina ci mostrano che un richiamo alle nostre radici può instillarci un sentimento di umiltà. Quando ci ricordiamo della nostra eredità platonica, possiamo percepire l'aborigeno australiano come un'anima che ci è affratellata. Possiamo renderci conto che da tempi remoti l'Europa si è data da fare per uno scopo identico a quello degli Aborigeni: solo i nostri metodi differiscono.

[Vedi anche *ANIMA*, vol. 1; e *CONOSCENZA E IGNORANZA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

L'esame più lucido della memoria nella struttura dei dialoghi intermedi di Platone considerati nel loro complesso si trova in F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, a cura di W.K.C. Guthrie, Cambridge 1952. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften*, Berlin 1943 (trad. it. *La morte di Socrate nei dialoghi di Platone*, Milano 1948) fornisce una lettura minuziosa, riga per riga, del *Fedone*. Il problema del concetto platonico di bellezza nel contesto della teoria dell'arte europea è sviluppato da E. Grassi, *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln 1962. Per quanto riguarda le concezioni preplatoniche sulla trasmigrazione delle anime, tre autori dimostrano la fondatezza dell'ipotesi sull'esistenza di dottrine cultuali orfiche e pitagoriche negli scritti di Platone: W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic movement*, London (1935) 1952, 2ª ed. riv.; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959), il più scettico dei tre; I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley & Los Angeles 1941, rist. New York 1973. Un resoconto equilibrato delle pratiche orfico-pitagoriche, e una puntigliosa critica delle fonti, si può rinvenire in W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 (trad. ingl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972). Un'interpretazione in termini di codici sociologici e politici delle credenze orfiche e pitagoriche è stata proposta dallo studioso strutturalista M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 (trad. it. *I giardini di Adone*, Torino 1975), e *Dyonisos mis à mort*, Paris 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Torino 1981).

Molte idee platoniche e preplatoniche sulla trasmigrazione delle anime sono state ricondotte a pratiche sciamaniche, secondo un'interpretazione che ormai è divenuta classica, a opera di K. Meuli, *Scythica*, in «Hermes», 70 (1935), pp. 121-76. La sua linea interpretativa è stata ripresa da W. Burkert, *Goēs. Zum griechischen «Schamanismus»*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 105 (1962), pp. 36-55, e da M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1966). Per quanto riguarda l'evidenza nel mondo greco del concetto antropologico di stati di possessione, si veda il mio saggio *Individual and Collective Possession. The Shaman as Primeval Healer and*

Artist in Modern Japan and Ancient Greece, in R.A. Hutch e P.G. Fenner (curr.), *Under the Shade of a Coolibah Tree*, Lanham/Md. 1984, pp. 279-321. Ancora utile e di agevole lettura per le fonti disponibili è E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i. Br. 1890-1894, I-II, 1898 (trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, I-II, Bari 1914-1916, 1989). L'interpretazione di Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, appare oggi alquanto datata e caratterizzata da una applicazione eccessivamente letterale dell'antropologia frazeriana. Per l'importanza di Mnemosyne è ancora indispensabile il celebre dizionario mitologico dell'antichità di W.H. Roscher, *Ausfürliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I-III, Leipzig 1897-1909.

A proposito dello Gnosticismo il panorama di più agevole lettura sulle fonti, arricchito da un'eccellente bibliografia e da una storia degli studi, è ancora quello di K. Rudolph, *Die Gnosis*, Leipzig 1977 (trad. ingl. *Gnosis. The nature and history of gnosticism*, San Francisco 1983). Un'introduzione completa, che ha aperto la via a molte nuove interpretazioni, come la separazione di una corrente ellenistica e di un'altra iranica dello Gnosticismo, viene fornita da H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I-II, Göttingen 1934-1954; I, 1964 (3ª ed.); II, 1966 (2ª ed.) (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1991).

La varietà degli influssi operanti sullo Gnosticismo è mostrata in modo eccellente da G. Quispel, *Gnostic Studies*, I, Istanbul 1974. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig (1909) 1927, 3ª ed. (trad. ingl. *Hellenistic mystery-religions. Their basic ideas and significance*, Pittsburgh 1978) è un'opera stimolante, anche se spesso troppo congetturale dal punto di vista teorico. La variante manichea dei movimenti gnostici viene ricondotta alle sue radici iraniche da G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Il Manicheismo*, Milano 1964). Una discussione che prende in esame la soteriologia manichea nel suo insieme alla luce dei frammenti di Turfan è rinvenibile in H.C. Puech, *Erlösung im Manichäismus*, in «Eranos Jahrbuch 1936», Zürich 1937.

Per quanto riguarda i movimenti sufi sono da considerarsi classici gli studi di R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge (1921) 1976; e *The idea of Personality in Sufism*, Cambridge 1923, che offrono un'interpretazione che consente di comprendere pienamente lo sviluppo della setta nel contesto di un'analisi linguistica e culturale dell'Islam considerato nel suo complesso. Infine *Rumi, Poet and Mystic, 1207-1273*, London (1950) 1964, 3ª ed., mette in luce le capacità come traduttore di poesia del medesimo autore.

Sulla Qabbalah nelle sue varie articolazioni in Spagna, a Safad, in Italia ed Europa centrale, l'interpretazione più approfondita è quella di G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem (1941) 1954, 3ª ed. riv. (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965, Genova 1986); e *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York (1960) 1965, 2ª ed.

La prima opera esauriente sulla religione degli Aborigeni australiani è lo studio di A.P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sidney (1938) 1954, 3ª ed. Un panorama più recente si può trovare in R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney (1974) 1977, 2ª ed. Un classico per l'esposizione di determinati concetti aborigeni in varie regioni è il saggio di T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947. Di valore anche lo studio in sette parti di W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, in «Oceania», 30-34 (1959-1963). M. Eliade, *Australian Religions. An introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito*, Milano 1979), fornisce un panorama completo delle credenze religiose degli Aborigeni, con orientamento fenomenologico ampiamente comparativo.

Sui processi rituali una facile introduzione è quella offerta da P. Radin, *Primitive Religion. Its nature and origin*, New York 1937. Una trattazione dell'argomento più recente, dal punto di vista strutturale, è rinvenibile in V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 1972). H.P. Duerr, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt 1978, ha applicato il concetto di anamnesi a una epistemologia della traduzione culturale.

KLAUS-PETER KOEPPING

ANCORA. Mentre l'ancora come simbolo relativo al mare e a virtù quali costanza e speranza ha avuto una certa diffusione in diverse culture, la sua significatività dal punto di vista religioso ha raggiunto la massima importanza solo con lo sviluppo del Cristianesimo. In realtà l'ancora così come noi la conosciamo, l'oggetto fisico che i primi cristiani tramutarono in un simbolo, non fece la sua comparsa prima dell'epoca romana. I Greci adoperavano a mo' di ancora un dispositivo costituito da sacchetti di sabbia.

Sia l'apparizione che lo scopo dell'ancora svolsero un ruolo rilevante nello sviluppo del simbolismo religioso ad essa collegato. I primi cristiani vi lessero una forma allegorica e mascherata della croce. La sua funzione assunse valore metaforico nel Nuovo Testamento (in Eb 6,19s.): «In essa infatti noi abbiamo come un'ancora della nostra vita, sicura e salda, la quale penetra fin nell'interno del nostro santuario, dove Gesù è entrato per noi come precursore».

L'ancora, significando fermezza e speranza, divenne uno dei simboli più comuni nell'arte catacombale, nell'oreficeria e nella glittica lapidea protocristiane. Veniva abitualmente associata ad altri emblemi, come per esempio la croce ad ancora, che combinava le due forme in un unico simbolo che mostrava la speranza cristiana fermamente unita al Cristo.

L'ancora appariva anche insieme alle lettere alfa e omega per rappresentare la speranza eterna, e insieme al pesce per significare nuovamente la speranza in Cristo. Unitamente al delfino, l'ancora passò a indicare l'anima cristiana, ovvero la Chiesa guidata da Cristo. La velocità del delfino rappresentato insieme all'anco-

ra illustrava il motto di Agostino: «Festina lente» («Affrettati lentamente»).

Un altro antico e singolare impiego del simbolo consisteva nel suo uso per identificare Clemente di Roma, Padre della Chiesa che fu uno dei primi vescovi dell'Urbe. Narra la leggenda che i persecutori di Clemente gli legarono un'ancora al collo e lo scagliarono in mare. Le preghiere dei suoi seguaci costrinsero le acque a ritirarsi, rivelando un tempietto ove furono rinvenute le sue spoglie. Clemente veniva spesso raffigurato con un'ancora intorno al collo o alle sue spalle.

L'ancora continuò a costituire un simbolo molto popolare sino all'epoca medioevale, quando sparì quasi del tutto. Ricomparve per simboleggiare, ad esempio, la figura di Nicola di Mira, patrono dei marinai, e come attributo della speranza, una delle sette virtù secondo l'arte rinascimentale.

Altre idee, di ispirazione più esotica, si svilupparono intorno a questo simbolo in talune forme di magia e di misticismo. Evelyn Jobes (1961) considera il fondo dell'ancora pari a una mezzaluna (arca, imbarcazione, navata, vulva, yoni, ossia principio femminile), al di sopra della quale è collocato l'albero (*liṅga*, fallo, ossia principio maschile), intorno al quale si attorciglia il serpente (fertilità, vita). Se si aggiunge la trave incrociata, le parti assommano al numero mistico quattro, e l'ancora passa pertanto a simboleggiare i quattro punti cardinali dell'universo, e al contempo il sole e il centro del mondo. Il simbolo nel suo complesso veicola il concetto di androginia e dell'unione che dà come risultato la nuova vita. Per concludere, Ad de Vries (1978) ascrive a Freud l'idea che l'ancora sia una combinazione della croce (il corpo di Cristo che sorge) e della mezzaluna (Maria), e che nel suo insieme rappresenti la vita.

BIBLIOGRAFIA

Pressoché tutti i libri sul simbolismo cristiano si occupano dell'ancora. Si veda per esempio G.W. Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, Oxford 1954. Interpretazioni più estese sono rinvenibili nei titoli che seguono: Evelyn Jobes, *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, New York 1961; Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery*, London 1974, New York 1978 (ed. riv.); e infine J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris 1982 (trad. it. *Dizionario dei simboli. Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*, I-II, Milano 1986).

ELAINE MAGALIS

ANDROGINO. L'androgino (dal greco *andros*, «uomo», e *gyne*, «donna») è una creatura per metà maschio e per metà femmina. Nella mitologia è generalmente un dio, chiamato talvolta ermafrodito, da Ermafrodito, figlio di Ermes e di Afrodite, che si dice cresciuto insieme con la ninfa Salmace (Ovidio, *Metamorfosi* 4,347-88). Nel linguaggio religioso l'androginia è un concetto molto più ampio ed astratto di quanto non sia implicito nell'immagine letterale di una creatura che abbia contemporaneamente la forma fisica dei due sessi. Dire che Dio è androgino è ben diverso dal dire che Dio è un androgino. Ma, anche limitandoci all'interpretazione abbastanza ristretta del dio bisessuale, di solito un dio creatore, avremmo pur sempre a che fare con un concetto religioso assai ampio e importante.

Si dice spesso che gli androgini sono universali o addirittura archetipici. Questo non è vero. È stato dimostrato che la diffusione dell'androgino è limitata alle aree degli antichi centri di «alta civiltà» o alle aree influenzate da quei centri. Ciò nondimeno, questa diffusione si estende in realtà su un'area ben più ampia e testimonia il grande interesse per questa immagine. Il mito della netta separazione di un creatore bisessuale è implicito nel mito ebraico narrato nel *Genesi* ed è esplicito nei testi affini dell'antica Mesopotamia; appare attraverso tutto l'antico mondo indoeuropeo e nei miti degli Aborigeni australiani, delle tribù africane, degli Indiani dell'America settentrionale e meridionale e degli abitanti delle isole del Pacifico; ed è infine un tema importante nella letteratura europea del Medioevo e del Romanticismo. E tuttavia parecchie religioni, specialmente quelle «primitive», hanno potuto sopravvivere senza questo mito, che ha significati assai differenti per molte delle culture in cui appare (cfr. Baumann, 1955, p. 9; Kluckhohn, 1960, p. 52; Campbell, 1983, mappa p. 142).

Si può cercare di costruire in vari modi una tassonomia degli androgini. Incominciando dall'immagine visiva, gli androgini possono essere orizzontali (con le mammelle sopra e il fallo sotto) o, più spesso, verticali (con un lato, generalmente il sinistro, che reca una mammella e metà della vagina, e l'altro lato metà di un fallo). Si possono anche distinguere androgini «buoni» o «cattivi» in due sensi diversi: moralmente accettabili o simbolicamente fortunati. Nel primo senso occorre notare che, sebbene si ritenga comunemente che gli androgini rappresentino una specie di parità e di equilibrio fra i sessi, visto che sono praticamente metà maschio e metà femmina, essi rappresentano più spesso una distorsione desiderabile o indesiderabile del rapporto maschio-femmina, oppure una tensione basata su una ripartizione ineguale di potere. Così, in alcune società, androgini divini o rituali svolgono ruoli sociali

positivi, affermando valori culturalmente accettabili, mentre altri vengono dispregiati come simbolo di una deprecabile confusione di categorie.

Nel secondo senso, possiamo vedere gli androgini come «buoni», cioè fortunati simbolicamente, quando l'immagine presenta una fusione convincente delle due polarità, e come «cattivi» quando l'innesto non riesce ad «attecchire» visivamente o filosoficamente – ossia quando è una mera giustapposizione di contrari piuttosto che una vera fusione. Quelli «cattivi», visti più da vicino, si presentano spesso non come veri androgini, ma come pseudoandrogini, creature con una sorta di sessualità equivoca e ambigua, che li esclude dalla schiera di quanti sono esplicitamente maschi o femmine. Queste figure liminali comprendono gli eunuchi, i travestiti (o truccati sessuali), quelli che si sottopongono al cambiamento del sesso o lo scambiano con qualcuno di sesso opposto, i maschi incinti, gli androgini alterni (un giorno re, un giorno regine) e i maschi-femmine gemelli.

Forse il criterio più notevole per suddividere gli androgini in due gruppi, per così dire, riguarda il modo come nascono. Alcuni sono il risultato della fusione di due separati, maschio e femmina; altri nascono in forma unita e successivamente si scindono nei due sessi. Nelle mitologie ortodosse della creazione il caos è negativo, qualcosa che va superato prima che la vita possa incominciare; vanno quindi fatte le distinzioni: il maschio distinto dalla femmina, una classe sociale dall'altra. Ciò corrisponde alla teoria freudiana che il desiderio del ritorno a un caos indistinto, al grembo materno o al sentimento oceanico, è un desiderio di morte, di Thanatos (benché si tratti, come è stato dimostrato, di un'interpretazione semplicistica e inesatta del desiderio di ritorno al caos: cfr. Eliade, 1971, p. 109). Nella mitologia del misticismo, tuttavia, il caos è positivo; il desiderio di tornare a confondersi nel caos è il traguardo dell'esperienza umana, l'integrazione suprema per la quale lottiamo. In molto rituali, poi, l'androginia è «una restaurazione simbolica del "Chaos", dell'unità indifferenziata anteriore alla Creazione, e questo ritorno all'indistinto si traduce in una suprema rigenerazione, in un prodigioso aumento di potenza» (*Ibid.*, pp. 104, 189, 112). La lotta mistica per un caos positivo è una chiara analogia con l'integrazione dell'individuo di Jung, poiché esalta il confondersi di due entità apparentemente separate (l'io e Dio) che sono in effetti una sola. Così, la fusione dell'androgino può vedersi come esempio del caos positivo di Jung, e la scissione dell'androgino come esempio del caos negativo di Freud. Consideriamo separatamente i due tipi.

L'androgino scisso. Il tipo predominante è quello dell'androgino scisso, che appare in varie culture, sia indoeuropee che «primitive». Solo qualche esempio dovrebbe bastare a stabilire il modello generale.

Greco. Platone parla di Aristofane come autore di un complesso mito dell'androgino primordiale:

> Un tempo esistevano tre generi di creature: maschi, femmine e androgini, ciascuna con quattro gambe e quattro braccia. Esse divennero troppo potenti e cospirarono contro gli dei, allora Zeus li divise in due. Le parti derivate dai maschi interi sono gli antenati di quegli uomini che tendono all'omosessualità e alla pederastia; le parti derivate dalle femmine intere sono le antenate delle donne che inclinano al lesbismo. Gli androgini, ai quali si guarda oggi con dispregio, diedero origine agli uomini che amano la donna e che sono adulteri, e alle donne che amano l'uomo e che sono adultere.
>
> (*Simposio* 189e-191e).

In questo mito l'androgino viene biasimato in modo esplicito, non solo per le odierne manifestazioni fisiche, ma anche nell'implicazione che le creature che ne derivano sono lussuriose; la scissione dell'androgino è responsabile del fatto che impieghiamo (e, sottinteso, sprechiamo), tanto tempo e tante preoccupazioni per cercare di farlo tornare nuovamente unito.

Ebraico. Una trattazione dei miti dell'androgino non può fare a meno di citare il *Genesi*, anche se tratteremo più ampiamente il mito di Adamo ed Eva nel contesto dei miti europei. Il *midrash* riguardo a *Genesi* (1,27) afferma esplicitamente che quando Dio creò il primo uomo lo creò androgino, così Adamo originò Eva. Se l'uomo fu fatto a immagine di Dio, il creatore stesso dovrebbe essere androgino, benché non ve ne sia cenno esplicito nel testo del *Genesi* stesso. È tuttavia interessante notare che il *Genesi* (2,24) attribuisce all'origine di Eva da Adamo il fatto che, come appunto accennava Platone nello stesso contesto, l'uomo e la donna hanno cercato da allora l'unione fisica.

Indiano. Il più antico di tutti gli androgini europei, Cielo-Terra (Dyāvā-Pṛthivī nel *Ṛgveda*) è un androgino scisso: il primo atto cosmogonico è quello di separare le due metà. Nelle Upaniṣad, Prajāpati, Signore delle Creature, diventa un androgino più esplicito:

> Al principio, questo mondo era soltanto Anima [*ātman*] in forma di Puruṣa [l'Uomo]. Non aveva gioia e desiderava un altro. Ora, egli era grande come una donna e un uomo strettamente uniti e così finì per suddividersi in due pezzi, che divennero marito e moglie. Perciò si dice: «Se stesso è come una sola metà». Egli si unì con lei e generò gli esseri umani. Ma poi lei pensò: «Come può unirsi a me quando proprio lui mi ha generata? Mi nasconderò». Lei divenne una mucca, lui divenne un toro, si unì con lei e generarono il bestiame. Lei diventò una cavalla, lui uno stallone... Così nacquero tutte le coppie che esistono, giù giù fino alle formiche.
>
> (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1,4,3-4).

Qui la scissione dell'androgino è direttamente legata alla più generale, e non sessuale, scissione dell'uomo primordiale, Puruṣa; l'androginia è vista come variante di uno smembramento sacrificale. Anche in altri miti indoeuropei lo smembramento primordiale non è quello di un uomo, ma di un androgino. Le implicazioni incestuose della scissione e della procreazione androgina qui sono esplicite; esse continuano a porre un problema morale per le più tarde varianti indiane di questo mito, in cui il ruolo dell'androgino originario è sostenuto da Brahmā e poi da Śiva (cfr. *Liṅga Purāṇa* 1,70).

Nordamericano. Il Navajo dice che il Primo Uomo e la Prima Donna avevano cinque coppie di gemelli; le ultime quattro coppie erano composte di un maschio e di una femmina, ma la prima era di sterili ermafroditi (Long, 1963, p. 53). Le ultime quattro coppie procrearono, ma i gemelli della prima coppia furono i primi esseri a morire, ed «essa» (cioè la femmina ermafrodita della coppia) nell'altro mondo divenne compagna dei morti e dei diavoli degli Inferi (Spencer, 1947, p. 98). Il maschio ermafrodito semplicemente muore, la femmina androgina diventa il diavolo. Entrambi sono sterili. Anche fra le tribù della costa nordoccidentale i nani mitici ermafroditi sono assassini, confinati non negli Inferi, ma sulla luna (Boas, 1895, XXIII, parte 3, p. 53). Per gli Zuni, tuttavia, c'è un creatore androgino centrale e positivo, di nome Awonawilona («lui-lei»; Stevenson, 1887, pp. 23, 37), antico precursore del linguaggio non maschilista e potente figura mitologica.

Africano. L'arte sudanese e dogon dipinge androgini orizzontali, con mammelle e pene. Sono figure che possono rappresentare lo stadio primitivo dell'androginia: l'uomo come Dio l'ha fatto prima che l'intervento della società rendesse possibile la perpetuazione della razza umana, mediante la riduzione di creature pericolosamente complete a metà più utili e maneggevoli. Ogni bambino (o bambina) dogon ha alla nascita un'anima maschile e una femminile; alla pubertà subisce la circoncisione o la clitoridectomia rituali per eliminare l'androginia nativa.

> Finché i bambini conservano il prepuzio o il clitoride – caratteristiche del sesso opposto al proprio sesso apparente – mascolinità e femminilità sono equivalenti. Non è giusto, perciò, paragonare un ragazzo incirconciso a una donna: egli è tanto maschio quanto femmina, così come una ragazza inescissa. Se questa incertezza circa il suo sesso dovesse protrarsi, non potrebbe mai essere portato alla procreazione.
>
> (Griaule, 1965, pp. 156-58).

Per i Dogon, l'androgino divino è un vero proprio androgino, figura creativa che contiene gli elementi fisici e psichici di entrambi i sessi; ma esso va trasformato in un androgino umano mancato, figura la cui natura completa è stata cancellata sia fisicamente che psichicamente. Dio può essere un androgino; l'uomo non deve esserlo.

L'androgino unito. Il tipo unito di androgino è originariamente creato maschio e femmina separatamente e deve fondersi per poter procreare. I componenti singoli sono sterili; solo l'androgino è creativo (contrariamente all'androgino scisso che è creativo solo quando le parti maschili e femminili siano state separate). La variante più comune del tema dell'androgino unito è il Due-in-Uno, o ierogamia (cioè matrimonio sacro). In termini teologici più ampi, ciò rappresenta la fusione degli opposti complementari – la *conjunctio oppositorum* (Eliade, 1971, pp. 94-114). Ma la forma più evidente di androgino unito, in cui ciascuno dei *partners* maschile e femminile cede una metà del proprio corpo per fondersi in un unico essere, metà uomo e metà donna, è relativamente rara.

Indiano. Tutti gli antichi miti dell'androgino Śiva sono miti di androgini separati; tuttavia, i testi sanscriti medievali e la tradizione popolare descrivono un androgino unito che ebbe origine quando, per passione, gratitudine o altra emozione, Śiva abbracciò Pārvatī così strettamente che i loro corpi si fusero in uno solo. Si dice in un racconto che Śiva era un mendicante, ma un giorno fumò tanto hashish che non poté uscire per il suo consueto giro; Pārvatī mendicò in sua vece e al ritorno lo nutrì col cibo che aveva raccolto, e ciò piacque tanto a Śiva che l'abbracciò forte e divenne tutt'uno con lei.

In altra occasione Pārvatī s'ingelosì dell'infatuazione di Śiva per un'altra donna e lo abbandonò. Śiva allora andò da lei e le disse: «Tu sei l'offerta e io sono il fuoco, io sono il sole e tu la luna; perciò non dovresti provocare una separazione fra noi, come se fossimo persone distinte». E detto questo, Śiva procurò che Pārvatī gli entrasse nel fianco, come se, avendo qualche problema, volesse nascondervisi, e i loro corpi accoppiati diventarono uno solo a causa del loro amore (*Skanda Purāṇa* 1,3,2,18-21).

Altrove si fa cinicamente notare come Pārvatī prese una metà del corpo di Śiva per tenere a freno i suoi amoreggiamenti con altre donne. Ma l'androgino Śaiva fuso in modo quintessenziale è il cosiddetto *Śivaliṅga*, o fallo, che in realtà è quasi sempre accompagnato dalla *yoni*, simbolo dell'organo sessuale della dea, e, come tale, è un androgino iconico, benché non antropomorfico: il maschio è avvolto dalla donna, in un'immagine di unione sessuale. [Vedi *YONI*].

Nordamericano. Un candidato più complesso all'androginia è il ben noto trickster nordamericano.

Sebbene fondamentalmente maschio, non solo si maschera da donna, ma addirittura mette al mondo dei figli. Normalmente tiene il fallo distaccato in una scatola ed è perciò un autocastrato (come molti androgini greci); per avere rapporti sessuali, toglie il fallo dalla scatola e lo consegna alla donna. Ciò che il suo personaggio rappresenta, tuttavia, è una coincidenza di opposti molto più generale che non l'androginia: è il caos primitivo, in cui non esistono ancora le fondamentali distinzioni sociali, morali sessuali e neppure quelle fisiche più elementari (Radin, 1956). Il trickster è perciò androginamente creativo e psicologicamente «completo», ma l'umore amaro col quale viene dipinto e la tragedia che segue alle sue imprese creative producono una visione sardonica di «completezza» teologica e una satira dell'integrazione sessuale umana. Questo aspetto della sua natura ha indotto molti studiosi a identificarlo con un diavolo, piuttosto che con un dio, ma questa non è una distinzione utile nel trattare un personaggio moralmente così proteiforme come l'androgino. [Vedi inoltre *TRICKSTER*, vol. 1].

Il problema dell'androgino: la ricomposizione. Dall'esame che precede, per quanto selettivo e abbozzato, appare che la maggior parte delle culture hanno trovato più comodo il concetto dell'androgino scisso che quello dell'androgino unito. Così l'androginia non è sempre un simbolo di unione e di equilibrio perfetti. Molti miti mostrano che l'androgino permanentemente unito è, tecnicamente, la sola creatura al mondo certa dell'incapacità di accoppiarsi. Come fa notare Alan Watts, l'androgino simboleggia uno stato «in cui l'erotico non va cercato né perseguito oltre, poiché è sempre presente nella sua totalità» (Watts, 1963, pp. 204-205). Eppure nell'androgino può anche essere implicito che è possibile provare il più intenso desiderio di un'unione completa quando la soddisfazione è così vicina eppure così lontana; «acqua, acqua dovunque, e non una goccia per bere». Così l'androgino può simboleggiare la soddisfazione senza il desiderio o il desiderio senza la soddisfazione.

Gli androgini occidentali, che normalmente sono uniti, piuttosto che separati, spesso non hanno successo. Molte immagini visive di androgini medievali, che esprimono complicati concetti alchemici e occulti, sono ridicoli a vedersi. Maurice Henry ha prodotto una serie di vignette brillanti ed esilaranti sugli androgini che non possono né fondersi, né separarsi e che alla fine sono costretti a segarsi, per potersi accompagnare. Un tipo più impressionante di disegno satirico è *Follia disordinata, noto anche come Matrimonio diverso*, di Goya, che rappresenta una coppia di coniugi grottescamente congiunta dorso a dorso, come fratelli siamesi.

Ai nostri giorni l'androginia è nuovamente tornata di moda, specie nei circoli femministi e omosessuali; ma non ci sentiamo ancora veramente a nostro agio per quanto riguarda l'androgino *fisico*. Michel Foucault ha mostrato nella sua introduzione alle memorie di Herculine Barbin, un ermafrodita francese del secolo scorso, il contrasto ironico fra l'*idea* romantica dell'androginia e la barbarie con cui veniva trattato in realtà un androgino. Dicotomia che può meglio comprendersi nel contesto della storia delle moderne risposte europee e cristiane all'androgino, argomento di cui ora ci occuperemo.

Misticismo ed esoterismo europei. Il mito e la teologia ebraico-cristiani dell'androginia del primo uomo furono reinterpretati e rivalutati con successo da Jakob Boehme (1575-1624). Per questo grande mistico e teosofo, il sonno di Adamo rappresenta la prima caduta: Adamo si separò dal mondo divino e «si immaginò» immerso nella natura; con ciò si degradò e divenne terrestre. L'apparizione dei sessi è una conseguenza diretta di questa prima caduta. Per taluni seguaci di Boehme, Adamo, vedendo gli animali accoppiarsi, fu turbato dal desiderio e Dio gli diede il sesso per evitare il peggio (testi in Benz, 1955, pp. 60-66). Altra idea fondamentale di Boehme, di Gichtel e di altri teosofi era che Sofia, la vergine divina, fosse originariamente una parte dell'uomo primordiale. Quando questi cercò di dominarla, la vergine si separò da lui. Secondo Gottfried Arnold (1666-1714), fu il desiderio carnale a causare la perdita di questa «sposa occulta» da parte dell'essere primordiale. Ma anche nel suo presente stato di caduta, un uomo, quando ama una donna, desidera sempre segretamente questa vergine celeste. Boehme paragona la spaccatura della natura androgina di Adamo alla crocifissione di Cristo (testi in Benz, 1955, pp. 125ss.).

Probabilmente Jakob Boehme prese a prestito l'idea dell'androgino non dalla Qabbalah, bensì dall'alchimia; per la verità, egli fa uso di termini alchemici ed effettivamente uno dei nomi della «pietra filosofale» era Rebis (letteralmente: «due cose»), l'«essere doppio», o l'androgino ermetico. Rebis era nato come risultato dell'unione del Sole e della Luna, o, in termini alchemici, dello zolfo e del mercurio (Eliade, 1971, pp. 92ss.).

L'androginia, come perfezione originaria e finale, divenne estremamente popolare coi teosofi del XVIII secolo, da Friedrich C. Oetinger (1702-1782) e Karl von Eckartshausen (1752-1803) a Michel Hahn (1756-1819), Pierre-Simon Ballanche (1776-1847) e ai loro discepoli (cfr. Faivre, 1973, pp. 67ss.). Boehme fu la principale fonte d'ispirazione, o direttamente o attraverso Franz von Baader (1765-1841). Secondo Baader, l'androgino era esistito in principio (Adamo) ed esiste-

rà di nuovo alla fine dei tempi. Baader prese a prestito da Boehme il concetto della prima caduta di Adamo e il sonno in cui dal suo corpo fu separata la sua compagna celeste. Ma, grazie a Cristo, l'uomo tornerà ad essere androgino, come gli angeli.

Baader scrisse che «scopo del matrimonio come sacramento è la restaurazione dell'immagine celeste o angelica dell'uomo come dovrebbe essere». L'amore sessuale non dovrebbe venir confuso con l'istinto della riproduzione; la sua vera funzione è quella «di aiutare l'uomo e la donna ad integrare internamente l'immagine umana completa, ossia l'immagine divina e originale». Baader faceva notare che una teologia che presentasse «il peccato come disintegrazione dell'uomo, e la redenzione e resurrezione come la sua reintegrazione» sconfiggerebbe ogni altra teologia (cfr. i testi riportati da Benz, 1955, pp. 219ss.).

Per i romantici tedeschi l'androgino era il perfetto, «totale» essere umano del futuro. J.W. Ritter (1776-1810), medico ben noto e amico di Novalis, abbozzò nel suo *Nachlass eines jungen Physikers* un'intera filosofia dell'androgino. Per Ritter l'uomo del futuro dovrebbe essere, come Cristo, un androgino. «Eva», scrisse, «fu generata dall'uomo senza il concorso della donna; Cristo fu generato dalla donna senza il concorso dell'uomo; l'androgino nascerà dai due insieme. Ma marito e moglie saranno uniti insieme in una sola carne». Il corpo che nascerà sarà poi immortale. Descrivendo la nuova umanità del futuro, Ritter usa un linguaggio alchemico, segno che l'alchimia era una delle fonti dei romantici tedeschi per la loro ripresa del mito dell'androgino.

Wilhelm von Humboldt riprese il medesimo soggetto nel suo giovanile *Über die männliche und weibliche Form*, in cui si sofferma particolarmente sul divino androgino. Anche Friedrich Schlegel considerò l'ideale dell'androgino nel suo saggio *Über die Diotima*, in cui critica il valore attribuito a un carattere esclusivamente maschile o femminile, un valore che, sostiene Schlegel, è unicamente frutto dell'educazione e della consuetudine. Il traguardo per il quale deve lottare il genere umano, ritiene ancora Schlegel, è una progressiva reintegrazione dei sessi, culminante nell'androginia (Eliade, 1971, pp. 92ss.).

Da Balzac ad Aleister Crowley. *Séraphita* di Balzac è senza dubbio il più avvincente dei suoi romanzi fantastici. Non tanto per le teorie swedenborghiane di cui è imbevuto, quanto perché Balzac riuscì a rappresentarvi con forza impareggiabile un tema fondamentale di antropologia arcaica: l'androgino considerato come immagine esemplare dell'uomo perfetto. Ricordiamo il soggetto e lo scenario del romanzo. In un castello ai margini del villaggio di Jarvis, presso lo Stromfjord, viveva uno strano essere di toccante e malinconica bellezza. Come altri personaggi di Balzac, sembrava nascondere un terribile segreto, un mistero impenetrabile. Ma non un segreto paragonabile a quello di Vautrin, il supercriminale che figura in numerosi altri romanzi di Balzac. Il protagonista di *Séraphita* non è un uomo distrutto dal proprio destino e in conflitto con la società. È una creatura di qualità diversa dal resto del genere umano e il suo mistero non dipende da qualche oscuro episodio del suo passato, ma dalla natura del suo stesso essere. Questo misterioso personaggio ama ed è riamato da Minna, che lo vede come uomo, Séraphitus, ed è allo stesso tempo amato da Wilfred, agli occhi del quale sembra invece una donna, Séraphita.

Questo perfetto androgino, i cui genitori erano stati seguaci di Swedenborg, pur senza aver mai lasciato il suo fiordo, mai aperto un libro, mai parlato con persone colte, né praticato arti, mostra tuttavia notevole erudizione. Le sue facoltà mentali superano quelle dei comuni mortali. Balzac descrive con commovente semplicità la natura di questo androgino, la sua vita solitaria, le sue estasi contemplative. Tutto ciò è chiaramente basato sulla dottrina di Swedenborg: il romanzo infatti era stato originariamente scritto per illustrare e commentare le teorie swedenborghiane dell'uomo perfetto. Ma l'androgino di Balzac quasi non appartiene alla terra. La sua vita spirituale è tutta tesa verso il cielo. Séraphitus/Séraphita vive unicamente per purificarsi – e per amare. Benché Balzac non lo dica espressamente, ci si rende conto che Séraphitus/Séraphita non può lasciare la terra prima di aver conosciuto l'amore. Questa è forse l'ultima e più preziosa virtù per due persone di sesso opposto: amare *realmente* e congiuntamente. Amore serafico, senza dubbio, ma in ogni caso non un amore astratto o generico. L'androgino di Balzac ama due esseri ben individuati; egli resta perciò concretamente nel mondo della vita. Non è un angelo sceso sulla terra, è un uomo perfetto, un essere completo.

Séraphita (1834-1835) è l'ultima grande opera della letteratura europea del XIX secolo che abbia come tema centrale il mito dell'androgino. Verso la fine del secolo altri scrittori – specialmente i cosiddetti decadenti – ritornarono sul tema, ma con opere mediocri, se non decisamente brutte. Possiamo citare per pura curiosità *L'androgyne* (1891) di Péladan, ottavo volume di una serie di venti romanzi intitolati *La décadence latine*. Nel 1910 Péladan trattò di nuovo l'argomento nel suo opuscolo *De l'androgyne* (della serie «Les idées et les formes»), che non è del tutto privo d'interesse, nonostante le aberrazioni e la confusione dei fatti. Tutta l'opera di Péladan – che oggi nessuno più ha il coraggio di leggere – sembra dominata dal motivo dell'androgi-

no. Anatole France scrisse che Péladan era «ossessionato dall'idea dell'ermafrodito, idea che ispira tutti i suoi libri». Ma l'intera produzione di questo autore – come quella dei suoi contemporanei e modelli Swinburne, Baudelaire, Huysmans – appartiene a tutt'altra categoria rispetto a *Séraphita*. Gli eroi di Péladan sono perfetti solo nella sensualità; il significato metafisico dell'uomo perfetto è andato degradandosi e alla fine perdendosi nella seconda metà del XIX secolo.

I decadenti francesi e inglesi ripresero saltuariamente il motivo dell'androgino (cfr. Mario Praz, 1948), ma sempre sotto forma di un morboso o addirittura satanico ermafroditismo (come, per esempio, in Aleister Crowley).

Come in tutte le grandi crisi spirituali europee, qui troviamo ancora una volta la degradazione del simbolo. Quando la mente non è più in grado di percepire il significato metafisico di un simbolo, esso viene interpretato a livelli sempre più grossolani. L'androgino è stato inteso dagli scrittori decadenti semplicemente come un ermafrodito nel quale coesistono anatomicamente e fisiologicamente i due sessi. Il loro interesse non era rivolto all'interezza che risulta dalla fusione dei sessi, ma all'esuberanza delle capacità erotiche. Il loro tema non è stato quello dell'apparizione di un tipo nuovo di umanità, in cui la fusione dei sessi produce una coscienza nuova, non polarizzata, ma quello di una sedicente perfezione sensuale risultante dalla presenza attiva di due sessi in uno.

Questa concezione dell'ermafrodito è stata probabilmente incoraggiata dallo studio di certe sculture antiche. Ma gli scrittori decadenti ignoravano che l'ermafrodito rappresentava anticamente una condizione ideale che si cercava di raggiungere spiritualmente mediante i riti; ignoravano che se un neonato mostrava qualche segno di ermafroditismo veniva ucciso dai suoi stessi genitori. In altri termini, gli antichi consideravano l'autentico ermafrodito anatomico un'aberrazione della natura o un segno della collera divina e di conseguenza se ne liberavano. Solo l'androgino rituale costituiva un modello, poiché comportava non tanto un incremento di organi anatomici, ma, simbolicamente, l'unione dei poteri magico-religiosi appartenenti ai due sessi.

Alcune teologie cristiane moderne. In un suo scritto giovanile, *Il significato dell'atto creativo* (1916), Nikolaj Berdjaev tornò ad occuparsi del vecchio *theologoumenon* e proclamò risolutamente che l'uomo perfetto del futuro sarà androgino, come lo fu il Cristo (Eliade, 1971, p. 94, n. 49). Un importante contributo ideologico è stato *Die Gnosis des Christentums* di Georg Koepgen, pubblicato a Salisburgo nel 1939 con l'imprimatur vescovile (ma successivamente messo all'Indice). L'opera ottenne una certa notorietà dopo l'analisi che ne fece C.G. Jung nel suo *Mysterium Coniunctionis*. Secondo Koepgen, «Nella persona di Gesù il maschio è tutt'uno con la femmina... Se per il culto cristiano uomini e donne possono unirsi da eguali non è solo per caso: è la realizzazione dell'androginia che era manifesta in Cristo» (*Die Gnosis*, p. 316). A proposito dell'*Apocalisse* 14,4 («Essi sono quelli che non si sono contaminati con la donna; perciò essi sono vergini»), Koepgen afferma:

> Qui la nuova forma androgina dell'esistenza diventa visibile. Il Cristianesimo non è né maschile né femminile, è maschile-femminile, nel senso in cui il maschio si unisce alla femmina nell'anima di Gesù. In Gesù la tensione e la polarizzazione del conflitto del sesso si risolvono in una unità androgina. E la Chiesa, come sua erede, ha assunto da lui questa connotazione: anch'essa è androgina.
>
> (*Ibid.*, p. 31).

Per quanto riguarda la sua costituzione, la Chiesa è «gerarchicamente maschile, eppure la sua anima è profondamente femminile». «Il sacerdote vergine... adempie nell'anima l'unità androgina del maschio e della femmina; egli rende nuovamente visibile la dimensione psichica che Cristo ci mostrò per la prima volta quando rivelò "la verginità virile" della sua anima» (*Ibid.*, p. 319; riportato da Jung, 1963, pp. 373ss.). Come fa notare Jung, per Koepgen non solo Cristo è androgino, ma anche la Chiesa. In ultima analisi, ogni cristiano è predestinato a divenire androgino.

[Vedi anche*TRICKSTER*, vol. 1; e le altre voci che si occupano del sesso come componente del simbolismo religioso: *SACRALITÀ FEMMINILE* e *SACRALITÀ MASCHILE*, vol. 1; e *RUOLI SESSUALI*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio classico sugli androgini resta quello di H. Baumann, *Das Doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin 1955. Il nostro articolo si basa in gran parte su due lavori: M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962 (trad. it. *Mefistofele e l'Androgine*, Roma 1971); e Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980. Tre altri utili lavori che contengono materiale sull'androginia sono: A. Watts, *The Two Hands of God. The Myths of Polarity*, New York 1963; J. Campbell, *Historical Atlas of World Mythology*, I, New York 1983; e C. Kluckhohn, *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*, in H.A. Murray (cur.), *Myth and Mythmaking*, New York 1960, pp. 46-60.

Per quanto riguarda gli androgini nordamericani e africani, abbiamo desunto il materiale da Fr. Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895; C.H. Long,

Alpha. The Myths of Creation, New York 1963; M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris 1958, 1966 (trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1968); P. Radin, C.G. Jung e K. Kerényi, *Der göttliche Schelm*, Zürich 1954 (trad. it. *Il briccone divino*, Milano 1964); Katherine Spencer, *Reflections of Social Life in the Navaho Origin Myth*, Albuquerque 1947; e da Matilda Coxe Stevenson, *The Religious Life of the Zuñi Child*, in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», 5, Washington 1887.

Per altro materiale sugli androgini greci, rimandiamo a L. Brisson, *Le mythe de Tirésias*, Leiden 1976, e al suo *Aspects politiques de la bisexualité. L'histoire de Polycrite*, in Margaret B. de Beer e T.A. Elridge (curr.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, pp. 80-122; e a M. Meslin, *Agdistis ou l'androgynie malséante*, in *Vermaseren Festschrift*, II, pp. 765-76. Per gli androgini indiani, oltre alla citata opera della O'Flaherty, si veda anche: A.J. Gail, *Die zweigeschlechtliche Gottheit in Indien*, in «Kunsthistorisches Jahrbuch Graz», 17 (1981), pp. 7-19; e Marguerite E. Adiceam, *Les images de Śiva dans l'Inde du Sud*, parte 5. *Harihara*, e parte 6, *Ardhanarisvara*, in «Arts asiatiques», 13 (1966), pp. 83-98, e 17 (1968), pp. 143-64.

Circa gli androgini europei, cfr. M. Henry, *The Thirty-Two Positions of the Androgyne*, New York 1963; E. Benz, *Adam. Der Mythus des Urmenschen*, München 1955, ottima antologia dei testi più significativi; A. Faivre, *L'ésotérisme au dix-huitième siècle*, Paris 1973, dotta e concisa introduzione a questo difficile argomento; C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Zürich 1955-1956 (trad. it. Torino 1991); e M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Firenze 1948 (3ª ed.).

WENDY DONIGER O'FLAHERTY e MIRCEA ELIADE

ANIMALI. In tutte le culture l'uso della simbologia animale è un aspetto essenziale nelle riflessioni sulla natura dell'uomo, delle caratteristiche degli individui e della loro società, del mondo circostante e delle sue forze, e del cosmo come un tutto. Gli esseri umani definiscono se stessi e il loro posto nel mondo integrandosi o contrapponendosi agli altri abitanti dell'universo. Anche nelle società con una tradizione consolidata di divinità antropomorfiche, gli animali sono un elemento essenziale nel pensiero religioso e sociale. [Vedi *ANTROPOMORFISMO*, vol. 1]. Gli animali sono spesso posti in relazione speciale con il divino, vengono, così, ad avere una funzione importante nei miti e nelle saghe e un ruolo essenziale (diretto o simbolico) nei riti, oltre che ad assumere significato emblematico di gruppi sociali e categorie, esternazione metaforica di desideri ed esperienze umane e concretizzazione dei processi astratti che governano l'universo. La varietà di idee sugli animali e il loro ruolo nelle religioni del mondo sembra infinita e continua ad essere affascinante oggetto di studio e di ricerca.

Dovunque appaiono, i simboli animali sono usati per esprimere le più profonde e recondite dimensioni dell'esistenza umana. Sono simboli di valori e categorie centrali, rappresentazioni delle idee e immagini più fondamentali di una cultura. Come simboli centrali, sono plurivalenti, complessi, antinomici, usati contemporaneamente per catturare ed esporre immagini e significati molto diversi a molti livelli diversi. Come simboli centrali, servono anche a collegare altri ambiti del discorso simbolico, creando giustapposizioni e contrasti di immagini, da cui dedurre un significato e da cui creare forme narrative. Il regno naturale degli animali è una parte importante del modo in cui gli uomini proiettano la loro conoscenza ed esperienza attraverso il discorso simbolico.

La simbologia animale è spesso usata per esprimere le idee fondamentali dell'io e dell'altro, che stanno alla base del pensiero morale e religioso. Essendo simili agli uomini per certi aspetti e diversi da loro per altri, gli animali offrono la base per molti altri aspetti dialettici del pensiero umano e possono rappresentare le categorie del sacro e del profano, del selvaggio e del civilizzato, del naturale e del culturale, dell'immorale e del morale, dell'iniziale e del compiuto, del materiale e dell'essenziale, del mondano e del divino. I simboli animali rappresentano le antinomie del vivere, l'esistenza del sacro nel profano, del mondo selvaggio nel mondo civile, del morale nell'immorale, del passato nel presente, e così via. Così, si possono usare simboli animali per creare analogie applicabili al rapporto fra gli uomini e il divino. Nel significato più semplicistico, queste analogie possono rappresentare l'affermazione che gli animali stanno agli uomini come gli uomini stanno agli dei, ma le equazioni con le quali una cultura esprime le proprie idee sulla natura dell'uomo e della divinità possono essere estremamente complesse. Tale complessità può essere data o dalle immagini stesse degli animali, così che animali diversi vengono rappresentati congiunti in configurazioni «innaturali» – centauri, sfingi, grifoni, ippocammeleopardi [vedi *MOSTRO*, vol. 1] – o dalla struttura dei principi ermeneutici di una data cultura, così che semplici iconografie possono avere interconnessioni multiple.

Il carattere antinomico dei simboli animali li rende particolarmente adatti a mediare fra ambiti di altri contrasti simbolici. Creature esenti dalle limitazioni della società umana, gli animali possono avere libertà, poteri e capacità negate agli umani; oppure, come manifestazioni materiali dell'essenza divina dell'universo, possono essere il raccordo fra la quotidianità della vita e la divinità alla base del cosmo.

I simboli animali sono spesso espressione di qualità astratte di pensieri, sentimenti e azioni o manifestazioni dei processi dell'essere e del divenire. Così, ad

esempio, l'aquila può rappresentare acume e distacco dal mondo materiale, i serpenti l'autoctonia e i ragni l'autocreazione e la regolarità. La tendenza di studiosi occidentali ad attribuire a particolari simboli animali il significato che hanno nella loro cultura è un errore fondamentale della teologia comparata occidentale. I significati non sono universali, possono ricavarsi solo dal complesso dei simboli di una data cultura. Animali fantastici possono rappresentare la combinazione di parecchi processi e delle loro contaminazioni, come nel caso del centauro, che ha la razionalità dell'uomo, ma la socialità di un animale. Gli studiosi occidentali, interpretando il carattere simbolico di un animale, si concentrano prevalentemente sulla sua forma fisica: spesso, invece, la base della simbologia animale è data dal suo stato ecologico e, più spesso ancora, dalla natura dei suoi movimenti, così che le azioni dell'animale sono viste come un'oggettivazione microcosmica del processo cosmico. Ad esempio, per gli Indiani della costa nordoccidentale, l'immagine di una balena che emerge dalle profondità tenebrose dell'oceano alla luce del mondo umano è un importante simbolo di qualunque avvenimento in preparazione o imminente, sia che si tratti di nascita, del potere degli esseri soprannaturali di entrare nell'ambito umano, o della forza dell'intuizione che illumina improvvisamente sul significato del mondo.

Persino nel caso in cui non siano sacri, gli animali hanno un importante ruolo nella rappresentazione delle emozioni e delle idee degli uomini. Grazie al fatto di essere animati, costituiscono un campo che permette di proiettare su di loro le emozioni e le idee umane. Nonostante le lunghe disquisizioni sulle differenze religiose fra i popoli che uccidono animali per la sopravvivenza e quelli che li allevano o che, semplicemente, li tengono per diletto, ci può essere ben poca differenza interculturale nella struttura morfologica, psicologica e simbolica alla base dei rapporti uomo-animale.

Alla sacralità e ai poteri attribuiti agli animali si contrappongono immagini di addomesticamento, dominio e materialità. Esiste una tensione dinamica all'interno del paradosso dell'animale in quanto controllabile, indifeso, subordinato ai bisogni umani e dell'animale fuori dall'ambito della società, soggetto a forze che controllano, dominano e uniformano gli esseri umani. Quantunque tali immagini siano apparse più chiaramente nei rituali dei cacciatori delle società primitive, sembrano, tuttavia, presenti in tutti, o quasi, i rituali che riguardano gli animali, a prescindere dalla base economica della società. Molte società dedite alla caccia addomesticano gli animali anche immaginandoli come esseri umani in veste animale, creature che vivono secondo le stesse regole e forme dell'*Homo sapiens*. Quest'immagine dell'uomo nell'animale e dell'animale nell'uomo è una delle più diffuse nella simbologia animale.

Non si sottolineerà mai abbastanza che il modo in cui interpretiamo la simbologia animale è il riflesso della nostra filosofia della simbologia, delle nostra teorie sulla natura della rappresentazione umana. A mano a mano che gli antropologi hanno elaborato teorie sempre più penetranti sul modo in cui i simboli operano nella cultura umana, hanno trovato necessario rivedere le loro idee sul corso della storia intellettuale umana. Purtroppo, la trattazione della religione «primitiva» nella maggior parte degli studi comparati è ancora basata su teorie del XIX secolo riguardanti la natura del pensiero primitivo. [Vedi *EVOLUZIONISMO*, vol. 5]. Secondo queste teorie, i primitivi erano incapaci di una vera percezione di se stessi, delle loro fantasie e di quanto li circondava, per cui non potevano avere una «reale» consapevolezza religiosa. Così, il corso della storia era visto come un graduale progresso dalla fantasia alla razionalità, e l'ambito ottimale dove analizzare tale progresso era il passaggio dal culto animale, attraverso stadi particolari, al culto di una divinità antropomorfa, ma invisibile. Si credeva che i diversi stadi di crescente coscienza religiosa coincidessero con il cambiamento di ruolo degli animali nella religione. Questa dottrina evoluzionistica è stata ampiamente smentita dalle testimonianze etnografiche, eppure è ancora alla base degli studi di storia delle religioni; e perfino alcuni studiosi che hanno ripudiato i maggiori principi dell'evoluzionismo accettano incondizionatamente fatti spuri e interpretazioni errate di questi schemi. Il quadro della storia delle religioni dovrà essere in gran parte riscritto quando dati etnografici e nuove prospettive della semiotica obbligheranno gli studiosi a ripercorrere gli aspetti fondamentali delle religioni primitive, e anche di quelle evolute.

Nello schema evoluzionistico, i primi stadi della religione presupponevano la coscienza umana dell'altro sotto forma di idea dell'anima. Si pensava che le società più avanzate adorassero esseri reali (anche se non umani) e non più fantastici. Identificare la persona con gli animali e adorare gli animali era considerato un passo importante nell'evoluzione religiosa dell'uomo. Si coniò il termine *totemismo* con riferimento alla dottrina generale di associazione simbolica o anche di identificazione completa dell'uomo con particolari specie animali, con piante o oggetti – in particolare la dottrina secondo cui una data specie è l'antenato o lo spirito protettore di un clan esogamo. [Vedi *TOTEM*, vol. 1]. Le credenze totemiche erano viste come aspetto essenziale delle religioni primitive e la diffusione

della credenza totemica in una società come misura della sua evoluzione religiosa. Le credenze totemiche delle società non basate economicamente sulla caccia e sulla raccolta erano viste come sopravvivenza – sia sociale che psichica – dei primi stadi della mentalità umana. Così, gli storici delle religioni erano particolarmente attenti alla presenza di credenze e culti animali, specialmente nelle aree del Mediterraneo, del Nilo e dell'Indo, poiché tali culti erano considerati stadi intermedi fra la completa identificazione con gli animali e le religioni antropomorfe della civiltà occidentale.

Il concetto di totemismo fu anche ampliato per includere una maggiore varietà di idee e pratiche religiose diverse. In sostanza, ogni uso religioso degli animali o dei simboli animali era giudicato come espressione di forme totemiche. Nelle discussioni sul totemismo era implicita l'idea che i primitivi erano intellettualmente incapaci di dare vita a sistemi religiosi complessi, che la loro comprensione del mondo era irrazionale, emotiva, immatura, informata alla superstizione e non ai principi di una scienza morale. Gli antropologi hanno sostenuto a lungo che l'apparente semplicità delle religioni primitive era anzitutto prodotto dei rozzi metodi analitici dei ricercatori e dell'incapacità dell'estraneo di afferrare la profondità e complessità con cui gli uomini delle società tribali riescono a interpretare metaforicamente se stessi e il loro mondo. Inoltre, gli storici della religione, e in verità anche molti antropologi, non sempre dispongono dei mezzi adatti per analizzare e descrivere la complessità delle credenze psicologiche e filosofiche di altre culture. È estremamente riduttivo affermare che i membri di una cultura totemica si «identificano» con una specie animale, se prima non si definisce la natura dei principi psicologici e semiotici con i quali viene definita la natura di identità.

In senso più generale, il totemismo è un aspetto di tutte le culture. L'essenza del totemismo è di fornire un ambito simbolico chiaramente al di fuori del sociale e di utilizzare le differenze viste in quell'ambito come rappresentazione delle differenze nelle categorie sociali. In questo modo, i simboli totemici stanno per particolari gruppi sociali, ogni particolare specie rappresentando una diversa categoria sociale. Oltre agli animali, vengono utilizzate molte altre sfere simboliche per esprimere e catalogare indirettamente le differenze sociali, e anche dove molti simboli animali sono contenuti in schemi totemici si trovano intrecciate varie altre sfere: astronomia, botanica, orientamento, corpo, colori, e così via.

Molto spesso, i simboli animali servono ad esprimere l'idea di antecedenza, di originalità, dello stato primordiale del mondo. In tutte le culture, l'uomo si rende conto della differenza fra umano e non umano e gioca con le metafore della natura umana, con le immagini del morale e del premorale. Il mondo degli animali, sia in quanto sfera del selvaggio (come per il metaforismo occidentale), sia in quanto sfera dell'incoativo (come per le religioni degli Indiani d'America), è visto come un mondo libero dalle costrizioni e limitazioni imposte agli uomini. Gli animali sono immaginati dotati di poteri straordinari, intuizione e abilità, proprio perché non ostacolati dalle catene delle convenzioni umane. Sono poi spesso immaginati moralmente puri, osservanti dei dettami del loro posto nel mondo e incapaci di azioni immorali. L'imitazione rituale dell'animale pone perciò gli uomini – che sono motivati da desideri e conflitti – in uno stato di libertà, facendoli diventare parte del più ampio processo cosmico di cui gli animali sono l'espressione. Gli studiosi occidentali – appartenenti a quelle culture che sottolineano l'aggressione – hanno spesso erroneamente osservato che nelle religioni primitive è frequente l'identificazione della persona con un animale predatore. Gli storici della religione non sono stati attenti nello spiegare che cosa intendano per identificazione con un animale, e hanno sovente supposto, erroneamente, che il ritualista primitivo si consideri eguale o identico all'animale. Questo errore di analisi è indicativo dei seri problemi teorici che caratterizzano gli studi odierni sulle religioni non occidentali. Nei rituali primitivi si usano anche molte creature non predatrici, ma vengono raramente registrate, non rivestendo particolare importanza per gli studiosi occidentali. Oggi le analisi antropologiche dei rituali tribali documentano chiaramente la natura teatrale, letteraria e rappresentativa di questa cerimonie e mostrano che gli attori sono ben coscienti della natura dell'immagine e delle incongruenze e contraddizioni di quell'immagine stessa. Hanno cognizione del fatto che essi non sono animali, ma semplicemente li rappresentano. Così, un rituale dove una persona finge di essere un animale serve solo a riaffermare l'essenziale distanza fra i due. I metodi di ricerca e i concetti psicologici dei ricercatori non erano abbastanza raffinati per riuscire ad afferrare la natura di questi rituali. La presunta natura semplicistica ed emozionale dei primitivi non è altro che il risultato dei canoni psicologici semplicistici ed emozionali dei ricercatori.

Molti popoli cacciatori hanno rituali che accompagnano l'uccisione della preda. Un certo numero di somiglianze superficiali hanno indotto i ricercatori a considerare questi rituali storicamente interdipendenti, mentre, in realtà, esistono differenze sostanziali. Il contrasto fra l'idea del vivere umano nel mondo della collaborazione sociale e l'abbandono di quel mondo

per entrare in quello non umano della caccia e dell'uccisione è così importante da dare frequente occasione di azione rituale. E non tanto per il fatto che la caccia è difficile e fisicamente pericolosa, quanto perché il cacciatore esce dai limiti stabiliti dalla società. La funzione simbolica dei rituali di caccia è di mantenere il cacciatore nello stato sociale, creando una struttura di azione ed emozione che il cacciatore porta con sé – una struttura morale e sociale tale da assicurare che egli opererà correttamente sia durante la caccia che al ritorno.

Molti rituali sintetizzano l'immagine del cacciatore e della sua preda o con l'imitazione mimetica dell'animale o con formule verbali. Le immagini di questi rituali sottolineano la necessità della collaborazione fra cacciatore e preda, affermando che tale collaborazione rientra nel giusto ordine morale dell'universo. Una volta stabilito il rapporto morale e simbolico corretto, si crede che la preda accetti la morte di buon grado.

Mentre parecchi interpreti credono che i rituali delle società dedite alla caccia siano completamente diversi da quelli delle società agricole, vi sono, invece, somiglianze essenziali. In entrambi i casi, questi rituali sottolineano la necessità di ordine e collaborazione; inoltre, in molti rituali di caccia si parla non di uccisione, ma di nutrizione e crescita, come se la preda animale dovesse ricevere le stesse cure degli animali domestici e del raccolto. In entrambi si evidenzia la rigenerazione, il ciclo della rinascita e il riconoscimento dei processi dell'universo, di fronte ai quali l'uomo sta impotente.

Come istituzioni sociali, entrambi i tipi di rituale descrivono metaforicamente e riaffermano l'importanza del lavoro e della divisione del lavoro tipica di quella società e, implicitamente, riaffermano i principi fondamentali di ciascuna società. I rituali di caccia servono a smitizzare l'importanza del cacciatore, ad impedire che la sua aggressione prevarichi dal suo ruolo di approvvigionatore della comunità umana. Ponendo l'accento sul patto fra cacciatore e preda, essi, indirettamente, evidenziano il patto fra cacciatore e società. In questo modo, la caccia diventa un compito domestico non diverso dall'allevamento di bestiame o dall'orticoltura – un mezzo per addomesticare sia il mondo della foresta, dove vive la preda, sia il mondo sociale, dove vive il cacciatore.

Nelle società agricole, l'immagine del cacciatore e della caccia viene spesso usata come metafora dello stato selvaggio e dell'immoralità delle società che le precedettero. La libertà e la passione del cacciatore diventano simbolo di quelle fasce della società che non sono soggette al potere sociale. Per esempio, nell'immagine della caccia reale, che è così significativa nel periodo neolitico, viene espressa l'immagine di un governo che non è soggetto alle stesse regole di coloro che amministra. Simbolicamente, il re è rappresentato col potere di soggiogare e uccidere gli animali nel mondo naturale e selvaggio; con l'implicazione, quindi, che ha l'autorità di uccidere e sottomettere i suoi nemici e i suoi stessi sudditi nel suo regno. In questi schemi simbolici, i membri di una società diventano gli equivalenti della preda, la loro vita e il loro lavoro sono dediti all'uomo, il cui diritto al potere proviene da una fonte diversa, divina. La morte del leone diventa immagine della morte, o sottomissione, dei sudditi, ma anche immagine dell'introduzione con la forza dell'ordine morale in un mondo più ampio, al di fuori di quella società. L'immagine di sacrificio e autosacrificio presente nei rituali di caccia è ugualmente dominante nelle immagini di comunità pastorali o agricole.

La funzione della simbologia e dei rituali animali nelle società neolitiche fu di grande interesse per gli evoluzionisti, che considerarono il Neolitico come il primo periodo che presentasse un movimento di allontanamento intellettuale dalle superstizioni emotive del cacciatore, grazie alla graduale accettazione di forme e idee rituali, intermedie rispetto all'antropocentrismo dell'Ebraismo e del Cristianesimo. I culti animali venivano spiegati o come sopravvivenza di emozioni irrazionali e simboli dell'eredità venatoria dell'uomo, in breve come atavismi, oppure come abbozzi di vere espressioni morali e religiose. Poiché si supponeva che la razionalità fosse presente solo nell'uomo civile, tali culti animali erano visti come espressioni della graduale alienazione della componente animale dall'autodefinizione dell'umano. Le religioni erano situate su una scala evolutiva a seconda di quanto si avvicinavano e assomigliavano al Cristianesimo. I culti venivano datati a seconda di quanto le loro idee collimavano con il Cristianesimo, e i culti spuri servivano a spiegare i vuoti negli schemi «storici». Purtroppo, molti di questi culti spuri sono entrati a far parte dei dati della storia delle religioni.

Perfino i culti di cui si è appurata l'esistenza sono stati interpretati entro quegli schemi ermeneutici e psicologici limitativi che gli storici della religione applicano alle religioni non occidentali. Questa è la ragione per la quale lo studioso attento deve considerare con scetticismo i dati riguardanti le credenze animali nelle società precristiane.

Le idee filosofiche e le azioni rituali di questi culti neolitici non sono stati analizzati accuratamente. Ad alcuni storici della religione interessa piuttosto stabilire la diffusione di certe immagini e pratiche, isolandole dal contesto di ciascuna religione, che fare un'analisi approfondita di ogni singola religione. Un animale vie-

ne presentato con identità e significato simbolici identici, qualunque sia il contesto rituale da cui proviene. Gli antropologi hanno criticato a lungo questo metodo, sostenendo che il ruolo di un simbolo cambia a seconda del contesto in cui appare e che i valori simbolici convenzionali dell'Occidente non possono essere estrapolati e applicati ad altre culture. E ancora, gli studiosi occidentali si concentrano sugli animali che hanno una forte significazione simbolica nelle culture occidentali – orsi, lupi, cavalli, tori – e, spesso, ignorano altre specie, classificate trascurabili nelle loro culture, ma che hanno importanza simbolica in altre. Gli psicostorici sostengono che gli animali servono a simboleggiare emozioni e caratteristiche essenziali degli esseri umani, siano animali simbolici universali, oppure specifici di luoghi e tempi particolari. Il loro punto di vista è che non si tratta tanto di diffusione e mutuazione di elementi simbolici, quanto di continua ricreazione e riesposizione di idee fondamentali in modi simili, forse indipendenti dal contesto storico.

I metodi strutturali per lo studio della simbologia hanno asserito che l'ambito simbolico di una cultura è un tessuto di contrasti, opposizioni, congruenze ed equivalenze. L'intero sistema simbolico di una cultura può essere visto come un sistema di equazioni, in cui la giustapposizione di due dati simboli implica un altro simbolo – un sistema in cui sussiste un continuo processo dialettico di opposizione e sintesi. Valutati da questo punto di vista, i culti animali dell'era neolitica possono apparire come espressione di importanti idee filosofiche e sociali in forma simbolica. Una tale visione ha notevoli implicazioni per la comprensione di queste religioni, poiché sostiene che l'uomo del Neolitico non «adora» (termine altamente etnocentrico, di scarso valore nella storia comparata delle religioni) l'animale rappresentato in sé e per sé, ma adora il principio o l'essere in esso impliciti e che appaiono quando uomo e animale si avvicinano nel giusto contesto rituale. Nell'equazione più semplice, il singolo animale simboleggia l'unità sociale della comunità. Non a caso, gli animali scelti per questi culti sono spesso addomesticati, anziché selvatici, e simboleggiano l'incivilimento degli esseri umani grazie alla società.

Una delle immagini più diffuse del culto animale è quella dell'animale secolarmente sotto il controllo degli uomini, come gli uomini vivono sotto il controllo della divinità. Gli animali che vivono ai margini degli insediamenti umani, o hanno comportamenti o caratteristiche «umane», mediano fra il mondo umano e il più ampio universo. Capita spesso che gli animali agiscano come reificazione, forma tangibile, di un processo astratto, di un'idea, di un attributo o di un essere divino.

Molte delle creature fantastiche presenti nel lessico di ogni cultura si possono considerare come rappresentazioni di sintesi filosofiche, illustrative del rapporto uomo-animale-divinità come un tutto unico, un enigma filosofico. Tali creature uniscono livelli cosmici diversi e divisi e possono denotare, anziché rappresentare, l'identità del dio emergente nella forma fisica della creatura. I gruppi religiosi, in fase di istituzione dei loro dogmi, inventano spesso immagini fantastiche di creature e demoni che danno risalto e si contrappongono alla loro idea della natura della figura divina. Sebbene questo fenomeno sia più facilmente osservabile nello sviluppo della demonologia nella Chiesa cristiana medievale con le sue testimonianze scritte, esso sembra essere una caratteristica diffusa del processo religioso in generale. Queste immagini sono sovente inversioni di forme sociali di una data società, come la strega, immaginata come donna che ha la libertà di uscire dall'ambito domestico e dalla dominazione maschile, e l'adorazione di siffatte creature è stata erroneamente ascritta a società più primitive e meno morali. Platone, per esempio, metteva in evidenza un supposto culto di licantropia nelle regioni selvagge dell'Arcadia, in contrapposizione alla religione razionale, antropocentrica di Atene. Nel suo racconto, gli Arcadi non erano solo adoratori del lupo, ma avevano forme umane incomplete, tanto che potevano trasformarsi in lupi. Gli scritti di molti viaggiatori e storici – da Erodoto ad oggi – contengono molti altri esempi di questo culto immaginario. Anche se gli antropologi hanno spesso documentato il processo per cui una religione si definisce implicitamente immaginando il proprio opposto, e hanno sostenuto che i concetti di mostri, creature fantastiche e demoni debbano ritenersi produzione o invenzione della cultura stessa e non degli emarginati ai quali sono attribuiti, la letteratura della storia delle religioni prende per veri molti di questi pretesi culti.

È importante ricordare che, come simboli centrali, gli animali rappresentano allo stesso tempo nozioni molteplici, diverse e, a volte, contraddittorie, e che tutte le religioni possiedono cosmologie complesse, in cui i simboli cambiano di significato a differenti livelli cosmologici. Per fare solo un esempio, un'immagine diffusa è quella del Serpente Arcobaleno (o Piumato), un essere associato all'acqua per i suoi movimenti ondeggianti. Oltre che all'acqua stagnante e alla pioggia (immagini di stasi e di evoluzione), viene accomunato ai temporali con tutte le loro caratteristiche, e quindi anche ai lampi e al vento. L'associazione con il fulmine porta all'associazione col fuoco e, quindi, col calore e la siccità. Benché sappia volare come una nuvola, il Serpente Arcobaleno è collegato alla terra, su cui cade

la pioggia. Pur rappresentando le forze al di fuori della società umana, rappresenta anche il calore della passione e le lacrime del dolore. Immagine di rinascita, è anche immagine di morte. Quegli studiosi occidentali convinti che un simbolo abbia un solo, vero significato, non riescono ad afferrare in qual modo i simboli vengano usati simultaneamente per esprimere e intrecciare parecchi e diversi livelli di esperienza e di comprensione.

L'ambiguità e l'ambivalenza degli animali risulta anche più evidente nella frequente apparizione di figure di trickster nel mondo mitologico. Nella maggioranza dei casi, queste figure sono identificate con animali che, tuttavia, hanno l'abilità di trasformarsi in esseri umani. Anche se animali, i trickster sono sopraffatti da desideri ed emozioni umane e hanno comportamenti che sarebbero rozzi o immorali nel vivere sociale umano. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1]. Tentando di soddisfare le loro irresistibili passioni, le figure dei trickster, accidentalmente, creano gli aspetti e le leggi del vivere sociale. Nei racconti, il trickster è rappresentato come un essere che trascende i limiti di una retta condotta, ma viene continuamente messo al proprio posto dall'azione comune degli altri. Egli, al tempo stesso, crea e distrugge, dà e rifiuta, è colui che inganna gli altri e viene a sua volta ingannato, immagine di un vivere istintuale non guidato dalla moralità, rappresentazione dei capricci, delle stravaganze e dei contrasti dell'universo e dei suoi abitanti. Nelle analisi dotte dei miti, la figura del trickster viene spesso contrapposta a quella dell'eroe, ma sia il trickster che l'eroe oltrepassano i limiti delle convenienze sociali e vanno controllati. Sono entrambi figure di intemperanza, di passione incontrollabile, mediatori fra il mondo dell'essenza pura e il mondo dei desideri umani.

In genere, i simboli animali presentano le stesse caratteristiche e funzioni essenziali dei simboli dei trickster, sono insieme metonimia e metafora, partecipi in qualche misura della realtà del mondo, eppure da questa estraniati, governati da forze incontrollabili ma a loro modo creativi, fondamentalmente umani, pure decisamente al di fuori dell'umano, mondani, tuttavia aggrovigliati con gli aspetti più profondi, trascendenti e sacri dell'esperienza e della coscienza umane. Gli animali, esistendo come esseri umani, ma al di fuori della società, incorporano i valori ultimi e le contraddizioni dell'identità umana e dimostrano quello che potenzialmente sarebbero in grado di diventare gli umani, se potessero liberarsi dalle limitazioni del loro essere.

[Vedi inoltre le voci su animali specifici: *CAVALLO, CONIGLIO, ELEFANTE, GATTO, LEONE, PESCE, SERPENTE, UCCELLI* e altri].

BIBLIOGRAFIA

Sebbene la bibliografia attinente alle credenze sugli animali e agli argomenti affini sia infinita, non esiste una sola opera che fornisca un autorevole giudizio generale sul ruolo degli animali nella storia delle religioni. L'indagine evoluzionistica di J. Campbell, *The Way of the Animal Powers*, New York 1983, è utile solo per la bibliografia e le illustrazioni. F.D. Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Cambridge/Mass. 1971, usa le immagini dell'arte come mezzo per discutere i processi evolutivi. Tra i molti lavori di M. Eliade sull'argomento, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma-Milano 1953, Roma 1974), è il più pertinente. Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 (trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano 1964), e la sua tetralogia *Mythologiques*, I-IV, Paris 1964-1972 (trad. it. *Mitologica*, I-IV, Milano 1966-1974), compendiano l'approccio strutturalista al simbolismo. Vi sono inoltre studi etnografici (classici e contemporanei) che riguardano le credenze sugli animali nelle religioni delle singole culture; molti sono fortemente etnocentrici e, quindi, inadeguati dal punto di vista epistemologico.

STANLEY WALENS

APOCALISSE. *Apocalisse*, come denominazione di genere letterario, deriva dall'*Apocalisse di Giovanni*, o *Libro della Rivelazione*, nel Nuovo Testamento. La parola stessa significa «rivelazione», ma è riservata alle rivelazioni di tipo particolare: rivelazioni misteriose che vengono interpretate e spiegate da una figura soprannaturale, normalmente un angelo. Esse rivelano un mondo trascendente di potere soprannaturale e uno scenario escatologico che include il giudizio finale.

Il *Libro della Rivelazione* (circa 90 d.C.) è l'opera più antica che si definisca un'apocalisse (Ap 1,1) e in cui il termine può intendersi nel senso generale di «rivelazione». Come tipo di definizione divenne di uso comune dal II secolo in poi e numerose opere cristiane hanno questo titolo (per esempio l'*Apocalisse di Pietro*, l'*Apocalisse di Paolo*). Il Codice di Mani di Colonia (V secolo) fa riferimento alle apocalissi di Adamo, Set, Enos, Sem ed Enoch. Lo stesso titolo si trova in alcune apocalissi ebraiche a partire dal tardo I secolo d.C. (per esempio *2 Baruch* e *3 Baruch*), ma potrebbe essere stato aggiunto da copisti posteriori. L'uso antico non è del tutto attendibile. Ad alcune delle maggiori apocalissi il titolo non venne mai aggiunto (per esempio quelle contenute in *1 Enoch*) e solo saltuariamente lo si trova in opere di altro genere (per esempio l'*Apocalisse di Mosè*, variante della *Vita di Adamo ed Eva*).

Le apocalissi ebraiche. Il genere è più vecchio del suo nome ed è bene attestato nel Giudaismo a partire

dal III secolo a.C. Le apocalissi ebraiche sono principalmente di due tipi. Quelle più conosciute potrebbero definirsi apocalissi storiche. Si trovano nel *Libro di Daniele* (l'unica apocalisse delle Scritture ebraiche), in *4 Esdra, 2 Baruch* e in alcune parti di *1 Enoch*. In queste apocalissi la rivelazione avviene mediante visioni allegoriche, interpretate da un angelo. Il contenuto è principalmente storico e si presenta sotto forma di ampia profezia. La storia è suddivisa in un dato numero di periodi. Il finale può comprendere la restaurazione nazionale e politica di Israele, ma viene posta particolare enfasi sulla sostituzione dell'attuale ordine del mondo con una altro radicalmente nuovo. Nella sua forma estrema, l'escatologia di questo tipo di apocalisse prevede la fine del mondo, come per esempio in *4 Esdra* 7, dove la creazione viene riportata per sette giorni al silenzio primordiale. Queste apocalissi hanno spesso origine da una crisi storica. Il *Libro di Daniele* e alcune parti di *1 Enoch* vennero scritti in reazione alla persecuzione degli Ebrei da parte di Antioco Epifane, che portò alla rivolta dei Maccabei (circa 168 a.C.). *4 Esdra* e *2 Baruch* vennero scritti in seguito alla guerra contro Roma e alla distruzione di Gerusalemme.

Il secondo tipo di apocalisse ebraica è un viaggio nell'aldilà. Nell'esempio più antico, il «Libro dei Vigilanti» in *1 Enoch* (III secolo a.C.), Enoch sale alla presenza di Dio, per ordine del quale gli angeli lo portano in un viaggio che spazia per tutta la terra, fino ai confini dell'universo. La caratteristica più notevole di questo tipo di apocalisse è l'ascesa del visionario attraverso una serie numerata di cieli. [Vedi *ASCENSIONE*]. Erano normalmente sette, ma anche tre (come è documentato nel *Testamento di Levi*) o cinque (*3 Baruch*). Di orientamento più mistico, queste apocalissi contengono spesso una visione del trono di Dio. L'escatologia di queste opere è concentrata più sulla vita futura personale che sul rinnovamento cosmico, ma possono anche preannunziare un giudizio universale.

Questi due tipi non sono completamente distinti. L'*Apocalisse di Abramo*, apocalisse di ascesa risalente al tardo I secolo d.C., contiene una breve sintesi della storia di certe epoche. Le *Similitudini di Enoch*, opera ebraica della metà del I secolo d.C., mette insieme visioni allegoriche con un'ascesa e si occupa ampiamente degli inganni politici e sociali. Ambedue i tipi si trovano nella raccolta di scritti noti come *1 Enoch*, conosciuti per intero solo attraverso le traduzioni in lingua geez (Etiopia), ma ora documentati anche in frammenti aramaici dei Manoscritti del mar Morto, datati al II secolo a.C.

Tutte le apocalissi ebraiche sono pseudonime, cioè non forniscono i nomi dei loro veri autori, ma affermano di riportare le rivelazioni di famosi uomini antichi, come Enoch, Mosè o Abramo. Per conseguenza, le predizioni storiche in questi testi sono generalmente profezie dopo il fatto, o *vaticinia ex eventu*. Tali pseudoprofezie spaziano spesso dai tempi più remoti fino a quelli in cui i testi furono scritti. Presumibilmente si riteneva che conferissero credibilità alle vere profezie escatologiche che seguirono. La pseudonimia era largamente diffusa nel mondo ellenistico; mentre alcuni erano certamente consapevoli di quest'uso convenzionale, la sua efficacia dipendeva dalla credulità delle masse. Le apocalissi erano generalmente opere dotte composte da cerchie esclusive di saggi. Almeno qualcuna era destinata ad un pubblico più vasto (per esempio il *Libro di Daniele*), tuttavia non giunsero mai a un livello di letteratura popolare.

Origini del genere. Le origini restano oscure. Descrizioni di viaggi nei cieli o agli Inferi erano abbastanza comuni nell'antichità; se ne possono trovare esempi fin dal libro XI dell'*Odissea* omerica. Un'intera tradizione di rivelazioni simili si trova nei testi filosofici greci (per esempio il «Mito di Er» nella *Repubblica* di Platone, libro X), nei quali sembrerebbe di ravvisare un uso secondario di questo genere. Il materiale greco esercitò una certa influenza sulle apocalissi ebraiche del tipo viaggio e sullo sviluppo cristiano del genere stesso. Altra plausibile fonte, sia nella forma greca che in quella ebraica, è stata ricercata nella religione persiana. Alcuni tratti caratteristici delle apocalissi storiche, contenenti la suddivisione della storia in un certo numero di periodi e la resurrezione dei morti, facevano parte del pensiero persiano fin dai tempi più remoti. Una forma completamente sviluppata di apocalisse storica si trova nel *Bahman Yasht*, uno *zand*, o commentario, di un inno dell'Avesta andato perduto. Materiale analogo troviamo nell'*Oracolo di Hystaspes*, opera persiana precristiana conservataci in latino da Lattanzio. Periodizzazione e rinnovamento escatologico del mondo sono caratteristiche integranti del *Bundahishn*, il grande compendio di teologia persiana del XII secolo d.C. L'unico esempio persiano di una perfetta apocalisse del tipo ascesa è il *Libro di Arda Viraf* (*Ardāy Wīrāz Nāmag*) del IX secolo, ma l'ascesa dell'anima era un motivo importante dell'escatologia persiana fin dai tempi più antichi. Purtroppo è incerta l'importanza che il materiale persiano poté avere sulle origini del genere, a causa delle difficoltà di datazione. Molto materiale apocalittico persiano è contenuto nei testi pahlavi dal IX fino al XII secolo d.C., che conservano indubbiamente antichissime tradizioni risalenti all'epoca precristiana, ma l'antichità di passaggi o motivi specifici è difficile da accertare.

Le apocalissi ebraiche ebbero comunque uno sviluppo largamente autonomo, pur derivando in modo

notevole dalle Scritture ebraiche. C'era un'ovvia continuità con le profezie bibliche, specie nelle apocalissi storiche, come il *Libro di Daniele*. Nel *Libro di Zaccaria*, scritto alla fine del VI secolo a.C., dopo l'esilio di Babilonia, si trovano visioni allegoriche interpretate da un angelo, di forma molto simile alle apocalissi. Temi apocalittici caratteristici, come l'idea di una nuova creazione, appaiono in altri testi profetici della stessa epoca (Is 65,17). L'idea apocalittica del giudizio universale potrebbe esser vista come uno sviluppo del profetico «giorno del Signore» (Am 5,18). Le apocalissi differivano dalla profezia biblica per la loro credenza nel giudizio dei morti, oltre che per la relativa mancanza di esortazioni dirette che erano la caratteristica dei profeti. Perciò, come suggeriscono alcuni studiosi, esse sarebbero più affini alla sapienza che alla profezia. È vero che le apocalissi cercano di impartire una specie di sapienza, ma si tratta di sapienza soprannaturale che dipende dalla rivelazione e quindi assai diversa dalla sapienza empirica del biblico *Libro dei Proverbi*.

Il genere nel Cristianesimo. Il genere apocalittico decadde nel Giudaismo dopo il I secolo d.C., benché le ascensioni celesti continuassero a svolgere un ruolo importante nella tradizione mistica ebraica. Prosperò invece nel Cristianesimo. Il *Libro della Rivelazione*, nel Nuovo Testamento, mostra le più strette analogie col *Libro di Daniele* e con le apocalissi storiche, ma insolitamente non è pseudonimo. Tuttavia, la consuetudine della pseudonimia venne rapidamente adottata e nel Medioevo proliferarono apocalissi di Pietro, di Paolo e di altri. Il genere venne anche adattato dagli gnostici. La collezione dei codici di Nag Hammadi (rinvenuta in Egitto nel 1945), datata circa al 400 d.C., comprende apocalissi di Adamo, Pietro, Paolo e Giacomo. Le apocalissi gnostiche differiscono da quelle ebraiche e cristiane per l'importanza che attribuiscono alla salvezza nel presente attraverso la *gnosis*, o conoscenza salvifica, e per l'assenza di interesse al tema della trasformazione cosmica, sebbene alcune apocalissi gnostiche contemplino la distruzione di questo mondo.

L'apocalisse del tipo ascesa di orientamento mistico seguitò ad esistere nel Cristianesimo indipendentemente dallo gnosticismo e lasciò un'impronta nella letteratura mondiale con la *Commedia* di Dante. L'apocalittica storica del Medioevo ebbe un'influenza più ampia. La sua figura decisiva fu Gioachino da Fiore, abate del XII secolo, che rivelò i nuovi tempi dello Spirito Santo, che saranno annunciati dalla disfatta dell'Anticristo. Le apocalissi storiche si fondono facilmente col millenarismo, nel quale viene meno enfatizzata la rivelazione soprannaturale che la futura era utopistica.

Altri usi del termine. Alcuni studiosi applicano i termini *apocalisse* e *apocalittica* allo studio del pensiero millenaristico ed escatologico di varie culture, dai *cargo cults* della Melanesia alla Danza degli Spiriti (*Ghost Dance*) degli Indiani d'America nel XIX secolo. Anche se esistono innegabili analogie fra questi movimenti e anche se la Danza degli Spiriti fu in parte realmente influenzata dalle idee apocalittiche cristiane, è tuttavia discutibile se sia rigorosamente esatto in questi casi usare il termine apocalisse. Infine, l'uso oggi corrente del termine per significare una catastrofe, un disastro, conserva un motivo associato anticamente alla parola stessa, ma perde quel contesto di rivelazione che per il significato originario era determinante.

[Per ulteriori discussioni ed esempi di scritti apocalittici, vedi *LETTERATURA BIBLICA*, nel volume rispettivo. Per temi correlati, vedi *ASCENSIONE*, *ESCATOLOGIA*, *GIUDIZIO DEI MORTI* e *MILLENARISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Una panoramica generale degli scritti apocalittici nell'antichità si trova in *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, un fascicolo speciale di «Semeia», 14 (1979), contenente saggi su materiali di varie culture: ebraica (J.J. Collins), cristiana (Adela Yarbro Collins), gnostica (F.T. Fallon), greco-romana (H.W. Attridge), rabbinico-tardo ebraica (A.G. Saldarini) e persiana (J.J. Collins); contiene anche ampie bibliografie. Saggi sulle apocalissi e sul relativo materiale di numerose culture antiche si trovano in D. Hellholm (cur.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983. Studi recenti sulle antiche apocalissi sono contenuti in C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982, e in J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984.

Per l'influsso delle apocalissi sul misticismo ebraico, cfr. lo studio di I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980. Della tradizione ebraica più tarda si occupa in numerosi lavori G. Scholem; si veda in particolare *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, e *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965 (2ª ed.).

Per il materiale cristiano più tardo, rimandiamo in particolare agli studi di Br. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979, e *Apocalyptic Spirituality. Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola*, New York 1979.

Come esempi di applicazione erudita della nozione di apocalisse a una più vasta serie di tradizioni religiose, cfr. J.Z. Smith, *A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams*, in «History of Religions», 16 (1976), pp. 1-19, che esamina l'applicabilità di modelli apocalittici e gnostici di rivelazione alla festività babilonese

Akitu e ad un *cargo cult* delle Molucche. Cfr. anche l'articolo di Br. Lincoln, *'The Earth Becomes Flat'. A Study of Apocalyptic Imagery*, in «Comparative Studies in Society and History», 25 (1983), pp. 136-53, che inizia con una considerazione di Plutarco e col *Bundahishn* iranico e li confronta con materiali cinesi e giapponesi, oltre che con le rivolte coloniali.

JOHN J. COLLINS

AQUILE E FALCHI. I termini *aquila* e *falco* si riferiscono agli uccelli da preda in generale, anche se c'è confusione nella definizione delle specie particolari (aquila, falco, falcone, avvoltoio, ossifraga, ecc.) per quanto riguarda il simbolismo degli uccelli e la sua descrizione. Le aquile e i falchi ottengono il loro valore simbolico dalla rapidità, abilità di volo e fierezza; per queste qualità essi sono paragonati ed associati a vari principi religiosi e a divinità di ogni tipo.

I ruoli sacri che l'aquila e il falco possiedono in molte religioni hanno origine dall'associazione con i poteri che danno e sostengono la vita propri delle divinità che rappresentano le forze della natura. Il dio azteco del sole e della guerra Huitzilopochtli è simboleggiato da un'aquila. La fatica del sole per raggiungere di nuovo il cielo nel suo sorgere giornaliero ad est simboleggia la lotta tra i principi delle sfere celestiali, o spirituali, e quelle del mondo inferiore. Gli dei del sole Ra e Horus dell'antico Egitto, che condividono simili attributi, sono raffigurati come falchi o uomini dalla testa di falco.

Un mito degli Irochesi descrive Oshadage, la Grande Aquila della Rugiada, che sorregge un lago di rugiada sulla sua schiena e porta acqua e vita alla terra dopo che le forze del fuoco hanno inaridito tutta la vita vegetale. La religione assiro-babilonese fornisce un esempio simile: Imdugud, l'aquila divina dalla testa di leone, distende le sue ali dopo una siccità, avvolgendo il cielo di nuvole cariche di pioggia. Una divinità olmeca, il mostro drago, è un animale composto da caimano, aquila, giaguaro, serpente e uomo, una figura che unisce in sé il sole, l'acqua, la terra e il simbolismo della fertilità.

Il simbolismo dell'aquila e del falco è associato anche con la morte, poiché questi uccelli spesso agiscono quali portatori delle anime «verso il cielo». Questo è vero sia per il falco nelle religioni indiane della California, sia nel sistema religioso dell'antico Egitto, dove il falco era l'emblema stesso dell'anima. Nell'antica Roma un'aquila veniva liberata presso la pira funeraria di un imperatore, per significare la dipartita dell'anima verso la vita futura.

Per la loro rapidità, le aquile e i falchi sono considerati i messaggeri e i latori degli dei. L'*Iliade* e l'*Odissea* dell'antica cultura greca menzionano l'uso di aquile quali messaggeri da parte degli dei. Nella mitologia eddica, sia Freyja che Odino possedevano un piumaggio da falco che li rendeva capaci di volare rapidamente. La rapidità dell'aquila Garuda è annotata nel *Mahābhārata* induista. Fu Garuda che rubò il soma per Viṣṇu e così ne divenne la cavalcatura. Nel Cristianesimo la rapidità del volo dell'aquila associa l'uccello alla preghiera che sale al Signore e alla Grazia che discende sull'uomo.

Come uccelli predatori, l'aquila e il falco sono identificati spesso con gli dei della guerra e con la malizia sovrannaturale in genere. L'aquila era la portatrice dell'arma degli dei romani ed era spesso raffigurata mentre stringeva nei suoi artigli un fulmine. Secondo il *Mahābhārata*, i falchi sono presagi di sfortuna, eccetto quando essi precedono un guerriero in battaglia. Nella religione romana, l'aquila, uccello di Giove, era anche un «uccello di tempesta», proprio come lo era il falco presso gli antichi Greci; entrambi venivano identificati con i venti violenti associati alle forze maligne della terra.

Aquile e falchi rappresentano la maestà divina, la superiorità dell'intelletto sopra la fisicità e della forza spirituale sopra quella materiale. In questo modo l'opposizione di aquila (o falco) e serpente rappresenta la supremazia delle più alte forze spirituali sulle forze inferiori; così, più generalmente, si comporta anche la simbolica equazione di aquila e fulmine. Questo principio si trova anche in quelle creature mitologiche come il grifone cristiano, le divinità mostro-giaguari olmeche, il dio assiro-babilonese Imdugud, le immagini greche raffiguranti un falco che squarcia in disparte una lepre, le immagini induiste dell'aquila Garuda e del serpente.

BIBLIOGRAFIA

Un primo lavoro che confronta temi e simboli frequenti nei miti e nelle pratiche di molte religioni in tutto il mondo è quello di Ellen R. Emerson, *Indians Myths, or Legends, Traditions and Symbols of the Aborigines of America Compared with Those of Other Countries, Including Hindostan, Egypt, Persia, Assyria, and China*, 1884, Minneapolis 1965. Uno studio più dettagliato del simbolismo semitico è quello di M.H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, New York 1970, che contiene una ricca discussione storica dei simboli religiosi e culturali semitici e include una breve ma interessante analisi sull'uso del simbolismo animale. Una raccolta molto utile (con indice) dei miti che rappresentano culture e tradizioni religiose in tutto il mondo si trova in L.H. Gray (cur.), *The Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932. In E.W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, New York 1969, e in W.J. Wilkins, *Hindu Mythology. Ve-*

dic and Purānic, London 1973 (2ª ed.), si trovano ampie trattazioni delle epiche induiste con liste dettagliate dei vari ruoli ricoperti da aquile e falchi. Uno studio autorevole sull'uso del simbolismo animale in contesti culturali e religiosi è quello di Jocelyn Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, London 1973, in cui si trovano riscontri storici e descrizioni del comportamento degli animali in rapporto ai loro ruoli simbolici.

S.J.M. Gray

ASCENSIONE. In molte tradizioni religiose, il cielo è la dimora degli dei e l'ascesa al cielo è un viaggio nel regno del divino dal quale l'anima – dei vivi o dei morti – raccoglie molti frutti. Il risultato di questo viaggio verso i cieli non è solo una visione trascendente (o conoscenza spirituale), ma anche la possibilità di essere divinizzati, di diventare simili agli dei.

I miti di molte culture illustrano i vari modi di tale viaggio. Può essere sufficiente un sentiero di montagna, una scala, un albero, una corda e persino una ragnatela. C'è poi la possibilità di un volo magico, se l'anima ha le ali o se si ha uno psicopompo. [Vedi *VOLO*]. I rituali dell'ascesa possono riguardare anche i viventi che intraprendono il viaggio celeste per consacrarsi come sacerdoti mediatori fra il popolo e gli dei, o per iniziarsi a un nuovo stato sacro, oppure per scopi di guarigione.

Tecniche estatiche. Nel dimostrare che in tutte le grandi religioni del mondo ci sono credenze e rituali paralleli, Mircea Eliade cita lo sciamanismo quale esempio di pratica estatica oggettiva. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2]. Tutto nel comportamento e nell'attrezzatura dello sciamano tende ad un unico scopo: il viaggio al cielo o agli Inferi; viaggio che viene materialmente eseguito davanti agli occhi di coloro che ingaggiano lo sciamano per scopi pratici.

Nello yoga, tecnica estatica di altro tipo, si sperimentano gli strati cosmici sotto forma di «principi» interni, e il viaggio nell'altro mondo diventa, così, un viaggio all'interno di se stessi: l'estasi diventa enstasi. Questo schema del passaggio dall'oggettivazione alla interiorizzazione è stato applicato anche alla tarda antichità. Come osserva Hans Jonas nei suoi *Philosophical Essays* (1974), la pratica estatica oggettiva dello Gnosticismo diventò un'esperienza interiore nel misticismo neoplatonico e cristiano.

Queste tecniche estatiche, sia quelle «oggettivate» che quelle «interiorizzate», hanno avuto un ruolo preminente nell'esperienza religiosa fin dai tempi più antichi e continuano ad averne oggi. Eppure, l'estasi, sia in forma di sfrenato delirio dionisiaco, che in forma di viaggio «oggettivo» dello sciamano negli Inferi, è stata rifiutata dalla mente pratica degli occidentali. Anche in lingua greca, *ekstasis* non significa altro che uno stato psichico di dissociazione, una malattia. Le ricerche moderne hanno parlato fin troppo spesso di sintomi patologici di estasi, persino nelle forme mistiche «lievi». Oltre all'interpretazione psicologica dell'estasi come stato mentale anormale, si sono cercate spiegazioni sociologiche per dimostrare che le pratiche anomiche di gruppi estatici erano un mezzo per compensare l'emarginazione sociale. L'antropologia moderna ha la tendenza a spiegare ogni forma di estasi come risultato dell'ingestione di allucinogeni o come conseguenza di alterazioni chimiche nell'organismo umano.

Il compito dello storico delle religioni è di esaminare le forme di estasi nel loro contesto storico. Le religioni arcaiche prevedevano l'ascensione al cielo o la discesa agli Inferi, voli magici, separazione dell'anima dal corpo, ecc. Cercando di chiarire le origini delle credenze occidentali circa l'ascesa dell'anima, gli studiosi hanno evidenziato le analogie con lo sciamanismo, ma i contatti culturali sovrapposti rendono difficile identificare gli influssi. Quanto meno, sembra che le religioni arcaiche mediterranee avessero un modello di profezia e di ascensione al cielo che ha molto in comune con lo sciamanismo.

Cultura occidentale. Nella storia della cultura occidentale, dalla Grecia arcaica fino al Rinascimento, due sono le tendenze religiose di particolare importanza. Una ebbe origine a Babilonia, fu fatta propria dagli Ebrei, influenzò le apocalissi cristiane e le leggende musulmane riguardanti l'ascesa di Maometto. L'altra nacque nella Grecia arcaica, influenzò Platone, predominò durante il periodo ellenistico e la tarda antichità e raggiunse il tardo Medioevo attraverso l'influenza della Scolastica e il Rinascimento italiano tramite la riscoperta del Platonismo.

Religione greca. In Grecia, le credenze e le pratiche riguardanti la catalessi (stato di *trance*) e il volo dell'anima separabile, o nello spazio o in una diversa dimensione, esistevano a prescindere dalla credenza in Dioniso, la divinità estatica per eccellenza. Invece, i *medicine men* greci, noti nella letteratura dotta come *iatromanteis* (da *iatros*, «guaritore», e *mantis*, «veggente»), venivano associati ad Apollo, divinità che abitava nell'Iperborea, la misteriosa terra del nord. A volte erano anche chiamati *phoibolamptoi* o *phoiboleptoi* (cioè «rapiti da Phoibos-Apollo»). Oltre ad essere un *medicine man*, lo *iatromantis* poteva essere un *aithrobates* («colui che viaggia nell'aria»), un *kathartes* («purificatore»), un *chresmologos* («autore di oracoli») e un *thaumatourgos* («esecutore di miracoli»). Alla categoria degli *iatromanteis* appartenevano personalità eminenti come Empedocle di Acragas (Agrigento) e Pitagora di

Samo; tra gli *iatromanteis* forse meno autorevoli, ma non meno tipici per l'intero complesso religioso, troviamo Abaris, Aristea di Proconneso, Bakis, Epimenide di Creta ed Ermotimo di Clazomene. In genere, lo *iatromantis* eccelleva nell'arte della catalessi (*apnous*) a scopo di divinazione. Sarebbe avventato affermare che la catalessi era indotta con sostanze allucinogene. Nella leggenda di Epimenide, che si dice avesse dormito per alcuni decenni nella caverna di Zeus a Creta, si fa menzione di una pianta chiamata *alimos* (lett. «senza fame») o uccidi-fame, che forse conteneva un alcaloide che attenuava lo stimolo della fame. L'affermazione di Porfirio (*Vita di Pitagora* 34) che anche Pitagora usava l'*alimos* potrebbe dare la giusta interpretazione dell'antica testimonianza che i Pitagorici usavano la pianta *halimos* (*Atriplex halimus L.*) per la loro povera dieta. Ma è possibile anche il contrario, poiché i termini *alimos* e *halimos* differiscono soltanto per uno spirito aspro.

Si tramanda che Abaris, Aristea, Epimenide ed Ermotimo volassero o liberassero la loro anima lasciando il corpo in stato di catalessi. In particolare, l'anima di Aristeo, trasformatasi in corvo, avrebbe viaggiato fino all'Iperborea; l'anima di Epimenide avrebbe conversato con gli dei e l'anima di Ermotimo visitato remote regioni, riportandone poi dettagliatamente gli avvenimenti, una volta rientrata nella sua guaina (*vagina*, cioè il corpo). Quando la moglie di Ermotimo consegnò il corpo inanimato del marito ai suoi nemici, i Cantaridi, questi lo bruciarono. Così l'anima di Ermotimo perse il suo rifugio fisico, perciò sia la moglie che i Cantaridi furono condannati all'eterno supplizio nel Tartaro. Alcuni studiosi hanno considerato Ermotimo una figura marginale della Grecia arcaica. Altri hanno invece dimostrato che, probabilmente, Ermotimo era un *medium* famoso, la cui arte avrebbe provocato la gelosia della potente confraternita (*hetairia*) dionisiaca dei Cantaridi.

La credenza dello *iatromantis* che la catalessi fosse uno stato di separazione fra corpo e anima, durante il quale quest'ultima viveva esperienze soprannaturali, fu ripresa da Platone nell'apocalisse di Er, nel decimo libro della *Repubblica*. Er, figlio di Armenio di Panfilia (Asia Minore), ferito in battaglia, sembrava morto. La sua catalessi durò dodici giorni, fino al momento in cui il suo corpo stava per essere bruciato. Allora Er ritornò in sé e raccontò tutti i segreti dell'aldilà, che erano stati rivelati alla sua anima.

Eraclide Pontico (IV secolo a.C.), allievo di Platone, si ispirò direttamente alle leggende degli *iatromanteis*. Nei suoi dialoghi, oggi completamente perduti, si occupò di catalessi e della sua cura (probabilmente nel dialogo *Sulla Catalessi*, il cui personaggio principale era Empedocle), e dei racconti di famosi estatici quali Abaris, Aristea, Epimenide, Ermotimo e Pitagora (probabilmente nel dialogo *Abaris*). In uno di questi dialoghi (*Abaris* oppure *Sulle cose dell'inferno*), Eraclide introdusse un personaggio immaginario, Empedotimo, nome derivato da *Empedocle* e *Ermotimo*. Alcuni studiosi hanno attribuito a Empedotimo (cioè a Eraclide) un'importante innovazione nell'escatologia greca, ossia la completa soppressione di un qualsiasi luogo sotterraneo destinato alla punizione dei defunti. Altri studiosi hanno sostenuto che la diffusione dell'escatologia celeste fu dovuta all'influsso del pitagorismo e dello stoicismo e, infatti, lo stoicismo potrebbe aver avuto un ruolo importante nella trasformazione dell'escatologia ellenistica.

Religioni ellenistiche. Verso la fine del I secolo d.C., quando Plutarco scriveva i suoi miti escatologici, non era già più corrente la nozione di un Ade sotterraneo. L'ambizione di Plutarco era di dare una versione «moderna» dei grandi miti di Platone. Quindi, l'escatologia di Platone venne trasformata in modo da soddisfare le esigenze intellettuali del tempo.

Si trovano interessanti dettagli sulla catalessi e l'incubazione nel dialogo di Plutarco *Sul Demone di Socrate*, basato sulle tradizioni riguardanti il famoso antro degli oracoli di Trofonio a Lebadea, a dieci miglia da Cheronea, sulla strada per Delfi. Se Lampria, fratello di Plutarco, era realmente un sacerdote del santuario di Lebadea, allora Plutarco poteva avere avuto accesso alle tavolette lignee sulle quali coloro che consultavano l'oracolo scrivevano un resoconto delle proprie esperienze. Il protagonista di questa apocalisse è Timarco di Cheronea, la cui anima lascia il corpo attraverso la *sutura frontalis* e visita l'Ade celeste, restando al di sotto della sfera della luna, che è la prima delle sette sfere planetarie. In questo, come nel dialogo *Sulla faccia della luna*, la luna è il ricettacolo delle anime che si sono liberate dal corpo, escluse, quindi, le anime che rientreranno nel ciclo della trasmigrazione (*metensomatosis*). La terra viene vista qui come la parte più insignificante e spregevole dell'universo; ne deriva che non sono più necessari l'Ade e il Tartaro dei miti platonici.

Il secondo mito importante di Plutarco si trova nel dialogo *Sulla vendetta differita degli dei*, in cui vengono ripresi molti elementi dell'apocalisse di Er. Arideo di Soli, nome derivato da quello del tiranno Aridieo della *Repubblica* di Platone (615e; noto anche come Arideo in fonti tardoantiche), tenta di far fortuna con mezzi illeciti. In seguito ad una caduta, batte il capo e resta per due giorni in stato di catalessi. È creduto morto, ma si sveglia proprio mentre sta per essere seppellito. Dopo questa esperienza, Arideo cambia il suo

nome in Tespesio («devoto, meraviglioso») e diventa un uomo molto pio. Difatti, la sua anima ha visto il giudizio dei morti ed è stata testimone della dolorosa sorte riservata ai peccatori.

Gnosticismo. Nei sistemi gnostici del II e III secolo d.C. una vivace polemica contro l'astrologia assume forme particolari. Gli stessi sette «pianeti» (cioè i cinque pianeti allora conosciuti, più il sole e la luna), i segni, i decani e i gradi dello zodiaco sono spesso rappresentati come arconti malvagi, o sovrani celesti, e sono estremamente importanti per l'incarnazione dell'anima individuale e la sua liberazione dal corpo.

Lo studioso tedesco Wilhelm Anz, rappresentante della «Religionsgeschichtliche Schule» (Scuola storico-religiosa), sosteneva che l'ascesa dell'anima attraverso le sfere celesti rappresentava uno dei fondamenti della dottrina gnostica (*Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig 1897). In un certo senso, anche se per ragioni diverse da quelle addotte da Anz, si può ancor oggi accettare questa affermazione. [Vedi *GNOSTICISMO*, nel volume rispettivo]. Nella sua opera maggiore, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen 1934-1954), Hans Jonas ha dimostrato che la gnosi («conoscenza che salva») conduceva ad una *Entweltlichung*, o «perdita della propria natura cosmica». Quindi, le tecniche intese ad assicurare all'anima dello gnostico un viaggio senza rischi tra le sfere di arconti ostili fino al *pleroma* («pienezza») della divinità costituiscono realmente la parte più importante della gnosi.

Una delle prime testimonianze di una tipica teoria gnostica sull'incarnazione e sulla liberazione dell'anima è costituita dalla dottrina di Basilide, un cristiano attivo ad Alessandria d'Egitto verso il 120 d.C. Secondo Basilide, lo spirito trascendente dell'uomo è temporaneamente legato a un'anima. Durante la sua discesa, i vizi planetari attaccano l'anima e vi aderiscono come una concrezione di «appendici» (*prosartemata*). La stessa teoria è proposta da Isidoro, figlio di Basilide, nel trattato *Sull'anima temporanea*.

L'espressione tecnica *antimimon pneuma*, o «spirito contraffatto» (a volte *antikeimenon*, cioè «spirito malvagio»), compare per la prima volta nell'*Apocryphon (Libro segreto) di Giovanni*, uno dei più antichi trattati gnostici rimasti, di cui si hanno quattro versioni copte. Su questo trattato l'eresiologo Ireneo, vescovo di Lugdunum (Lione), che scrisse fra il 180 e il 185 d.C., basò la sua descrizione del sistema così detto barbelognostico. Alcuni studiosi sostengono che l'*Apocryphon di Giovanni* è antecedente a Basilide, la cui teoria dei *prosartemata* si basa sulla dottrina dell'*antimimon pneuma*. Infatti, l'*antimimon pneuma* è uno spirito aggiunto, intermediario fra l'anima e il corpo materiale. L'anima, poi, è una creazione dei malvagi arconti celesti (cioè i sette «pianeti») o, per maggior precisione, dei sette attributi che formano le congiunzioni (sizigie) insieme agli arconti.

La formazione dell'*antimimon pneuma* è più esplicitamente affermata nel terzo libro del trattato copto *Pistis Sophia* (cap. 131). Lo «spirito contraffatto» deriva direttamente dagli arconti dell'*heimarmene*, o destino astrale, che sono i sette «pianeti». L'*antimimon pneuma* segue l'anima in tutte le sue reincarnazioni (*metabolai*) ed è esso stesso causa di reincarnazione. Lo scopo dei misteri gnostici è di liberare l'anima dalla schiavitù dell'*antimimon pneuma*. Considerando l'ordine dei pianeti nel capitolo 136 della *Pistis Sophia* e in altri testi della tarda antichità, risulta che questa dottrina deriva dal trattato astrologico ermetico *Panaretos*, che comprende una discussione sui gradi (*kleroi*) o posizioni (*loci*) dei pianeti, cioè le coordinate dell'oroscopo della nascita, che indicano il punto in cui ogni pianeta conferisce le sue qualità principali al soggetto. Nella loro polemica contro l'astrologia, gli gnostici citano solo le qualità negative, o vizi, provenienti dagli influssi planetari.

La dottrina dell'*antimimon pneuma* influì notevolmente sull'Ermetismo, dove si fuse con l'idea della discesa dell'anima nel mondo e del suo ritorno al cielo. Durante la discesa l'anima attraversa le sfere planetarie e acquisisce da ciascun pianeta il vizio dominante attribuitogli nell'astrologia. Durante la risalita verso il cielo, l'anima si libera da queste concrezioni e le depone su ciascun pianeta (*Poimandres* 25-26). Per lo Gnosticismo l'ascesa dell'anima poteva essere ben più complicata. Da un lato, gli arconti non rappresentavano solo i pianeti, ma anche i 12 segni, i 36 decani, i 360 gradi del circolo zodiacale e, inoltre, i 365 giorni dell'anno solare. D'altro canto, un certo numero di eoni, o livelli che l'anima doveva attraversare, non avevano alcun legame con l'astrologia. Avevano nomi arbitrari e occupavano posizioni (*topoi*) varie nel sistema, che gli gnostici dovevano sapere a memoria, o persino visualizzare nelle loro pratiche di meditazione. Inoltre, le pratiche rituali o «misteri» che dovevano assicurare all'anima un facile passaggio attraverso gli arconti differivano ampiamente tra loro

Tutti i trattati gnostici autentici giunti fino a noi appartengono ad una gnosi ascetica. L'eresiologo Epifanio del IV secolo riferisce, tuttavia, che certi gnostici, detti Fibioniti, praticavano il *coitus reservatus* 365 volte, pronunciando i nomi degli arconti dalla base alla sommità del mondo, e ancora 365 volte dalla sommità alla base (*Panarion* 9). Era senza dubbio una pratica estenuante. Gli gnostici asceti, come coloro che produssero i due *Libri di Jeu* (oggi esistenti solo in una versione copta), erano più moderati. Dovevano solo

imparare a memoria circa novanta nomi dei tesori celesti (*thesauroi*) e degli Jeu derivanti dal Padre-Jeu primordiale. C'erano in tutto sessanta tesori, ciascuno con la sua configurazione, i suoi occupanti, i cancelli e i guardiani. L'adepto doveva imparare a memoria i difficili nomi degli eoni e dei tre guardiani (*phylakai*) di ciascun tesoro, assieme al «numero» magico (*psephos*) e al «sigillo» (*sphragis*), o talismano protettivo, corrispondente a ciascun eone. Per molti adepti, questa pratica doveva essere alquanto difficile. Alla fine, il Salvatore rivelava un elenco completo di nomi, numeri e sigilli, per mezzo dei quali potevano aprire tutti i cancelli celesti.

Magia, teurgia e misteri. La parola *magia* si riferisce a *magos*, sinonimo di *caldeo*; teurgia letteralmente è la pratica descritta negli *Oracoli caldaici*, opera del II secolo composta da Giuliano detto «il Caldeo», e scritta da suo figlio, Giuliano «il Teurgo». Questa testimonianza sembra indicare che gli antichi sacerdoti iranici (magi), abitanti in Mesopotamia (da qui «Caldei») furono autori di raffinate tecniche estatiche. Infatti, l'eresiologo Arnobio, che scrisse all'inizio del IV secolo d.C., attribuisce a questi sacerdoti formule e altri mezzi per far ascendere al cielo le persone che si rivolgevano a loro. Pare che Arnobio indirizzasse la sua polemica contro un gruppo di mistici neoplatonici che sostenevano le dottrine degli *Oracoli caldaici*. In realtà, il processo di elevazione da lui descritto, come anche la relazione fra l'ascesa dell'anima dell'adepto e il dio Mithra, descritta in un papiro magico greco, non hanno niente a che fare con l'Iran. Appartengono invece alla produzione intellettuale del tardo ellenismo, dominato dall'ossessione per la liberazione umana dal mondo e fuori dal mondo, per accedere alle sfere celesti o al di là di esse.

Per quanto attiene ai misteri della tarda antichità, le loro divinità, in alcuni casi tradizionalmente connesse alla terra e all'oltretomba dell'Ade, vengono trasportate intatte in cielo, dove riceveranno le anime dei loro adepti dopo la morte. Nei misteri di Iside, secondo Apuleio, lo scrittore latino del II secolo, l'adepto si sottoponeva ad un'iniziazione consistente in un'esperienza estatica, oppure in un'azione rituale che ne desse l'illusione. Celso, scrittore platonico del II secolo, attribuiva ai misteri di Mithra un oggetto rituale (*symbolon*), costituito da una scala con sette gradini o «cancelli» (*klimax heptapylos*), che rappresentavano le sfere dei pianeti. Secondo Celso, quest'oggetto era il simbolo del passaggio dell'anima dell'adepto attraverso le sfere planetarie. Interpretazione, tuttavia, piuttosto improbabile, dato che gli scalini erano disposti secondo l'ordine dei giorni della settimana planetaria, non secondo un qualsiasi ordine conosciuto dei pianeti nell'universo. Finora poco successo hanno avuto i tentativi di spiegare il significato della scala e di collegarla alle testimonianze relative ai misteri di Mithra.

Passaggio dell'anima attraverso le sfere. Nella cultura ellenistica, fu stabilita una relazione fra i sette «pianeti» e i livelli che l'anima doveva attraversare durante l'ascesa al cielo; tale relazione costituisce la principale differenza fra la tradizione ellenistica e la tradizione ebraica (e, più tardi, quella islamica) per quel che riguarda le esperienze estatiche. Le polemiche gnostiche contro l'astrologia diedero origine alla formulazione dell'autorevole teoria del passaggio dell'anima attraverso le sfere, teoria tipica del Neoplatonismo dal III al XVI secolo d.C. È impossibile appurare se i primi neoplatonici (Porfirio, Proclo e Macrobio) derivassero tale teoria da Numenio di Apamea o dalla tradizione gnostico-ermetica.

L'incarnazione (*ensomatosis*) dell'anima comporta una discesa dalla sommità fino al fondo del cosmo, attraverso le sfere planetarie che conferiscono all'anima determinati aspetti caratteristici. La liberazione dal corpo è il processo inverso. Nel tardo Neoplatonismo, il corpo etereo che avvolgeva l'anima e che era formato dalle qualità planetarie veniva chiamato il «veicolo» (*ochema*). Talvolta, questo «veicolo» era distinto da altri che dovevano servire da intermediari fra anima e corpo materiale, secondo una teoria di Aristotele che ebbe grande influsso sulla medicina greco-romana e araba. La teoria del passaggio dell'anima attraverso le sfere venne ripresa, tramite Macrobio, dalla medicina e dalla psicologia medievale. Grazie alle opere di Marsilio Ficino (1433-1499), divenne una delle dottrine meno controverse dal periodo rinascimentale fino alla fine del XVI secolo e anche nel XVII secolo.

Giudaismo. Il viaggio al cielo è una costante delle apocalissi ebraiche ed ebraico-cristiane, a partire da *1 Enoch*, le cui parti più antiche furono completate alla fine del III secolo a.C. Il viaggio attraverso sette o tre cieli divenne luogo comune della letteratura apocalittica ebraica con i *Testamenti dei Dodici Patriarchi* (II secolo a.C.). Sette (cieli o palazzi) è il numero prevalente nella tradizione mistica ebraica in relazione al *merkavah*, il carro che trasportava il trono di Dio nella visione di Ezechiele (Ez 1). Col nome di *ma'aseh merkavah* («opera del carro»), questa forma di speculazione risale ai Farisei del Secondo Tempio. Le prime testimonianze compaiono in *1 Enoch* (14,11-19) e nei frammenti greci di Ezechiele di Alessandria, tragediografo ebreo del II secolo a.C. Alcune parti importanti della tradizione *merkavah* compaiono anche nelle apocalissi ebraiche *2 Enoch*, *Apocalisse di Abramo* e *Visione di Isaia*, quest'ultima ancora esistente in una versione cristiana, leggermente corretta da mano gnostica. Le apo-

calissi cristiane (per esempio l'*Apocalisse di Paolo*) riflettono la stessa fondamentale esperienza estatica.

Dal II o III secolo d.C. fino al VI secolo, il misticismo *merkavah* viene espresso soprattutto nella «letteratura heikhalotica» (da *heikhal*, «palazzo celeste»), di cui si hanno parecchi gruppi di testimonianze di date diverse. La magia ebraica, come risulta, ad esempio, dal *Sefer ha-razim* (VI o VII secolo d.C.), si interessava anche alla visione dei sette cieli, che era fondamentale per il misticismo *merkavah* e per la «letteratura heikhalotica». Gli scritti di cui sopra contengono la rivelazione di sette «palazzi celesti», che l'adepto raggiungeva dopo strenua preparazione. Nel misticismo ebraico, i sette cieli non vengono mai associati ai sette pianeti.

Religioni iraniche. Esperienze estatiche indotte da allucinogeni sembrano accertate nell'Iran prezoroastriano. Due delle droghe più usate sono state identificate come estratti di giusquiamo (*Hyoscyamus niger*) e di canapa (*Cannabis indica*), entrambi chiamati in medio persiano *bang* (avestico: *banha*; cfr. sanscrito: *bhang*). La riforma di Zoroastro fu diretta contro l'estasi sfrenata, ma i sacerdoti dell'Avesta più recente reintrodussero l'uso di *bang*, *mang* e *hōm* (avestico: *haoma*; cfr. sanscrito: *soma*); queste droghe erano talvolta mescolate al vino.

Ad eccezione di alcuni racconti di esperienze che possono considerarsi di tipo visionario, le apocalissi sembrano del tutto assenti nella tradizione zoroastriana fino al III secolo d.C., quando il famoso *mōbad* (sacerdote) Kerdēr, difensore della vera religione, affidò una delle sue rivelazioni alla scrittura su una lastra di pietra a Sar Mashhad. Nel IX secolo d.C. furono scritte due apocalissi in medio persiano: la visione di Virāz il Giusto (*Ardā Virāz Nāmag*) e una visione attribuita a Vishtāsp, il principe che protesse Zarathustra. Entrambe queste opere contengono elementi essenzialmente zoroastriani, ma, fra altre influenze eterogenee, presentano alcune caratteristiche della tradizione apocalittica cristiana (per esempio il motivo del ponte verso il cielo che si allarga per permettere al giusto di passare e si restringe per scagliare l'empio nell'inferno). Tradizionalmente zoroastriani sono i tre strati cosmici, o «cieli» – corrispondenti a *humata*, «buoni pensieri» (le stelle); *hūkhta*, «buone parole» (la luna); *hvarshta*, «buone azioni» (il sole) – attraverso i quali deve passare il visionario per raggiungere *anagra raoca* o paradiso, lo strato delle «luci infinite».

Islamismo. Il Mi'rāj, o ascesa del profeta Maometto, è ancora esistente in tre principali gruppi di testimonianze arabe dell'VIII e del IX secolo d.C., ed anche in tre versioni latine medievali (la prima delle quali, il *Liber scalae*, fu tradotta per la prima volta in castigliano nel 1264 alla corte di Alfonso X). La tradizione islamica dipende direttamente dalle apocalissi ebraiche ed ebraico-cristiane e non presenta tracce di influssi iranici.

Accompagnato dall'arcangelo Gabriele, il Profeta viene trasportato al primo cielo su Burāq (una specie di cavallo alato), oppure su un albero che cresce a velocità vertiginosa fino a raggiungere il cielo. Si fermano dieci o quindici volte, ma solo le prime sette o otto fermate rappresentano i «cieli». Secondo la tradizione ebraica, questi cieli non sono mai associati ai sette «pianeti» e, quindi, non andrebbero chiamati «cieli astronomici», come accade a volte nella letteratura colta. La dottrina ellenistica delle sette sfere planetarie, che è alla base della raffigurazione del Paradiso nella *Commedia* di Dante, non è presente nelle testimonianze ebraico-cristiane, arabe o iraniche.

Cristianesimo medievale. Le apocalissi cristiane tardo ellenistiche continuarono ad avere un ruolo importante durante il Medioevo. Grande influsso ebbe l'opera latina *Visione di Esdra*, conosciuta da un manoscritto del X secolo. Del XII secolo, particolarmente ricco di scritti concernenti le rivelazioni, tre sono le opere più importanti: la *Visione di Alberico* (1127), scritta da un monaco di Montecassino; la *Visione di Tundal* (1149), il cui autore è anche conosciuto col nome di Thugdal; e il *Purgatorio di San Patrizio* (1189). La *Visione di Alberico* fu forse influenzata dalle leggende del Mi'raj, trasmesse da Costantino l'Africano (1020-1087), traduttore dall'arabo che trascorse gli ultimi diciassette anni della sua vita a Montecassino. La *Visione di Tundal* e il *Purgatorio di San Patrizio* appartengono al Cristianesimo irlandese, ma, nonostante quanto credono ancor oggi alcuni studiosi, non sembrano riflettere alcun tema propriamente celtico.

La *Visione di Alberico* contiene un episodio in cui l'anima dello stesso Alberico, allora un ragazzo di dieci anni, viene trasportata da una colomba attraverso i cieli planetari fino al trono di Dio. L'ordine dei cieli è strano (Luna, Marte, Mercurio, Sole, Giove, Venere, Saturno) e sembrerebbe riflettere il fallimento di un tentativo di integrare due tradizioni: quella ebraico-cristiano-musulmana, da un lato, e quella ellenistico-ermetico-neoplatonica, dall'altro. Tentativi del genere non ebbero successo fino alla *Commedia* di Dante, agli inizi del XIV secolo.

Teorie accademiche e nuove tendenze. La «Religionsgeschichtliche Schule», rappresentata o sostenuta da personalità quali Wilhelm Brandt, Wilhelm Anz, Wilhelm Bousset, Richard Reitzenstein, Franz Cumont, Joseph Kroll, Rudolph Bultmann e Geo Widengren, diede grande importanza alla dottrina dell'ascensione dell'anima. Partendo da alcuni scritti in medio persiano del IX secolo, questi studiosi dedussero che

tali testimonianze rispecchiavano una tradizione iranica antica che essi trasformarono in una specie di religione primordiale, non solo precristiana, ma anche preplatonica. In realtà è vero il contrario, è vero cioè che gli scritti in medio persiano furono influenzati direttamente da tradizioni tardo-antiche, ebraiche, cristiane, neoplatoniche e perfino islamiche.

Per quanto concerne l'ascesa dell'anima, Bousset riprese la teoria di Anz sull'origine iranica di questa dottrina e giunse alla conclusione che la credenza nell'ascesa dell'anima e il dualismo gnostico erano sorti in Iran e si erano diffusi nella tarda antichità attraverso i misteri di Mithra. Bousset distinse due classi di testimonianze riguardanti l'ascesa: una che considerava tre strati celesti, a cui attribuiva un'antica origine iranica, e l'altra che ne indicava sette, a cui attribuiva origine babilonese. Bousset basava le sue argomentazioni su parecchi presupposti falsi: che i Babilonesi fossero all'oscuro della teoria sull'ascesa dell'anima, che postulassero un numero invariabile di sette cieli, e che stabilissero un legame fra questi cieli e i sette «pianeti». Di fatto, il concetto di ascesa esisteva nella religione babilonese come nelle altre religioni; gli strati celesti, in Babilonia, variavano da tre a nove, ed era impossibile stabilire una relazione fra questi regni e i pianeti, prima che il greco Eudosso di Cnido (V-IV secolo a.C.) avesse la geniale intuizione che le complicate traiettorie dei pianeti si potevano spiegare come risultato della rotazione attorno alla terra di parecchie sfere omocentriche. Infatti le testimonianze ebraiche che riguardano tre o sette cieli devono avere origine babilonese, poiché non ponevano mai una relazione tra cieli e «pianeti». L'altra autorevole tradizione, che va da Eudosso ad Aristotele fino a Dante e Marsilio Ficino, è puramente ellenistica ed ebbe ben poco a che fare con la linea babilonese-ebraico-musulmana. Quanto alla Persia, possiamo affermare con sicurezza che il suo influsso sullo sviluppo di queste due grandi tipologie dell'ascesa fu trascurabile. Sembra, invece, che durante il regno della dinastia sasanide la religione iranica si aprisse a vari influssi stranieri, fenomeno che divenne anche più profondo dopo la conquista islamica.

Tutte le tradizionali interpretazioni accademiche dell'ascesa dell'anima – di cui la «Religionsgeschichtliche Schule» introdusse solo la versione più autorevole – hanno sostanzialmente una caratteristica comune: riducono la complessità del fenomeno alla ricerca di un'origine comune, sia essa iranica, pitagorica, greca in generale, ebraica, o sciamanica (Karl Meuli). Si sono tentate anche interpretazioni psicologiche, sfortunatamente troppo influenzate dal razionalismo del secolo scorso, per meritare ulteriore trattazione in questa sede. La ricerca attuale è necessariamente orientata verso un riesame critico e, in realtà, verso un rifiuto delle antiche teorie. Piuttosto che andare alla ricerca delle origini, è necessario riunire un *corpus* il più ampio possibile di testimonianze provenienti dalle diverse tradizioni, allo scopo di dimostrare interferenze, influssi e contatti fra le varie culture. Allo stesso tempo, il rispetto per la specificità del fatto religioso non dovrebbe oscurare la capacità del ricercatore nel riconoscere categorie universali, modelli e tipologie.

[Per ulteriori analisi sui viaggi dell'anima, vedi *ALDILÀ*; e *ANIMA*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Il testo migliore sullo sciamanismo e sui fenomeni ad esso correlati nei diversi contesti religiosi rimane quello di M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974). Il miglior studio riguardante le tecniche yoga, considerate in un'ampia prospettiva storico-religiosa, è ancor oggi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982).

Un'indagine bibliografica aggiornata sul problema dell'ascensione celeste dalla Grecia arcaica alle apocalissi medievali si trova nel mio lavoro *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden 1983. I testi sono ampiamente commentati nel mio *Expériences de l'extase*, Paris 1984 (trad. it. *Esperienze dell'estasi*, Bari 1989).

Parecchio materiale relativo all'ascensione nello Gnosticismo e nella tarda antichità si trova in U. Bianchi (cur.), *The Origins of Gnosticism*, 1967, Leiden 1970 (rist.); R. Van den Broek e M.J. Vermaseren (curr.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981; U. Bianchi e M.J. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982. Il libro più affascinante sui misteri di Mithra e sull'ascensione celeste rimane quello di R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975. Purtroppo, sembra che la teoria di Turcan non resista alla sfida delle ricerche più recenti. Una buona indagine su Macrobio e il passaggio dell'anima attraverso le sfere è quella di J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du quatrième siècle*, Leiden 1977.

I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980, è un valido studio sul misticismo ebraico del *merkavah*. Una buona bibliografia riguardante l'ascesa celeste in Iran si trova in G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli 1980.

Non esistono lavori aggiornati sul Mi'raj. Chi fosse interessato all'argomento dovrà ancora avvalersi del lavoro di D.M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la historia y crítica de una polémica*, Madrid 1943 (2ª ed.), e di quelli di E. Cerulli, *Il «Libro della Scala». La Questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949; e *Nuove ricerche sul «Libro della Scala» e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972.

Una buona panoramica delle più importanti visioni e apoca-

lissi medievali è presentata in J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 (trad. it. *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982).

Sulle teoria rinascimentale del veicolo spirituale dell'anima da Ficino a Campanella, il testo migliore è ancora quello di D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, London 1958, che dovrebbe essere integrato dal mio articolo *Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 17 (1981), pp. 360-408.

IOAN PETRU COULIANO

AUREOLA. L'aureola, o alone, di solito rappresentata come una figura luminosa attorno alla testa di un dio o di una persona sacra, è, in alcuni esempi, in relazione al sole e alle divinità solari. Tra le civiltà native dell'America centrale gli dei agrari sono spesso raffigurati con corone dorate o aureole. La divinità inca Viracocha porta una tiara che rappresenta il sole. Combinando le nature di dio solare e di dio della tempesta, Viracocha partecipa al carattere degli Esseri supremi universali, come Jahvè/El, Zeus e Buddha, che in alcune rappresentazioni brandisce un fulmine e ha un'aureola. L'aureola può anche rappresentare l'espressione esterna di una forza interiore sovrannaturale, e per questo motivo partecipa alla sfera completa del simbolismo della luce delle tradizioni occidentali e orientali; in particolare la luce dell'aureola significa intelletto o conoscenza mistica.

Gli Iranici raffiguravano ciò che l'Avesta definisce *khvarenah* come una specie di fuoco sovrannaturale, un'aureola, che però circonda l'intera persona. Essa apparteneva in primo luogo agli dei, ma poteva essere data anche ai reali per mezzo della grazia della divinità principale, Ahura Mazda. Nel Buddhismo Vajrayāna del Tibet, i Vidyāraja rappresentano il lato iracondo della saggezza assoluta di Vairocana, mentre i *bodhisattva* rappresentano il lato tranquillo. Circondando l'Essere supremo, essi portano aureole di fiamme ardenti e le dirigono contro il buio della *avidyā* (ignoranza), che impedisce agli aspiranti di raggiungere l'emancipazione.

Più comunemente, l'aureola esprime santità o carattere sacro piuttosto che azione: due testi antichi del Buddhismo Mahāyāna descrivono il *bodhisattva* come avente un'aureola ornata da cinquecento Buddha, ognuno dei quali è, a sua volta, accompagnato da innumerevoli dei. Per raffigurare la natura completamente trascendente del Buddha, alcuni ritratti raffigurano a forma di ruota la testa e l'aureola.

In Grecia e a Roma l'aureola figura spesso attorno alle teste degli dei e di coloro che sono in relazione speciale con questi. Essa acquistò particolari distinzioni nell'arte cristiana: l'aureola rettangolare, per esempio, apparteneva a quelli che ancora vivevano nel periodo in cui veniva dipinta, mentre un'aureola con tre raggi o gruppi di raggi era una delle tante forme che poteva essere attribuita solo ai membri della Trinità, di solito al Figlio.

Tra il VI ed il XII secolo d.C. l'aureola, nei dipinti, divenne luminosa e trasparente. Le rappresentazioni posteriori divennero più stilizzate. Talvolta era opaca, e tra il 1300 e il 1500 il nome o le iniziali di un santo venivano inscritte decorativamente sull'aureola stessa. Durante questo stesso periodo, l'aureola apparve anche intorno agli animali che simboleggiavano divinità o persone sacre. L'aureola si ritrova nelle raffigurazioni di Gesù Cristo o della Vergine Maria con il bambino Gesù.

Un'altra versione dell'aureola, probabilmente attinente a queste citate, ricorre nelle raffigurazioni islamiche che rappresentano una persona all'interno di una perla: qui la perla rappresenta il Paradiso, il luogo abitato dai benedetti dopo la morte.

[Vedi *ICONOGRAFIA*].

BIBLIOGRAFIA

L'aureola come simbolo cristiano è stata descritta in dettaglio nei tanti libri sul simbolismo cristiano nell'arte; tra questi, G.W. Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, Oxford 1954. Ma di solito questi studi sono generali e contengono poche o nessuna spiegazione dei significati più profondi. I testi mahāyāna nei quali è descritta l'aureola del *bodhisattva* sono l'*Amitāyurdhyāna Sūtra* e il *Vajracchedika Sūtra*.

ELAINE MAGALIS

BENE. È necessario fare una distinzione tra due orientamenti concernenti le problematiche che si riferiscono al concetto del bene. Esistono problemi etici che riguardano l'elaborazione di criteri ragionevoli di bontà, laddove la bontà viene concepita come una caratteristica delle azioni umane e delle cose o proprietà che sono direttamente o indirettamente rilevanti per la vita umana. Esistono invece problematiche concernenti la bontà di Dio o dell'esistenza come tale, indipendentemente dalla benevolenza di Dio e dal suo amore per il genere umano. In questo articolo si approfondirà l'ultima questione.

Nelle religioni arcaiche e politeistiche gli dei non sono necessariamente buoni, non si interessano cioè del benessere umano, nè forniscono all'uomo un modello di condotta morale: alcuni lo fanno, altri non lo fanno; molti uniscono in sé caratteristiche di bene e male in entrambi gli aspetti.

Ancora, nei miti delle origini la malvagità degli dei è stata messa in relazione, di norma, con la distruzione e il disordine, e la bontà con la creazione e l'armonia; in ogni caso qualcuno degli dei era invariabilmente e sistematicamente buono o cattivo. Nella mitologia dualistica iranica il bene e il male erano attribuiti rispettivamente all'uno e all'altro degli esseri divini reciprocamente ostili. In tutte le religioni monoteistiche Dio è totalmente buono in un senso assoluto e non qualificato, e la sua bontà consiste non solo nel fatto che egli ama le sue creature, ma essa è la sua proprietà intrinseca, non relativa; Dio sarebbe buono persino se non avesse creato l'universo. Così concepita, la bontà acquista un significato metafisico che non può venire analizzato ulteriormente, non può essere ridotto ad altri concetti; la bontà quindi possiede un carattere assiomatico.

Una riflessione filosofica su questo tipo di bontà ci viene da Platone; egli ci trasmise l'idea del bene come bene desiderabile e buono per noi e come sorgente di tutta la bontà; ma il bene non è bene perché desiderabile, ma desiderabile perché intrinsecamente buono. Questo argomento fu ripreso ed elaborato successivamente dai neoplatonici, in particolare da Plotino; per Plotino, l'Uno è buono sia in relazione ai nostri bisogni umani e alla nostra felicità, sia in se stesso, a prescindere dalla sua relazione con l'umanità. Altri neoplatonici, tuttavia, rifiutarono l'idea di attribuire le caratteristiche di bontà al principio primo: secondo Speusippo, il successore di Platone nell'Accademia, e l'ultimo filosofo pagano, Damascio, il principio primo, essendo totalmente ineffabile, non può avere nessuna proprietà, né relativa né assoluta; non avendo nessun nome (persino la parola *principio* non è appropriata) e nessuna relazione con le altre realtà o persino con se stesso, non può in nessun modo essere chiamato bene.

La filosofia cristiana, che assimilò molte categorie platoniche, ha sempre accentuato tutti i significati riguardanti la bontà divina: Dio è buono in se stesso, è il creatore di tutta la bontà, è benevolo, è l'origine dei criteri per mezzo dei quali le nostre azioni sono chiamate moralmente buone o cattive. Qualsiasi cosa buona è tale perché deriva dalla bontà di Dio e partecipa ad essa. E nel pensiero cristiano, a parte alcune sette dualistiche, tutta la creazione è attribuita a Dio; dato che nessuna esistenza è concepibile a prescindere da Dio, ogni cosa che esiste è buona per definizione. Il male non ha caratteristiche ontologiche positive e deve

essere definito come pura negatività, *privatio*, mancanza di essere: il male ha origine nella cattiva volontà di creature umane o diaboliche dotate di libertà di scelta e che abusano di questa libertà; ancora, persino il diavolo, in quanto esiste, è buono, anche se la sua volontà è incurabilmente e totalmente corrotta. Questa dottrina venne elaborata dettagliatamente da sant'Agostino. Nella filosofia di san Tommaso d'Aquino tale dottrina si riassume nel dire che essere e bontà sono coestensivi (*esse et bonum convertuntur*) Alcuni filosofi e teologi cristiani si posero il seguente problema, già avviato da Platone: i criteri di bene e male, dati a noi da Dio, sono validi arbitrariamente o intrinsecamente? In altre parole, il bene è bene perché Dio ha decretato che esso sia bene (come per alcuni nominalisti e per Descartes) o Dio ci ha detto che esso è bene perché è buono in se stesso (come affermò Leibniz)? Le antiche regole morali possono apparirci arbitrarie e contingenti come le regole del traffico; Dio poteva aver decretato altre norme di condotta, dicendo, per esempio, che l'adulterio è bene e l'amore per il prossimo è sbagliato (una conclusione che suona oltraggiosa al senso comune); ancora, se Dio definisce il bene ciò che è intrinsecamente buono, egli allora è vincolato da norme che non dipendono da lui, che rendono la sua onnipotenza discutibile. Il problema può essere invalidato, comunque, dicendo – assieme ai metafisici tomisti – che Dio è ciò che egli decreta e che non vi sono regole di bontà differenti dalla sua essenza; e quindi non obbedisce a una legge estranea a sé, né emette decreti arbitrari il cui contenuto sia contingente rispetto alla sua essenza.

In termini cristiani, se Dio è buono in se stesso, e non solo benevolo verso le sue creature, allora noi dovremmo amarlo non solo come benefattore e salvatore, ma perché egli è chi è. Questo punto venne vigorosamente sottolineato da molti mistici cristiani e da altri scrittori «teocentrici». Essi definirono Dio non solo come il bene più alto, ma come l'unico bene propriamente detto; secondo questo punto di vista filosofico, noi siamo per Dio e non Dio per noi; dovremmo ammirarlo totalmente dimentichi di tutti i favori e le grazie che otteniamo da lui; anzi, il nostro amore dovrebbe essere lo stesso persino sapendo che Egli ci ha condannato all'inferno, e dovremmo essere felici di accettare il suo volere incondizionatamente, qualunque cosa esso significhi per noi; dovremmo solo volere che Dio sia Dio, dal momento che amare Dio per la sua benevolenza è indegno o forse peccaminoso. Ma la dottrina cristiana, mentre da una parte accentua il valore dell'amore disinteressato verso Dio, non si spinge fino ad affermare che l'adorazione di Dio in riferimento ai suoi doni e alle sue grazie sia un peccato; non nega che la nostra salvezza sia un bene intrinseco e non solo uno strumento che aumenta la gloria di Dio; anzi, le ultime due affermazioni sembrano eretiche. La teoria dell'«amore puro» venne dibattuta ardentemente all'interno della Chiesa cattolica nel XVII secolo.

L'idea della bontà divina come una proprietà non relativa non sembra essere un prodotto della pura speculazione filosofica. Ha radici nella teoria di molte religioni antiche: la creazione come tale è buona, e quindi il creatore è buono come tale.

La distinzione tra beni strumentali e beni autotelici (o intrinseci) è stata ammessa quasi universalmente a partire da Platone e Aristotele. Ancora però non è stato raggiunto un accordo per ciò che riguarda il criterio di distinzione dei due tipi di bene e la definizione di ciò che è bene in se stesso; anzi, molti filosofi hanno negato che si possa trovare un insieme di proprietà comuni a tutte le cose e le esperienze che la gente definisce «bene». Questi problemi rimangono ancora i più discussi all'interno del conflitto tra gli utilitaristi e i kantiani, e tra gli utilitaristi e i pragmatisti.

BIBLIOGRAFIA

Un elenco comprensivo di riferimenti bibliografici riguardanti il concetto di bene includerebbe le opere della maggior parte dei filosofi occidentali, tra cui Platone, Aristotele, gli Stoici, sant'Agostino, san Tommaso d'Aquino, Spinoza, Hobbes, Hume e Kant. Si consiglia la lettura delle seguenti opere del XX secolo:

J. Dewey, *Theory of Valuation*, Chicago 1939 (trad. it *Teoria della valutazione*, Firenze 1971).

A.C. Ewing, *The Definition of Good*, New York 1947.

N. Hartmann, *Ethics*, I-III , London 1932 (trad. it. *Etica*, I-III. Napoli 1969-1972).

G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903 (trad. it. Milano 1964).

P.B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil*, New York 1955.

W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930.

Ch. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven 1963.

E.A. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, I-II, London 1924 (2ª ed.).

G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London 1963.

LESZEK KOLAKOWSKI

BIVIO. Nel simbolismo religioso il bivio appartiene al fenomeno generale dei luoghi sacri e rappresenta un caso specifico della sacralità delle strade. Dove due o più strade si intersecano, formando una T o una biforcazione o, più significativamente, quando l'unione di due strade ad angolo retto forma una croce, là il popolo religioso avverte l'incontro tra il divino ed il mondano. La natura di questa presenza divina può essere sia

positiva che negativa. Molto spesso, tuttavia, la divinità associata ad un bivio è paradossalmente sia buona che cattiva: l'incontro di strade diverse attrae ed esprime in modo particolare l'incontro degli opposti che esistono in una divinità.

I pellegrini buddhisti si recano con piacere ad un bivio, perché vi possono con tutta probabilità trovare un reliquiario contenente i preziosi resti del corpo cremato del Buddha. Il Signore stesso afferma nel *Mahāparinibbāna Sutta* che le reliquie di tutti i grandi esseri dovrebbero essere trattate in modo simile: «Ai quattro bivi uno *stupa* sia eretto al Tathāgata» (5,26-28). Per un devoto greco o romano che arrivava all'incrocio di tre strade le prospettive erano diverse, poiché quello era il dominio della dea Ecate, il cui nome, come dice Virgilio, «è gridato di notte ai bivi della città» (*Eneide* 4.609). Associata alla morte e alle tenebre, Ecate era resa propizia tramite il seppellimento del corpo di un criminale nel suo luogo favorito. Ciò spiega l'abitudine inglese, prevalente fino ai tempi moderni, di seppellire suicidi e criminali all'incrocio di strade. L'esecuzione di criminali ai bivi ha dato origine probabilmente alla frase «dirty work at the crossroads» («sporco lavoro agli incroci»).

La divinità popolare del Giappone Dōsojin e l'Hermes olimpico dell'antica Grecia sono divinità dei confini e delle strade, ma anche dei bivi. Entrambe sono rappresentate comunemente da immagini falliche che esprimono, con una simbologia difficile da comprendere anche per i fedeli, l'unione inattesa di spirito e natura. Dōsojin si trova ai bivi sotto forma di un fallo di pietra eretto o – evidenziando l'ambivalenza del dio – di una coppia di falli, o di mani maschili e femminili che si stringono. I pilastri quadrangolari di pietra di Hermes hanno sulla sommità la testa del dio e sul davanti il suo pene eretto. Poste alla intersezione delle strade, queste erme guidavano e proteggevano i viaggiatori, ma potevano essere anche causa di afflizione. Come dice l'omerico *Inno a Hermes*: «E benché egli sia d'aiuto a qualche persona, ne inganna altresì un numero infinito». Qualcosa di simile avviene a proposito del dio vedico Rudra, il cui «ritrovo favorito», secondo il *Śatapatha Brāhmaṇa* (2,6,2,8), è il bivio. Rudra è crudele, ma deve essere chiamato «Śiva» (cioè «colui che è propizio»), affinché guarisca le ferite che egli stesso infligge. Rudra non è un personaggio dalla simbologia fallica, ma fornisce il nome e il carattere ambivalente alla divinità induista posteriore Śiva, la cui immagine principale invece è il fallo. Così si può comprendere l'antico consiglio dato ad uno sposo indiano che viaggia con la sua sposa: «Sulla via egli dovrebbe rivolgersi ai bivi... "possano non incontrarci coloro che tendono gli agguati"» (*Gṛhyasūtra di Gobhila* 2,4,2). Facendo così, egli chiama Rudra in aiuto, ma gli chiede di stare lontano.

Il bivio appare, con un livello differente di significato, nella visione che Alce Nero, l'uomo sacro dei Lakota Oglala, ebbe da fanciullo, così come viene descritta nella storia della sua vita *Black Elk speaks* (Lincoln/Nebr. 1932; trad. it. *Alce Nero parla*, Milano 1990). Dalla sommità di un luogo posto in alto, egli guardò in basso e vide la terra e due strade che s'incrociavano, una strada rossa e una nera. Queste strade simboleggiavano i tempi buoni e i tempi difficili che il suo popolo doveva necessariamente sperimentare; nell'incrocio di esse, al centro, fiorì un «bastone sacro» per mezzo del quale il suo popolo avrebbe prosperato. Per Alce Nero questa immagine rimase a simboleggiare un centro e un orientamento per tutta la sua vita.

BIBLIOGRAFIA

J.A. MacCulloch e R. Wünsch, *Cross-roads*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1911.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, London 1911-1915 (3ª ed.) (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma 1922).

GEORGE R. ELDER

CADUTA. L'idea di caduta compare nei miti, nelle tradizioni e nelle religioni di moltissimi popoli, e presenta un gran numero di temi tra loro collegati di primaria importanza nella storia del pensiero religioso. In generale la caduta viene considerata un incidente verificatosi dopo la genesi o creazione del mondo, tale da recare conseguenze che incidono sull'attuale condizione umana. Tale incidente dà ragione della nuova situazione del mondo, riconosciuta come uno stato di declino o di degradazione, se messa a confronto con la condizione originaria dell'uomo e del cosmo. Questa concezione di fondo della caduta assume forme differenti all'interno di culture e religioni diverse.

Punti di vista sul mito della caduta. Il tema della caduta può venire considerato dai seguenti punti di vista: 1) del tempo storico e del suo dispiegarsi; 2) della teogonia; 3) della cosmogonia; 4) dell'antropogonia, che comprende la creazione dell'uomo e la sua condizione attuale.

Tempo storico. Se considerata dal punto di vista temporale, la caduta si colloca a metà strada fra *Urzeit* e *Endzeit*, fra l'inizio e la fine della creazione. All'interno del tempo storico, si trova molto da presso agli inizi del tempo, concepiti come un'età dell'oro rispetto alla quale la caduta e le sue conseguenze rappresentano una rottura ovvero una degradazione. Questa concezione storica e temporale della caduta si può rinvenire in varie tradizioni popolari, come pure nei miti dell'età dell'oro e del paradiso perduto.

Teogonia. L'aspetto teogonico della caduta si occupa della degradazione del divino e si ritrova nei numerosi miti che riguardano l'origine degli dei, la loro vittoria sopra il Caos, ovvero la vittoria delle forze più recenti del campo divino su quelle più antiche. Coestensiva alla creazione, la caduta, così come la teogonia la presenta, comporta l'identificazione del male con il Caos da un lato e della salvezza con la creazione dall'altro. Questa concezione della caduta si rinviene specialmente nei miti teogonici sumero-accadici, che narrano la vittoria dell'ordine sul Caos preesistente; nonché nel mito egizio della lotta fra Seth e Horus. In senso stretto questi miti teogonici non sono autentici miti della caduta, ma due dei temi in essi ricorrenti giustificano la loro inclusione in una tipologia dei miti su questo argomento. In primo luogo, essi pongono l'accento sulla celebrazione rituale del mantenimento della creazione e dell'ordine cosmico, come nella festa di Akitu a Babilonia. In secondo luogo presentano, attraverso una varietà di miti, il tema della degradazione della divinità, derivante dalla caduta di una qualche parte della sostanza divina entro la materia, il corpo o l'oscurità. Questo tema si rivela come centrale nelle tre forme più importanti di dualismo religioso: l'Orfismo, lo Gnosticismo e il Manicheismo.

Cosmogonia. Dal punto di vista della cosmogonia la caduta viene percepita come un incidente che si verifica dopo la genesi del mondo, che comporta l'intervento delle forze cosmiche e dà conto della condizione attuale della terra ovvero dell'universo. Sono esempi di questo punto di vista cosmogonico sulla caduta i miti che narrano la progressiva degradazione dell'universo. e la sua distruzione e ri-creazione nel corso di cicli che si susseguono. Un importante elemento di questo tipo di caduta è il diluvio, e le tradizioni religiose del mondo intero ne contengono numerosi esempi.

Antropogonia. Il punto di vista più denso di signifi-

cato sulla caduta è tuttavia quello fornito dall'antropogonia. Secondo questa prospettiva la condizione umana attuale – uno stato di degradazione in confronto con l'età dell'oro dell'umanità – viene spiegata come conseguenza di una caduta, un evento tragico che fece irruzione nella storia dell'uomo. Intorno a esso si raggruppano quei miti e quei simboli che cercano di spiegare le origini della malattia e della morte e la natura tragica della condizione umana in seguito alla caduta.

A partire da questi quattro punti di vista è possibile sviluppare una tipologia che consenta di rendere comprensibili le miriadi di miti della caduta presenti nelle culture del mondo intero. Perdipiù, tali prospettive illuminano l'aspetto fondamentale dell'idea di caduta e il significato che essa comporta, così come emerge da tali miti: la condizione umana attuale trova una spiegazione grazie all'incidente che si verificò dopo la creazione, ponendo termine all'età dell'oro.

I miti della caduta mostrano con chiarezza tre elementi essenziali: 1) l'idea di un'età dell'oro primordiale; 2) l'incidente che costituisce una rottura ovvero una degradazione dell'armonia originaria; 3) la spiegazione della condizione umana attuale. Prendendo spunto da questi tre elementi è possibile tratteggiare un quadro storico-fenomenologico delle tradizioni che si occupano della caduta. Tuttavia è necessario aggiungere un'ultima osservazione prima di poter procedere all'analisi di tale quadro. La comprensione della complessità dei problemi relativi alla caduta non deve far perdere di vista l'intima relazione di tale concetto con il problema del male; ogni concezione della caduta implica qualcosa riguardo all'origine del male, come pure lascia intendere che sarà possibile in un certo qual modo sconfiggerlo, tramite il recupero di quella condizione che esisteva prima della caduta stessa. Pertanto una dimensione etica e filosofica si innesta sull'idea della caduta e ne diviene coestensiva, giungendo a costituire parte integrante di un'impostazione ermeneutica che si sforza di fare i conti con le sue relazioni con l'errore ovvero la colpa. L'estensione concessa a questo articolo non consente comunque di prendere in considerazione anche questi aspetti della caduta.

Religioni arcaiche e tradizioni orali. Il mito di un paradiso terrestre, in cui l'uomo gode dell'immortalità, fa parte della cosmogonia e delle descrizioni dei primordi del mondo in molte culture. Il tema dominante di questo mito, che presenta molte variazioni, è quello dell'uomo primordiale che fruisce di una beatitudine e di una libertà che sarà destinato a perdere in seguito alla caduta.

La cosmogonia jorai delle popolazioni autoctone dell'Indocina ci fornisce una descrizione idilliaca dell'uomo delle origini. Vivendo insieme al dio Oi Adei, l'uomo godeva di un'esistenza immune dalla morte in un paradiso all'interno del quale poteva volare come un uccello e discorrere con le piante e gli animali, in cui fasci di vimini intrecciati crescevano sugli alberi e le vanghe rivoltavano da sole le zolle. All'uomo non restava che nutrire i propri strumenti da lavoro; ma egli preferì ubriacarsi e trascurò quest'incombenza, di modo che gli strumenti si ribellarono. Nella cosmogonia sre dell'Indocina l'uomo non ha bisogno di lavorare nel paradiso terrestre, dal momento che il dio Ong Ndu lo ha reso immortale; ma quando la coppia primordiale si sottrae all'ordine divino di scavare un pozzo, viene punita per la sua disobbedienza mediante il dolore, la vecchiaia e la morte.

Le cosmogonie dei Bantu della regione di Mayumbe, a nord del fiume Congo, culla dell'antica civiltà omonima, comprendono alcuni racconti significativi sulla caduta. Nella tradizione yombe, a porre termine all'età dell'oro dell'uomo è Nzondo, uno spirito responsabile anche della creazione magica del fiume Zaire in seguito a un diluvio. Nzondo condusse via gli uomini dalla loro dimora originaria, disperdendoli sopra la terra, e mettendo in moto la catena di disastri che da allora perseguitano la razza.

Secondo un mito dogon del Mali, il cielo e la terra si trovavano un tempo molto vicini. Ma il dio li separò rendendo gli uomini mortali, dopo essere stato disturbato dallo strepito delle donne che frantumavano il miglio. Similmente, in un mito del Camerun e del Burkina Faso (Alto Volta), la volta celeste era un tempo a portata di mano dell'uomo, ma quando una donna che portava un carico di legna sul capo la urtò e chiese al dio di levargliela di torno, questi la spostò tanto in alto da abbandonare l'umanità in preda alla morte. Questi miti ci raccontano di un paradiso perduto; ma pongono anche l'accento sul rifiuto divino di un'umanità disobbediente, di un dio che consegna l'uomo alla morte come punizione per una quantità di peccati, che spaziano dalla violazione di una proibizione divina alla menzogna, al furto, a rivalità domestiche, a mancanza di carità. La morte viene interpretata come il castigo divino provocato dalla disobbedienza umana. Miti di questo tipo si rinvengono tra i Diola in Senegal, i Nupe in Nigeria, i Bena Kanioka nello Zaire e gli Anyi nella Costa d'Avorio.

I miti che interpretano la caduta come un destino, sebbene siano meno frequenti di quelli che la considerano piuttosto un castigo, sono presenti significativamente anche nell'Africa subsahariana. Comportano come archetipo un messaggio trasmesso in maniera errata – un messaggio divino di immortalità che raggiunge gli uomini troppo tardi, o che viene abbreviato o ricevuto in forma alterata. Qui la separazione originaria

tra cielo e terra prende il posto del paradiso terrestre al cui interno il dio e l'uomo vivevano insieme; è dio che dal cielo manda messaggi all'uomo sulla terra. In un mito degli Tsonga è un camaleonte a recare il messaggio divino della vita eterna, mentre la lucertola gigante Galagala porta il messaggio della morte. La lucertola che si muove più in fretta arriva per prima, e l'uomo diviene mortale. In una versione bete dello stesso mito, proveniente dalla Costa d'Avorio, la lucertola raccomanda al camaleonte di procedere più lentamente. In questi miti i messaggeri sono sempre rappresentati da animali e il messaggio della mortalità è sempre il primo ad arrivare. Altri miti spostano l'accento sul mutamento o sul deterioramento del messaggio nel corso del processo di trasmissione; si trovano esempi di questo genere tra i Mousi nel Burkina Faso, gli Ashanti nel Ghana, i Kabiye nel Togo e i Kikuyu in Kenya.

In Australia, gli Aranda considerano i propri antenati totemici come fondatori eroici di civiltà che diedero forma al paesaggio naturale, ripartendo tra gli uomini le esistenze individuali mediante la creazione di embrioni separati e destinati a vivere in una mitica età dell'oro, senza essere toccati dalle pene proprie del genere umano dei nostri giorni. Tali progenitori erano immortali e quelli che apparentemente morivano in battaglia in realtà andavano in cielo, per divenire *tjurunga*, entità sacre dotate di potenza e capacità creatrice, in grado di viaggiare avanti e indietro, sopra e sotto la terra. Una volta esaurito il loro compito di creazione, esausti e in preda a una stanchezza che ne soverchiava le forze, questi antenati mitici sprofondavano nelle viscere della terra. Ma prima di scomparire riuscivano a imporre, mediante qualche loro azione, i rudimenti della morte, in modo da far conoscere agli uomini a un tempo la morte e le pene della condizione umana. Il mito della gazza Urbura spiega la permanenza della morte. Quando il primo mortale cercò di lasciare la propria tomba, Urbura lo colpì con gli artigli, gli conficcò in gola una lancia e lo inchiodò a terra, stabilendo così per sempre la condizione umana come soggetta alla morte. [Vedi *MORTE*].

Comune ai miti della caduta e alla nostalgia di una età dell'oro irrimediabilmente perduta è il punto di vista secondo il quale la condizione umana originaria sarebbe stata di tipo paradisiaco. [Vedi *ETÀ DELL'ORO*, vol. 1]. Il cielo era vicino alla terra e l'uomo poteva recarvisi solamente salendo su di una montagna, un albero, una scala o una liana (Eliade, 1960). Godendo dell'amicizia tanto degli dei quanto degli animali – di cui riusciva a parlare la lingua – l'uomo viveva una vita immortale, libera, spontanea e perfettamente felice.

Una seconda opinione comunemente condivisa è quella secondo la quale tale paradiso sarebbe stato perduto a seguito di una caduta. Quest'ultima si configura spesso come un incidente, come in Australia, dove i miti della tribù Aranda si limitano a darne notizia. In varie tradizioni africane l'incidente viene equiparato al sonno: il dio aveva chiesto agli uomini di rimanere desti durante la notte, in attesa di un messaggio da parte sua, ma quando il messaggio arrivò essi erano addormentati. Se il sonno viene concepito come simbolo della morte, l'incidente del sonno spiega a un tempo sia la precarietà della condizione umana sia la venuta in essere della morte.

La caduta può derivare anche da errori umani. Ancora una volta la documentazione più importante si ritrova nell'Africa subsahariana. Un mito masai, diffuso tanto in Africa quanto in Madagascar, racconta di un pacchetto consegnato dal dio agli uomini con il divieto di aprirlo; spinti dalla curiosità, essi contravvennero alla proibizione, liberando in tal modo la malattia e la morte. La proibizione divina assume forme differenti presso altre tradizioni. In una storia dei Pigmei dell'Africa centrale la proibizione riguarda lo sguardo; in un racconto dei Luba dello Zaire la consumazione di determinati frutti; in un mito dei Lozi dello Zaire e del Malawi il fascino esercitato da un gioco violento.

Talora la colpa del genere umano viene meglio compresa in termini antropologici, come in miti che descrivono il furto o la menzogna, o in altri che pongono l'accento sulla mancanza di carità, o infine sulla propensione del gruppo razziale alla violenza domestica, come avviene in un mito dei Chiga dell'Uganda. La curiosità della coppia primordiale che aspira a conoscere i segreti degli dei è un tema mitico che compare di frequente in Africa, ove i miti della caduta pongono anche l'accento sulla coesione tra individuo singolo e gruppo (Thomas, 1982, pp. 32-48).

Civiltà antiche. Anche nelle grandi civiltà antiche si trovano importanti modi di accostarsi al tema della caduta. Questa sezione prende in esame i miti e le tradizioni che si rinvengono nelle civiltà egizia, sumera e babilonese, indiana, iranica e greca antiche.

Egitto. Anche il pensiero religioso egizio dà prova di una consapevolezza di un'età dell'oro esistente ai primordi dell'umanità. Lo studio dei testi antichi ha dato corpo all'ipotesi secondo la quale questa età era concepita come divisa in due stadi, il primo dei quali costituiva l'*Urzeit*, il tempo primordiale antecedente alla creazione. Il concetto di tempo primordiale trova espressione in formule quali «ciò che ancora non esisteva» (*nhprt*), o secondo le parole dei Testi delle Piramidi 1040 e 1043, «quando ancora il cielo non esisteva... non esistevano la morte né il disordine». In contrasto a questo tempo mitico primordiale troviamo il

tempo che ad esso segue, l'epoca della creazione e di dei creatori come Ra e Osiride (Otto, 1969, pp. 96-99).

Qualunque sia il valore di tale ipotesi, il tempo della creazione o *Schöpfungszeit* era certamente considerato come un'età dell'oro. Una quantità di testi consentono di confortare con una certa sicurezza tale interpretazione. «La legge fu stabilita in quel tempo. La giustizia (Maat) discese dal cielo in terra a quel tempo e si unì a quanti sulla terra abitavano. Vi era abbondanza in terra; le pance erano piene, e non c'erano anni di carestia nelle Due Terre. I muri non cadevano, le spine non pungevano al tempo degli Dei primordiali» (Kákosy, 1964, p. 206). Un'iscrizione del tempio di Idfu usa parole molto simili: «Non v'era peccato sulla terra. Il coccodrillo non si impadroniva di nessuna preda, il serpente non mordeva al tempo degli dei primordiali». Questa età dell'oro viene tratteggiata in altre iscrizioni templari e si ritrova ancora nei Testi dei Sarcofagi; si tratta in realtà di una dottrina molto antica, nella quale i miti dell'età dell'oro e della caduta sono legati al problema della morte.

Tre grandi cosmogonie egizie danno conto della creazione del mondo. Nella teologia di Menfi è la parola del dio Ptah a creare tutte le cose; a Eliopoli la creazione ha luogo mediante la separazione da parte di Ra-Atum del cielo e della terra; a Hermopolis Magna il creatore è il dio Thot, che dà forma a un uovo dal quale emerge il sole, destinato a organizzare il cosmo. La teologia di Menfi chiarisce che, ponendo in essere il cosmo, gli dei, le icone e i culti, Ptah stabilisce un ordine cosmico definitivo, nel quale Maat, il principio dell'ordine, prende il posto del disordine (Testo delle Piramidi 265,1775b).

Il mito della vacca celeste, di origine arcaica per quanto noto da un testo del Nuovo Regno, costituisce il testimone più significativo della dottrina egizia della caduta. Il mito riferisce a proposito delle ingiurie scagliate dagli uomini all'indirizzo del dio Ra (variamente chiamato «Ra dalle ossa d'argento», «Ra dalle membra d'oro», «Ra dalle chiome di lapislazzuli») e sul tentativo da parte di quest'ultimo di determinare il loro castigo nel corso di un concilio segreto degli dei, tenutosi entro il Caos primordiale o Nun. Da questo trono Ra fissò il proprio sguardo furioso sugli uomini ribelli, dietro consiglio degli dei; immediatamente il suo occhio si mutò nella dea Hathor, da allora in poi chiamata Sechmut, la Possente; quest'ultima organizzò il massacro dei ribelli che si dispersero nel deserto. Ra tuttavia preferì salvare i sopravvissuti; dopo aver dato ordine che gli si recassero delle melagrane ne estrasse il succo e all'alba lo portò sull'area del diluvio, su cui gravava la minaccia dello sterminio dell'umanità. Colà decise di risparmiare il genere umano, ma contemporaneamente scelse di ritirarsi nella sede suprema, nei cieli, e si assise sul dorso di Nut, la volta del cielo tramutata in vacca, assegnando a Thot il ruolo di scriba e il compito di civilizzare il genere umano.

Il libro *Che il mio nome fiorisca* (o *Libro dell'uscire al giorno* o *Libro dei morti*) è un altro testimone importante della dottrina egizia della caduta. Il capitolo 17, che allude ai nemici di Ra, dichiara: «Io ero il Tutto quando dimoravo in Nun, e io sono Ra... Quando per primo Ra fece la sua comparsa come sovrano di tutto ciò che era stato creato, quando le ribellioni di Shu ancora non esistevano, egli si trovava sulla collina di Hermopolis, e a quell'epoca furono affidati a lui a Hermopolis i figli della caduta». A questo passo, che narra la rivolta contro Ra, corrispondono le righe iniziali del capitolo 175, che parlano del disordine creato dai figli di Nut: «O Thot, che devo fare con i figli di Nut? Essi hanno fomentato la guerra, hanno provocato litigi, hanno causato disordine, hanno compiuto massacri... Hanno reso infimo ciò che era stato grande in tutto ciò che io avevo creato. Mostra la tua forza, Thot, dice Atum... Accorcia i loro anni, recidi i loro mesi. Perché essi in segreto hanno distrutto tutto ciò che tu avevi creato».

Appare chiaramente da testi quali quelli testé considerati che l'Egitto dei Faraoni era a conoscenza da tempi molto antichi di una dottrina dell'età dell'oro, un'epoca seguita dalla caduta che dava conto della condizione umana attuale, ovvero *Jetztzeit*, che era di morte e di degradazione. Nondimeno la teologia egizia che considerava la regalità continuazione divina di Maat, l'ordine cosmico e morale, esercitò un'influenza preponderante sui tre millenni della storia dell'Egitto sotto i Faraoni e i Tolomei, e nonostante ogni epoca storica terminasse con un periodo di disordine, il disordine stesso dava vita al ristabilimento della società egizia sotto un nuovo regno dei Faraoni. In Egitto vita e sopravvivenza erano inseparabili, e l'ottimismo che percorre tutta la cultura egizia è reso palese dall'assenza di tradizioni che si occupino delle grandi calamità cosmiche come il diluvio.

Esisteva tuttavia anche un lato oscuro del pensiero egizio, secondo il quale si narra che il male, personificato nel dio Seth, esisteva prima della creazione dell'uomo. A partire da ciò, alcuni egittologi interpretano i versi sopra citati dal capitolo 175 del libro *Che il mio nome fiorisca*, con riferimento ai figli di Nut, come un'allusione al litigio tra gli dei e una prova dell'esistenza di un peccato primordiale che stava all'origine della caduta.

Sumer e Babilonia. Le numerose tradizioni mesopotamiche che si occupano dell'origine degli dei, del cosmo e dell'uomo, risalgono al periodo sumerico, ben

prima del III millennio a.C., e nel corso del tempo confluiscono completamente in un coacervo di miti sumerici, accadici e babilonesi. Pertanto è possibile presentare tali tradizioni come un insieme coerente, selezionando esempi caratteristici dai tre gruppi di miti.

Samuel Noah Kramer (1981) individua il primo documento sull'età dell'oro nella storia sumerica intitolata *Emmerkai e il Signore di Aratta*. Il racconto narra di «un tempo antico», prima della caduta, quando l'umanità viveva in pace e armonia, senza timori e senza rivali. In quell'epoca, prima che venissero creati il serpente o lo scorpione, la iena o il leone, il lupo o il cane selvatico, tutte le genti dell'universo veneravano un unico dio, Enlil. Ma gli dei provocarono la caduta dell'uomo quando Enki operò un incantesimo malvagio, impadronendosi dell'impero di Enlil.

Il poema della creazione *Enuma elish*, databile intorno al 1100 a.C. ma in realtà risalente alla prima dinastia babilonese degli inizi del II millennio, riporta la genesi degli dei prima di passare alla descrizione di quella del mondo o dell'uomo, e mostra che la contesa e il delitto esistevano tra gli dei sin dal momento della loro creazione. Gli dei più giovani unirono le proprie forze contro la loro stessa madre, Tiamat; si comportarono da ribelli diffondendo il terrore nelle dimore celesti superne. La dea Ea fece sprofondare in un sonno profondo il dio Apsu – che a sua volta, se il suo progetto non avesse trovato ostacoli, avrebbe ucciso gli altri dei – per poi spogliarlo onde privarlo della sua forza e finalmente metterlo a morte. Il mito di Atrahasis, databile intorno al regno del re babilonese Ammisadaqa (1646-1626 a.C.) riporta un'altra versione dei medesimi eventi, secondo la quale furono gli dei a dichiarare guerra a Enlil, raccogliendosi in armi dinanzi al suo tempio per lo scontro decisivo.

In questi due miti il male occupa la medesima estensione rispetto alla prima generazione divina e il disordine ha inizio nel mondo divino stesso, quando gli dei più giovani uccidono la propria madre, Tiamat (che comunque aveva a sua volta progettato di ucciderli). Da questo punto di vista, responsabili del male sono gli dei, e l'ordine fa la sua comparsa tra loro solo con l'avvento del dio Marduk, che costituisce il principio di un mondo divino ordinato. Pertanto l'uomo si limita a trovare il male nel mondo, senza esserne lui la causa. Tanto il mito di Atrahasis quanto il poema *Enuma elish* dimostrano che gli dei crearono l'uomo con l'intenzione di imporre sulle sue spalle pesanti fardelli: la necessità di procurarsi il cibo, di costruire vie d'acqua, dighe, canali e via dicendo. Nel testo di Atrahasis il dio Weilu viene ucciso dagli altri dei, che ne mescolano la carne e il sangue con l'argilla dando forma all'uomo, sul quale impongono immediatamente il «cesto», vale a dire il carico di lavoro, degli dei; in un racconto databile al XVII secolo a.C. rinvenuto in un testo bilingue del regno del re Tiglath-pileser I (1114-1076) An, Enlil ed Enki uccidono gli dei Alla e creano dal loro sangue l'umanità, cui impongono compiti in precedenza espletati dagli dei stessi.

Come appare evidente da questi e da altri testi consimili, il pensiero mesopotamico concepiva la condizione umana come totalmente subordinata agli dei, signori assoluti del mondo. Questo pensiero dualistico ci mette di fronte a un'umanità plasmata a partire dal sangue di un dio assassinato e dalla mera argilla, ignara della caduta originaria, ma destinata altresì unicamente alla sottomissione nei confronti degli dei, subordinata al potere divino. Gli dei riservano a sé soli una vita immune dalla morte e felice, imponendo all'uomo un'esistenza precaria che ha termine con la morte, essa stessa frutto di una decisione divina. I defunti dal canto loro conducono un'esistenza umbratile nel regno del dio Nergal.

Due testi antichi ci forniscono le versioni accadica e babilonese del diluvio in Mesopotamia. La prima, databile agli inizi del III millennio, è stata rinvenuta in una tavoletta sumera venuta alla luce tra le rovine di Nippur; la seconda si trova nella tavoletta 11 dell'*Epopea di Gilgamesh*.

La tavoletta sumera descrive la creazione del mondo e dell'uomo e la costruzione delle prime città, incluse Eridu e Shuruppak. La storia alquanto frammentaria del diluvio ci narra di come gli dei decidessero di dare luogo a un'alluvione catastrofica, da cui venne salvato solo il pio sovrano Ziusudra. Dopo il disastro, questi sacrificò un bue e una pecora al dio solare Utu, riconciliando l'uomo agli dei.

Nella versione babilonese dell'*Epopea di Gilgamesh*, l'uomo salvato dal diluvio è Utnapishtim, cui gli dei conferiscono l'immortalità. Dopo il diluvio, la contesa che aveva diviso gli dei ricomincia, ed Enlil, signore della terra e del cielo che era stato la causa del diluvio, vorrebbe distruggere l'unico sopravvissuto; ma Ea e Ishtar, che proteggono il genere umano, intervengono per salvare Utnapishtim.

In nessuna delle due versioni del diluvio sorge il problema di una responsabilità umana del disastro cosmico; come nei racconti mesopotamici sulla creazione dell'uomo, quelli che riguardano il diluvio si occupano unicamente della teogonia e delle contese tra gli dei. Il mito di Atrahasis indica il motivo che spinse la divinità a suscitare il diluvio – il rumore e il disturbo provocati dal numero degli umani in continua crescita – ma questo motivo è analogo a quello che soggiace al primo litigio degli dei. Pertanto, qualunque sia il motivo della cattiva disposizione degli dei nei confronti dell'umani-

tà, le debolezze umane che fanno la loro comparsa all'epoca della caduta sono semplicemente parte di un Caos ordinato dalla divinità. In ultima analisi, i miti della caduta nel pensiero sumero-babilonese sono intimamente connessi ai miti teogonici e cosmogonici nei quali la caduta, come ogni altro avvenimento, deriva dalla volontà degli dei.

India antica. In India, ove il passato è stato percepito assai più per il tramite dei miti che grazie all'interpretazione storica degli eventi effettivamente accaduti un tempo, i documenti più importanti della storia mitica sono i Purāṇa, o «antiche storie». Una parte delle riflessioni contenute nel *Vāyu Purāṇa* si occupa dei quattro *yuga* o età del mondo. L'era attuale, il quarto *yuga*, ha nome *kaliyuga*. La prima età, chiamata *kṛtayuga* o *satyayuga*, viene descritta dal *Vāyu Purāṇa* come un'età dell'oro, nel corso della quale Prajāpati creò tutte le cose a partire da una sovrabbondanza di luce e di intelligenza. Durante tale *yuga*, un'età perfetta che sarebbe durata per quattromila anni (più altri quattrocento per l'alba e il tramonto), tutte le creature vivevano in una condizione di perfezione spirituale, facendo ciò che volevano, libere da caldo e freddo, fatica e sofferenza, ignare tanto del giusto quanto dell'ingiusto. Dotate di forme tra loro simili, i loro piaceri, il loro passo di esistenza, e i loro corpi eternamente giovani assicuravano loro una vita di soverchia felicità, gioia e luce, inconsapevole delle divisioni in classi e in differenti tipi di esseri. Tutto ciò che lo spirito desiderava sgorgava dalla terra, e ciascuno si pasceva di verità, tolleranza, soddisfazione e appagamento.

Il *Vāyu Purāṇa* non descrive una caduta da questa età dell'oro, ma piuttosto un declino. La seconda età, *tretāyuga*, era ancora, almeno agli inizi e parzialmente, un'età dell'oro; gli esseri vivevano ancora senza conoscere il dolore, felici e soddisfatti. Col passare del tempo, tuttavia, tendevano a divenire ingordi; lasciavano andare in malora gli alberi da frutta e il miele che un tempo li avevano nutriti con facilità. Afflitti ora da vento, caldo e freddo, gli uomini prendevano a costruirsi dimore, poi villaggi e città. Le piogge cominciavano a farsi troppo copiose, dando luogo a torrenti e fiumi e a una putrida vegetazione lussureggiante. Il genere umano veniva quindi diviso in quattro classi: *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra*. Dal momento che gli uomini non riuscivano più ad adempiere ai propri doveri, spettava ai *brāhmaṇa* impartire funzioni specifiche a ciascuna classe. I *brāhmaṇa* erano destinati a compiere sacrifici su incarico di committenti, a leggere il Veda e a ricevere offerte; gli *kṣatriya* a esercitare il potere, occuparsi della guerra e dispensare la giustizia; i *vaiśya* a prendersi cura del bestiame, della coltivazione dei campi o dei commerci; gli *śūdra* a occuparsi delle varie attività artigianali. I *brāhmaṇa* introdussero e diedero un nome anche ai quattro stadi di vita: in primo luogo la ricerca del sapere, seguita dalla vita domestica, quindi dal ritiro nelle selve e finalmente dalla rinuncia.

Secondo il *Vāyu Purāṇa* è chiaro che intorno alla fine del secondo *yuga* le condizioni dell'uomo e del cosmo erano ormai tali da poter considerare perduta l'età dell'oro, vittima non di una caduta nel significato ordinario del termine, quanto piuttosto di un progressivo declino, e degli effetti negativi del tempo. A mano a mano che tra loro prendevano a manifestarsi le differenze, gli uomini smarrivano la loro vitalità originaria, si volgevano alle passioni, al vizio e alla brama e cessavano di compiere con zelo i propri doveri. Il *Vāyu Purāṇa* pone l'accento sul ruolo della responsabilità umana in questo declino a un tempo cosmico e sociale. [Vedi *ETÀ DEL MONDO*, vol. 1].

A partire dal VI secolo a.C. l'idea del *karman*, peculiare al pensiero religioso induista, venne impiegata per dare conto del declino della condizione umana. Legata al concetto di *saṃsāra*, il ciclo incessante delle rinascite, l'idea etica di *karman*, che a poco a poco si sostituiva alle più antiche concezioni ritualistiche dei Veda, poneva l'anima umana sotto l'imperio di rinascere in forma animale, umana o divina. L'uomo per il tramite delle proprie azioni veniva così reso responsabile del suo stesso declino e delle ripercussioni che tale declino era destinato a suscitare nel cosmo. Ritenendo l'uomo responsabile della propria posizione nell'universo, la legge del *karman* divenne una legge di retribuzione delle azioni.

Il concetto indiano di diluvio, di «disastro cosmico», fa la sua comparsa all'interno di una concezione ciclica del tempo – analoga all'idea di un *karman* che comporti la distruzione periodica e la rinascita del cosmo. La più antica tra le numerose versioni indiane di una caduta cosmica sotto forma di diluvio è quella fornita dallo *Śatapatha Brāhmaṇa* (1,8,1), che presenta le vicende di Manu, il primo uomo, cui toccò di sopravvivere al diluvio, entro un contesto tipicamente vedico. Messo in guardia contro la catastrofe da un pesce, Manu prende l'animale sotto la sua protezione ed è da questi salvato nel momento in cui le acque si alzano portando via con sé ogni altro essere. Lasciato solo, Manu offre il sacrificio *pāka*, e dopo un anno nasce una donna: sua figlia, che ha nome Iḍā, l'offerta; tramite lei Manu procreerà una progenie, l'umanità rinnovata.

Iran antico. L'Avesta preserva il ricordo che l'Iran antico ha di un'età dell'oro situata all'inizio dei tempi, durante il regno del primo sovrano, Yima (*Vendidad* 2,1-20; *Yasna* 9,4-5; *Yasht* 9,9; 13,130; 15,15; 17,29;

19,32). Secondo *Yasna* 9,4 Yima, il buon pastore, il più glorioso dei mortali soggetti a nascita, rivolse il proprio sguardo benevolo su tutte le creature; nel suo regno furono assenti siccità, caldo o freddo, il cibo fu sempre abbondante, e uomini e animali vivevano insieme senza conoscere brame, vecchiaia o morte. Il *Vendidad* (2,7) dice che Ahura Mazda portò a Yima i due attributi che simboleggiavano la prosperità del regno, un sigillo dorato e una spada incrostata d'oro. Yima gli chiese anche un regno di mille anni di immortalità nel mondo creato dal Signore. Per tremila anni dopo la creazione, il mondo continuò a riempirsi di uomini e di animali; quindi Yima, avanzando lungo il sentiero del sole, percosse la terra con il proprio sigillo e la trafisse con la spada, e la terra aumentò di un terzo la propria estensione; egli ripeté questo atto dopo seicento inverni, e di nuovo la terra si dilatò di un terzo; una volta ripetuta l'operazione una terza volta, la terra estese la propria superficie a tre volte le dimensioni originarie (*Vendidad* 2,7; 2,8s.; 2,10s.; 2,17-19). Così finisce la storia del paradiso di Yima, che in un testo pahlavi (*Dēnkard* 8,1,24) viene paragonato al cielo supremo.

Il testo avestico *Yasht* (19,34-38) descrive la caduta che segnò la fine di tale felicità. Nel momento in cui Yima iniziò a compiacersi di parole false e ingannevoli, d'un tratto la luce celeste (*khvarenah*) – segno della divinità, sigillo degli eletti, marchio del potere – lo abbandonò. Egli perse in tale modo i tre segni della gloria che a tale luce si accompagnano, i segni del sacerdote, del guerriero e del pastore-agricoltore. Alla luce del contesto indoiranico, la perdita di questi tre segni rappresenta lo smarrimento delle tre grandi funzioni indoeuropee della sovranità, del potere e della fecondità. Confuso e sconvolto, Yima precipitò sulla terra e divenne un mortale.

La ragione della caduta, la «menzogna contro la verità», viene messa in rilievo in *Yasht* 19,34; la bugia privò Yima della sua aura di luce, consegnandolo senza più difese in balia dello Spirito Maligno, che gli aizzò contro i demoni costringendolo alla fuga. Yima commise in realtà due errori: il primo era la «menzogna e l'errore», ovvero *druj*, unanimemente condannato dalla tradizione mazdea e ancora biasimato nel Manicheismo, dal momento che Mani insegnò che la menzogna e l'inganno costituiscono il male che dimora nella materia e nelle tenebre; il secondo era l'offesa a Dio provocata dall'orgoglio (Widengren, 1968, p. 72). Dal momento che in questo mito antichissimo Yima rappresenta l'archetipo del monarca cosmico detentore della sovranità su uomini e dei, il re trifunzionale che corrisponde alle tre classi della società, la sua caduta è destinata a segnare a un tempo il cosmo e la condizione umana.

La descrizione dell'incontro di Yima con Ahura Mazda (*Vendidad* 2,21s.) riferisce di rigidi inverni caratterizzati da un freddo pungente e da abbondanti nevicate; non manca (*Bundahishn* 7) il resoconto di ciò che si potrebbe definire diluvio; e al-Mas'ūdī (morto nel 957) riporta che, secondo una tradizione, il diluvio avvenne all'epoca di Yima. Nel XIX secolo, studiosi quali C.P. Tiele, François Lenormant e A.V. Rydberg scorsero in tutto ciò un'allusione all'evidente esistenza di un diluvio; ma nei primi anni del XX secolo Nathan Söderblom, nel corso di un'approfondita analisi del problema, dimostrò come sia impossibile sapere se gli inverni devastanti ricordati nei passi sopra citati dovessero essere considerati parte di un passato reale prima di venire utilizzati per simboleggiare la fine del mondo, successivamente incorporata nell'escatologia mazdea. Söderblom era propenso a riconoscere un significato strettamente escatologico al mito del *vara* di Yima e dell'inverno di Mahrkuska; più di recente Geo Widengren ha osservato che nelle poche tracce del diluvio legate al mito di Yima si assiste alla mescolanza di due temi: quello dell'età dell'oro di Yima e quello di un periodo in cui alcuni privilegiati tra il genere umano trovarono rifugio nel *vara* perché gli inverni mettevano a repentaglio la loro esistenza (Widengren, 1968, pp. 70s.). Riesaminando nuovamente le prove a disposizione, Mary Boyce considera tuttora il racconto del *vara* di Yima un rompicapo, ma ritiene che, la redazione del *Vendidad* in epoca partica essendo comparativamente recente, la storia avestica sia molto probabilmente contaminata dai racconti mesopotamico e biblico del diluvio universale (Boyce, 1975, pp. 92-96).

Grecia antica. Il termine *età dell'oro* (greco: *chryseon genos*) deriva dall'antico mondo greco. Esiodo ha narrato il mito dell'età dell'oro, destinato a continue successive rielaborazioni da parte dei poeti greci e latini che seguirono, ne *Le opere e i giorni*. Racconta il mito che vi furono cinque razze di uomini, corrispondenti alle cinque età del mondo: quella dell'oro, dell'argento, del bronzo, degli eroi e infine del ferro. Creati mentre in cielo regnava Kronos, i membri della razza dell'oro vivevano come dei in terra, perfettamente felici e sicuri, al riparo da qualsivoglia offesa, fatica, dolore o malattia. La terra produceva in abbondanza tutto quanto l'uomo poteva desiderare, e sebbene questa prima stirpe umana non fosse immortale, la morte equivaleva a uno sprofondare nel sonno. Questa età paradisiaca, nel corso della quale gli esseri umani godevano dell'amicizia e delle benedizioni degli dei, ebbe termine con la caduta di Kronos; Zeus trasformò quindi in dei benevoli questi primi uomini.

Platone elaborò alcune riflessioni sulle condizioni che caratterizzavano l'età dell'oro nel *Politico* (271cd-

272a); a suo parere in quest'epoca gli dei erano responsabili delle diverse parti del cosmo, e i demoni fungevano da guardiani delle varie specie e gruppi di animali; il clima terrestre era sempre temperato e ogni cosa aveva lo scopo di servire gli uomini, che vivevano di frutti spiccati dagli alberi. Non c'erano città, e neppure donne o bambini, dal momento che gli uomini rinascevano dalla terra senza serbare memoria delle loro vite precedenti.

Più tardi Orazio, Virgilio e Ovidio si impadronirono di questo tema, adattandolo alla storia leggendaria di Roma; così Kronos divenne Saturno, e si dice che il Lazio venisse chiamato Ausonia nell'età dell'oro, un'epoca durante la quale – secondo i poeti latini – c'era una perpetua primavera e, non esistendo il furto e la menzogna, le case non avevano porte.

Quattro altre razze seguiranno a quella dell'età dell'oro. Estremamente lenta nel conseguire la maturità, la razza d'argento perderà la qualità della vita che caratterizzava l'epoca precedente. Sebbene creati dagli dei olimpici, gli uomini di tale stirpe non potevano trattenersi dal commettere eccessi dissennati, rifiutandosi persino di offrire sacrifici agli dei: e Zeus li seppellì, tramutandoli negli spiriti del mondo ipogeo. Quindi egli creò la razza di bronzo, costituita da guerrieri che non conoscevano la paura, talmente dediti alla violenza da autodistruggersi, cui sarebbe seguita la stirpe degli eroi, fondatori di famose città, che combatterono sotto le mura di Troia e di Tebe, destinati a finire i loro giorni nelle Isole dei Beati. Per ultima venne la razza degli uomini di oggi, la stirpe del ferro, la cui esistenza effimera e vulnerabile è funestata dalla malattia e dal bisogno.

Il mito delle stirpi umane, che richiama quello dei quattro *yuga* indiani, è al pari di quest'ultimo piuttosto un mito del declino che della caduta; come il *Vāyu Purāṇa*, il testo di Esiodo pone l'accento sulla progressiva degenerazione. Gradatamente l'umanità è destinata a perdere le virtù e le qualità appannaggio del periodo primordiale; il vigore e la capacità di sopportazione diminuiscono, e infine va smarrita la longevità che caratterizzava la prima età. Analisi recenti del mito hanno anche consentito di mettere in luce il male così come lo concepiva Esiodo: l'orgoglio umano, la *hybris* che lo costringe a rifiutare di offrire sacrifici agli dei e a venir meno alla *dike* («giustizia»).

Nella *Teogonia*, Esiodo descrive il trionfo del cosmo ordinato sul Caos e proclama la sovranità del potere di Zeus, che si impone a un tempo sull'universo e sopra gli altri dei dell'Olimpo, ai quali vengono distribuiti funzioni e privilegi. Ne *Le opere e i giorni*, prima di raccontare il mito delle stirpi umane, ci narra la storia di Pandora, la prima donna, creata per volere di Zeus al fine di recare agli uomini il castigo. Tutti gli dei dell'Olimpo si unirono per conferire all'uomo questo dono speciale. Zeus la mandò presso l'ingenuo Epimeteo, che sedotto dalla sua bellezza la prese in moglie.

Alle prese con il problema di spiegare come gli uomini potessero in origine avere goduto di una terra che non conosceva angosce, fastidi o malattie, Esiodo riferisce ora che Pandora era appena arrivata sulla terra che cadde preda dalla smaniosa curiosità di sapere cosa contenesse il vaso che aveva recato con sé. Sollevò dunque il coperchio, mandando così liberi per il mondo tutti i mali presenti e futuri dell'umanità, limitandosi a lasciare in fondo al recipiente la speranza, dopo aver rimesso a posto il coperchio. Da allora in poi innumerevoli sciagure avrebbero funestato il genere umano: dunque nessuno può sfuggire alle mire di Zeus, conclude Esiodo (*Le opere e i giorni* 90-102, 105). Nel mito di Pandora i temi della *hybris* e del fato confluiscono e la descrizione della caduta serve a dimostrare che esiste un legame di fondo tra la volontà divina e il destino dell'uomo.

Orfeo sembra una figura del tipo religioso arcaico, ricondotta in certe tradizioni all'era dei primordi e tale da contrapporsi aspramente agli dei dell'Olimpo. La teogonia e la cosmogonia esiodee oppongono un universo ordinato, sul quale Zeus è riuscito a imporre il proprio dominio, a un Caos primordiale antecedente. D'altro canto la teogonia orfica ci mette di fronte a un Eros primordiale, noto anche come Protogonos («primogenito») o Phanes («luce»), che a sua volta crea la notte, Urano, Kronos, Zeus e finalmente Dioniso.

L'antropogonia orfica, quale si rinviene in fonti databili intorno alla tarda antichità, racconta un mito di Dioniso fatto a pezzi dai Titani, che si spartiscono il cadavere del dio per divorarlo. Zeus scaglia contro di loro le sue folgori lucenti a mo' di castigo e li uccide, per poi creare dalle loro ceneri la stirpe degli uomini di oggi. Questi ultimi sono pertanto caratterizzati tanto dalla natura malvagia dei Titani quanto da quella divina di Dioniso, assimilata dai Titani che si erano cibati delle sue carni. Il neoplatonico Proclo parla di tre razze umane: la stirpe d'oro governata da Phanes, il dio degli inizi delle cose; la razza d'argento dominata da Kronos e quella titanica, creata da Zeus dalle membra dei Titani puniti per il loro crimine. Già Platone stesso aveva fatto riferimento a tale stirpe, originariamente titanica, che si era del pari rifiutata di prestare obbedienza alle leggi e ai genitori e di tenere fede ai giuramenti, dimostrando disprezzo nei riguardi degli dei. Sia Diodoro Siculo che Firmico Materno confermano questi elementi fondamentali del mito orfico; e il dualismo dell'antropogonia orfica, nella quale la vicenda dei Titani viene presentata come un mito eziologico

che dà conto della presente condizione umana, è stato ulteriormente confermato dalla scoperta, avvenuta nel 1962, del papiro di Derveni, del IV secolo.

L'orfismo spiega la condizione umana servendosi del mito dualistico dell'anima in esilio. L'uomo si compone di un'anima divina, figlia del cielo, e di una natura malvagia di tipo titanico; la tragedia insita nella sua condizione deriva da tale mescolanza, che a sua volta procede da un atto criminoso antecedente, preumano. Il male rappresenta l'eredità di un evento che sta all'origine della natura ambigua dell'uomo; ha la sua origine nell'assassinio di Dioniso, che rappresenta a un tempo la morte del dio e la partecipazione da parte dei suoi uccisori della sua natura divina. Il peccato originale, la colpa che determina la caduta, è l'assassinio, e con la morte violenta per mano criminale di Dioniso l'anima sperimenta una brutale discesa all'interno del corpo, che diviene la sua prigione (cfr. Ricoeur, 1960, pp. 264-79; trad. it. 1960).

Il mito di Deucalione e Pirra ci presenta la versione ellenica del diluvio, ma la frammentarietà dei testi greci non ci consente di comprendere quali motivi inducano Zeus a sopprimere l'umanità. Tuttavia, dal momento che la scomparsa della mitologia romana comportò l'incorporazione da parte di quest'ultima di quella greca (fenomeno discusso da Georges Dumézil, *La religion romane arcaïque*, Paris 1966, 1974 2ª ed., pp. 63-75; trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977, pp. 57-67), siamo dunque legittimati a cercare le ragioni dell'operato di Zeus nella mitologia romana, specialmente nelle *Metamorfosi* di Ovidio, che ci forniscono il resoconto più completo della versione greca del diluvio (*Metamorfosi* 1,318-20, 395; 7,352-56). Riprendendo il tema esiodeo delle età del mondo, Ovidio pone l'accento sul progressivo pervertimento degli uomini a opera del crimine e della lussuria. Prima di distruggere l'umanità, Zeus fece visita a Licaone, monarca dell'Arcadia, che gli imbandì un banchetto di carne umana; senza più ritegno alcuno a causa di questo oltraggio, il dio spazzò via tutte le creature insieme con le loro città e quasi l'intera superficie terrestre, sommergendole con il diluvio. Solo la coppia costituita da Deucalione e la sua consorte Pirra fu salvata, e a partire da loro Zeus ricostituì il genere umano.

Religioni universali. Ognuna delle religioni universali che saranno oggetto di discussione in questa sezione, vale a dire lo Gnosticismo e il Manicheismo, nonché i tre grandi monoteismi rappresentati dall'Ebraismo, dal Cristianesimo e dall'Islamismo, prestano grande attenzione all'idea di caduta.

Gnosticismo e Manicheismo. A partire dal II secolo d.C. in avanti si assiste alla maturazione dello Gnosticismo, movimento religioso che si compone di un certo numero di sette diverse, all'interno del bacino del Mediterraneo e nel Vicino Oriente. L'elemento centrale della speculazione gnostica in campo metafisico è una dottrina dualista, secondo la quale l'uomo è detentore di una scintilla divina che, nonostante la sua origine sia superna, è caduta dentro la materia, nel corpo, che la tiene prigioniera nel mondo di quaggiù. Il mito della caduta costituisce pertanto parte integrante dell'insegnamento gnostico. Ogni setta gnostica garantiva la salvezza per il tramite di un credo specifico e di riti di iniziazione a determinati misteri dualisti. Questi ultimi costituivano la gnosi particolare di ciascun orientamento. Compresa unicamente dagli adepti che vi venivano iniziati gradatamente, tale gnosi determinava una sorta di identità dell'iniziato con gli strumenti della propria salvezza e con la sostanza divina.

Giacché pretende di essere detentore della gnosi più perfetta, il Manicheismo occupa un ruolo particolare entro lo spettro del pensiero gnostico. Il suo fondatore Mani (216-277) insegnava che egli era, in quanto dispensatore della gnosi, il più grande dei profeti, in grado di elargire la rivelazione definitiva, inviato dallo Spirito Santo, dopo le prove e i fallimenti dei suoi predecessori – tra i quali figurano principalmente Zarathustra, il Buddha e Gesù – per stabilire la Chiesa della fine dei tempi, la Chiesa della luce, e per fornire quella rivelazione ultima destinata a illuminare tutti gli uomini. Secondo Mani l'anima, scintilla separata dalla luce divina e tenuta prigioniera dalla materia, avrebbe dovuto sciogliersi dalla tenebra del corpo per potere fare ritorno al regno della luce da cui era derivata la propria origine.

La gnosi manichea presenta una concezione chiarissima dell'inizio, del mezzo e della fine, le tre suddivisioni del tempo. All'inizio esistevano due nature radicalmente opposte, la luce e l'oscurità, principi eterni e increati. Queste due nature diedero origine a due terre, due regni diversi. Il regno della luce è situato in alto, in una città di incomparabile bellezza, nella dimora del Padre di Grandezza; l'alito dello spirito diffonde la vita e la luce in questo regno, in cui tutte le cose emanano pace e benedizione. Ma al di sotto di esso, separato da un confine invalicabile, si trova il regno dell'oscurità, il dominio della materia e dei demoni, regno governato dal Principe delle Menzogne. Ovviamente la gnosi manichea presenta l'età dell'oro nel quadro di un radicale dualismo gnostico.

In altre forme di gnosi il dualismo fa la sua comparsa su di uno sfondo monista, dal momento che si ritiene che il mondo superno – eterno, immutabile e incorruttibile – sia esistito da prima del mondo inferiore. Infatti molti scritti gnostici fanno riferimento al Pleroma, il mondo superno in tutta la sua pienezza, che promana

da un essere che costituisce la fonte di tutte le cose. Il Pleroma gnostico rappresenta l'unione di tutti gli Eoni che emanano dal Tutto e costituisce, insieme al Primo Padre, l'universo armonioso fatto di luce e pace.

Il simbolo della caduta è onnipresente nei testi gnostici; in realtà la caduta precosmica di una particella del principio divino rappresenta la ragione soggiacente della genesi del cosmo e dell'uomo (Jonas, 1963). Le diverse speculazioni metafisiche che danno conto di questa caduta hanno generalmente in comune la convinzione secondo la quale il principio divino ha affrontato volontariamente la discesa, e di conseguenza la colpa è venuta in essere nel momento in cui gli Eoni si sono rivolti al mondo inferiore. Volgendosi alla materia in preda a un ardente desiderio di conoscerla, l'anima è sprofondata in essa, finendo con l'esserne fagocitata. Di qui procede la caduta che diede origine al cosmo, contribuendo a imprigionare vieppiù l'anima nella materia.

Negli scritti gnostici, gruppi importanti di simboli che si riferiscono alla cattività descrivono il tragico destino di quest'anima dualista imprigionata. Un gruppo di simboli veicola l'idea di angoscia o pericolo: violenza, timore e le ferite e i morsi inferti da animali; un altro fa riferimento all'oblio che colpisce l'anima: torpore, sonno, morte, tenebra, ebbrezza, inconsapevolezza, ignoranza. Al modo in cui il morso di un serpente provoca un'infezione che debilita il corpo, il veleno dell'oscurità provoca un'infezione dell'anima che fa sì che quest'ultima smarrisca la consapevolezza della propria origine divina. Secondo un'immagine che trova largo impiego, l'anima cade addormentata nel seno della materia, e il verbo gnostico si sforza di ridestarla; donde la grande importanza che tale movimento attribuisce al proprio ruolo di monito. Caratteristiche degli scritti gnostici sono pure le immagini adoperate da Valentino nella descrizione del modo di comportarsi di Sophia («saggezza») in seguito alla sua caduta nell'errore. Nella sua qualità di eone più giovane del Pleroma, Sophia è responsabile della propria caduta, tramite la passione che l'ha sviata, e sta all'origine di una caduta che ha recato con sé il mondo inferiore del Demiurgo, creatore del mondo materiale.

Autentico genio religioso, in possesso di un'immaginazione fuori del comune, Mani ha raccolto un certo numero di miti cosmogonici orientali, generando dalla loro collisione una sintesi all'interno della quale si può includere per intero l'ambito della cosmogonia, della soteriologia e dell'escatologia dualistiche.

Secondo l'insegnamento di questo maestro, in principio il Principe delle Tenebre, geloso e invidioso del Padre, gettò un grido di guerra contro il regno della luce, dando così il segnale dell'inizio di un gigantesco conflitto cosmico. L'Uomo Primordiale, la prima emanazione del Padre, marciò contro le forze dell'oscurità, ma dopo essere stato ferito e sconfitto cadde giù tra le schiere degli arconti (reggitori del cosmo). In questo consistette la caduta, il momento in cui l'anima vivente, la particella divina dell'Uomo Primordiale, sprofondò nelle tenebre; fu anche l'inizio della seconda divisione del tempo, quella mediana, quando il principio divino cadde nella materia e la natura mista dell'uomo subì un processo di cristallizzazione. D'ora in poi la salvezza avrebbe costituito una necessità imperativa. La liberazione dell'Uomo Primordiale da questa condizione di caduta costituisce il prototipo della salvezza per ciascuna anima; e la seconda emanazione del Padre, lo Spirito Vivente (chiamato anche l'Amico della Luce o il Grande Architetto), stende la sua mano destra verso l'uomo Primordiale e lo riporta indietro nel regno della luce. Ma la caduta determina una serie di conseguenze permanenti, dal momento che una parte della luce rimane prigioniera nel regno inferiore.

Il primo istante dell'era di mezzo, il momento della caduta, è seguito dal momento della creazione e della liberazione di un'altra particella di luce, come parte del castigo degli arconti. Lo Spirito Vivente incatenò gli arconti e li fece a pezzi; con le loro pelli costruì la volta celeste, con le ossa le montagne, con la carne e gli escrementi la terra, e con la luce presa da loro creò il sole, la luna e le stelle. Quando un Terzo Messaggero discese dall'alto sotto forma di una vergine luminosa, il seme degli arconti eccitato da tale apparizione cadde sulla terra, producendo gli alberi e la vegetazione. In seguito vennero creati gli animali, e finalmente la prima coppia, a opera dei demoni. La coppia era costituita da Adamo ed Eva, creature di natura mista, la cui progenie nondimeno era destinata a recare in sé la maggior parte della luce.

Il terzo periodo dell'era di mezzo è il momento dei messaggeri della gnosi, il momento dell'autentica ipostasi divina veicolata dalla quarta emanazione del Padre, Gesù lo Splendore, un essere cosmico trascendente, la quinta Grandezza del Regno, vita e salvezza degli uomini. I messaggeri della gnosi si succedettero l'un l'altro a cominciare da Sethel, figlio di Adamo, per continuare con Gesù (qui considerato come figura storica), che annunciò e inviò nel contempo Mani, il messaggero finale. Da ora in poi tutto sarebbe stato pronto per la terza divisione del tempo, la fine, quando tutte le cose sarebbero ridiventate quali erano state agli inizi, e la separazione totale tra il regno della luce e quello delle tenebre sarebbe stata ristabilita.

I miti orientali della caduta raccolti da Mani costituiscono un unico grande mito della caduta e della redenzione dell'anima divina. Ogni anima umana è parte

di quella divina, parzialmente imprigionata nei corpi, nelle piante, negli alberi e nella terra; in tutte queste porzioni sottoposte a cattività, l'anima divina è l'anima del mondo e il terzo rappresentante di Gesù, *Jesus patibilis*. Nel grande mito manicheo della caduta si ritrova il mito gnostico dell'anima esiliata; ma al contrario della maggior parte dei credo gnostici, nel Manicheismo l'anima non è responsabile della propria caduta e del conseguente esilio all'interno di un corpo, dal momento che quest'ultimo è parte di un processo più grande, la caduta cosmica della luce. A questo mito cosmico della caduta corrisponde una salvezza anch'essa cosmica, per il tramite di una gnosi accessibile alle singole anime all'interno di una Chiesa che costituisce a un tempo la sede e lo strumento della salvezza individuale, una Chiesa che assume il compito di proclamare il messaggio della caduta e di diffondere il richiamo della salvezza, non meno che di ridestare le anime degli uomini e di iniziarli ai misteri dualistici.

Ebraismo. Centrale nel messaggio biblico è la prospettiva secondo la quale la creazione dell'uomo e del cosmo è opera di un Dio unico e trascendente, che mediante un libero atto di volontà porta a compimento una creazione che segna con ciò stesso l'inizio del tempo.

Il *Genesi* ci offre due diversi resoconti della creazione. La Bibbia si apre con il cosiddetto racconto sacerdotale della creazione, l'«opera dei sei giorni» (Gn 1,1-31; 2,1-3). In questa cosmogonia, il Caos primordiale viene rimpiazzato dall'ordine mediante la facoltà creatrice del verbo divino. Il resoconto sacerdotale pone l'accento sulla trascendenza del Dio creatore e presenta la sua attività creatrice in ordine di importanza ascendente; sebbene la creazione del mondo e quella dei regni animale e vegetale siano considerate «buone», l'impresa che corona l'opera degli inizi è la creazione dell'uomo. La seconda versione della creazione, quella cosiddetta jahvista (Gn 2,4-25), non fa cenno alla creazione del cielo e della terra, ma narra piuttosto di un deserto reso fertile da Jahvè; pone l'accento sull'azione di Dio, sul suo dare forma al primo uomo a partire dall'argilla, insufflando nelle sue narici il soffio della vita. È nella versione jahvista che Dio pianta un giardino nell'Eden, ove l'uomo rappresenta una creatura di importanza senza pari, dal momento che il resto della creazione è costituito in relazione a lui. Considerati nel loro complesso, i due resoconti della creazione forniscono una spiegazione genetica di alcuni aspetti importanti della condizione umana; in entrambi l'uomo occupa una posizione privilegiata all'interno del creato. Le storie della Bibbia attribuiscono grande importanza alla libertà dell'uomo, non soggetto al controllo del destino.

Il termine ebraico *gan* – in greco *paradeisos*, collegato all'iranico *pairidaēza* – designa il luogo in cui, secondo *Genesi* 2,8, Dio collocò l'uomo. Il racconto jahvista della creazione parla di una terra arida sulla quale Jahvè fece cadere la pioggia, dopo di che prese l'uomo e lo insediò nel giardino dell'Eden, creato appositamente per lui. Questo giardino ha l'aspetto di un'oasi in un deserto orientale, sebbene alcuni studiosi ne leghino il nome al vocabolo sumerico *edin*, che molti assiriologi interpretano come «pianura» o «campagna». Il termine *paradeisos* impiegato dalla versione greca della Bibbia indica i giardini ricreativi e le riserve di caccia regali dell'Iran e dell'Asia minore. Al lettore greco il termine suggerisce l'immagine di un giardino colmo di frutti e alberi da frutta. Sicuramente il giardino biblico rappresenta l'archetipo di tutte le zone caratterizzate da una vegetazione lussureggiante (Gn 13,10; Is 51,3; Ez 31,8). [Vedi *GIARDINO*].

Il testo di *Genesi* 2,10-14, che nomina i quattro fiumi che fuoriescono dall'Eden, va chiaramente inteso come concepito per trovare una collocazione simbolica del giardino al centro del cosmo; anche un racconto mitologico mesopotamico colloca una residenza divina nella fonte comune dei fiumi. Il testo biblico si sforza di stabilire una relazione tra giardino divino e terra umana, ponendo l'accento sulla mirabile fertilità della prima dimora dell'uomo. Il giardino dell'Eden è caratterizzato altresì dalla presenza di due piante particolari – l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male (Gn 2,16s.). L'albero della vita fa parte di un più ampio gruppo di simboli mesopotamici, noti per il tramite di una pleiade di testi. L'albero della conoscenza del bene e del male, invece, non ha alcun parallelo in altri testi antichi; è un elemento specifico del racconto jahvistico della creazione e contribuisce a dare importanza alla relazione che intercorre tra la vita e l'obbedienza a Dio.

Adamo ed Eva vivono una vita paradisiaca nel giardino, uniti in armonia tra loro e in pace con gli animali, come nei miti mesopotamici dell'età dell'oro. Tanto la versione sacerdotale quanto quella jahvista pongono l'accento sulla situazione privilegiata dell'uomo nell'Eden – la sua intimità con Dio, la speranza di immortalità, suggerita dall'albero della vita – ed evocano l'armonia che ivi risiede, chiaramente percepita nelle relazioni che l'uomo intreccia con il resto della creazione, oltre che nella sua vita piena di agi. La presenza dell'albero della conoscenza del bene e del male nell'Eden mostra che l'obbedienza a Dio è condizione essenziale per mantenere questa situazione di privilegio. Il testo biblico attribuisce grande importanza a considerazioni che si rivelano assenti in ogni altro mito dell'età dell'oro, e che concernono la libertà, la scelta morale nei confronti del bene e del male. Tramite una scelta etica,

l'uomo determina la propria posizione dinanzi a Dio e allo stesso tempo la direzione verso cui si volgerà il proprio destino.

La messa alla prova dell'uomo nell'Eden è legata al problema della libertà umana. Secondo il linguaggio del mito, *Genesi* 2-3 descrive la situazione dell'uomo nel mondo e al cospetto di Dio. Il giardino dell'Eden è il luogo entro il quale l'uomo vive in stretta familiarità con Dio, ma è anche il microcosmo simbolico sul quale gli è stata attribuita la potestà, e in cui egli sperimenta il libero uso di tutte le altre cose create; pertanto la conquista e l'umanizzazione del mondo diverranno condizione della sua vocazione. Il divieto di cibarsi dei frutti dell'albero della conoscenza appartiene a un ordine diverso, perché concerne l'attitudine di fondo umana sulla considerazione del valore delle cose terrestri, e il giudizio dell'uomo a riguardo della sua situazione al cospetto di Dio (Gn 3,5-6). Il risultato sarà la caduta dal paradiso.

La storia dell'Eden pone l'accento sulla disobbedienza nei confronti di Dio da parte della coppia primordiale, e sulla conseguente espulsione dal giardino, nonché sulla perdita della condizione di privilegio dell'Eden per loro stessi e per la loro discendenza. La loro colpa si presenta dunque come prototipo di quella parte del peccato umano che è universale. L'essenza della *hybris* si manifesta come desiderio di essere pari a Dio; quando questa brama si trasforma in azione ha luogo la caduta, che introduce l'uomo alle pene della sua condizione attuale. Il documento jahvista afferma, sia direttamente che per via simbolica, che l'esperienza umana del male ha avuto un inizio, che coincide con l'inizio stesso della storia dell'uomo, che è storia della libertà. Sebbene il primo esercizio di tale libertà si sia risolto in una catastrofe, per suo tramite l'uomo inaugurò il dramma della scelta, che attribuisce alla sua vita e alla sua relazione con Dio un significato particolare. I libri della Bibbia che seguono e i testi apocrifi tornano spesso sulla lezione della caduta (Ez 28; Dt 30,15-20; Prv 3,2; 3,22; 6,15; 10,25; Sir 37,3; Sap 1,13s.; 10,1-2).

Coloro che editarono i capitoli 4-11 del *Genesi* videro nella caduta dell'uomo nell'Eden non solo la perdita del paradiso e la trasformazione della condizione umana, ma anche la fonte di tutta una serie di mali che in seguito avrebbero tormentato l'umanità. In tal modo a ogni stadio di sviluppo della civiltà, a ogni processo di istituzionalizzazione di quegli sviluppi sociali che davano forma alla vita dell'uomo nell'antichità, il testo biblico puntualmente nota la corruzione del genere umano, variamente descritta in termini di conflitto fratricida, poligamia, ostilità dovuta, o divisione delle nazioni e delle lingue (Gn 4,8; 4,19; 4,23s.; 11,5-9). A partire dalla caduta, nel cuore degli uomini nasce il male, destinato a rimanere per sempre nel cuore della storia, forza inevitabile nell'ambito delle attività umane.

Il più importante evento biblico che rivesta le caratteristiche di una caduta universale è il diluvio (Gn 6,5-8,14). La storia biblica di Noè ripropone con forza elementi già presenti nell'*Epopea di Gilgamesh*, ma i suoi redattori si sono impadroniti dei temi mesopotamici reinterpretandoli con l'intenzione di trasformarli in un episodio della storia sacra, per offrire una dimostrazione della progressiva degenerazione dell'umanità che possa giustificare il diluvio. Sia la versione jahvista che quella sacerdotale presentano notevoli punti di discordanza rispetto al racconto mesopotamico. Quest'ultimo non vede nel diluvio null'altro che una deliberazione degli dei, nauseati da un'umanità pusillanime. Nella Bibbia il ricordo del diluvio funge da prototipo per il giudizio di Dio nei confronti dell'umanità peccatrice; si pone l'accento sulla situazione dell'uomo in quanto essere dotato di responsabilità, e l'umanità non viene abbandonata ai capricci di un destino cieco. In questo mito della caduta universale viene prefigurata una nuova alleanza, in cui all'*Urzeit* si sostituisce l'*Endzeit*. [Vedi *DILUVIO*].

Genesi 6,1-4 contiene la storia dei *benei Elohim* che prendono in sposa le figlie degli uomini. Questo testo di per sé insolito presuppone una tradizione orale e forse anche la presenza di testi scritti antecedenti. Si presenta come una sorta di introduzione al diluvio e può essere interpretato come una prova ulteriore dei peccati che lo provocheranno, ma costituisce anche il punto di partenza di numerose speculazioni a proposito della caduta degli angeli. L'interpretazione rabbinica ha visto nei *benei Elohim* i «figli di Dio», angeli che, per essersi macchiati di colpe con le figlie degli uomini, furono relegati nelle viscere della terra; al momento del giudizio finale saranno scaraventati nel fuoco.

Cristianesimo. Varie allusioni alla caduta dell'uomo traspaiono qua e là nel Nuovo Testamento, sebbene i Vangeli vi facciano esplicito riferimento solo in *Matteo* 19,4-6, *Marco* 10,6-8, *Giovanni* 3,5 e 8,41-44. È soprattutto Paolo a mostrarsi interessato alla relazione tra caduta e peccato. Nei capitoli 1-3 della *Lettera ai Romani* egli afferma che nessuno può sfuggire al dominio del peccato, e nel capitolo 7 presenta una lunga descrizione della condizione umana nel paradiso terrestre, dove gli uomini ancora ignoravano tanto il desiderio quanto la morte, e la pone in contrasto con la situazione attuale cui sono stati ridotti grazie alla morte e al peccato. Sostiene pertanto che la presente condizione umana deriva dal primo peccato, quello commesso da Adamo ed Eva nel paradiso terrestre (Rm 7,13-15); e nella *Prima lettera ai Corinzi* 15,21s. oppone il primo Adamo, autore della morte, al secondo

Adamo, il Cristo, autore della vita. In generale si può dire che Paolo scorge nel racconto dell'Eden non solo il castigo ereditario per il genere umano, costituito dalla sofferenza e dalla morte, ma anche la condizione umana parimenti ereditaria di caduta, una situazione di peccato che si trasmette all'intera umanità.

Islamismo. Il Corano contiene passi che dimostrano l'importanza che l'Islamismo attribuisce al concetto di un Dio creatore e onnipotente. Dio è creatore (*al-khāliq*), e anzi creatore per eccellenza (*al-khallāq*); tutte le cose sono create in virtù di una risoluzione divina che precede il loro venire in essere. Il Corano descrive un Dio che crea tramite il verbo, una parola creativa, eterna e onnipresente (sure 11,7 e 41,8-11).

Dio ha creato l'uomo e l'ha chiamato *khalīfah*, vicario o vicerè (2,30). Adamo, *khalīfat Allāh*, vicario di un Dio che l'ha collocato al centro del mondo, è la creatura preminente, sebbene, fatto com'è di fango e argilla, egli debba tutto a Dio (15,26). Molti versi del Corano pongono l'accento sulla preminenza della dignità umana; anche gli angeli devono inchinarsi di fronte all'uomo (2,34), e quando l'angelo malvagio Iblīs si rifiuta di farlo, Dio lo condanna alla caduta insieme ad altri angeli (15,26-35; 17,61-67). Il Corano sottolinea altresì la continuità della creazione; dal momento che ogni uomo è creato da Dio, l'attività creatrice di quest'ultimo è permanente.

Dio pose Adamo e la sua sposa nel mezzo di un giardino dove potevano cogliere frutti dagli alberi, ma proibì loro di accostarsi a uno di essi, sotto pena di decadere nella condizione di peccatori (2,35). Ma il demone costrinse Adamo e la sua consorte a peccare, facendo loro mangiare il frutto dell'albero e determinando così la loro cacciata dal luogo in cui Dio li aveva posti. Dio disse loro: «Lasciate il giardino. Ora siete nemici l'uno dell'altro, e sulla terra non avrete che un breve godimento, e vita breve» (2,36). Gli episodi coranici su Adamo ricordano il *Genesi*: la creazione dalla terra, il titolo di vicario, la tentazione, la caduta e la cacciata dal paradiso. L'unico a non essere presente nella Bibbia è l'episodio di Iblīs.

La sura 7 fa menzione della storia della caduta e del castigo (7,18-24). Qui è il demone a suggerire all'uomo di infrangere la proibizione divina al fine di ottenere l'immortalità. Dopo che Adamo ha peccato, Dio dichiara che a partire da quel momento gli uomini nati dalla coppia primordiale saranno nemici l'uno dell'altro (2,36; 7,23). Il Corano racconta anche la storia del primo conflitto fratricida che ha luogo tra i due figli innominati di Adamo, che gli autori musulmani più tardi chiameranno Qābīl e Hābīl.

Nel Corano Noè appare come un grande profeta che si oppone agli infedeli (11,25-36; 23,23-26). Egli riceve da Dio l'ordine di costruire un'arca per potere sopravvivere al diluvio; ma al contrario di quanto accade nel *Genesi*, che pone l'accento sul carattere universale dell'evento, il Corano sembra voler restringere il castigo divino alla stirpe stessa di Noè, che si era macchiata di empietà. Il castigo degli empi viene considerato dal Corano segno e avvertimento a un tempo.

Conclusione. La riflessione sulla caduta preoccupa costantemente l'*homo religiosus*. Nella sua «nostalgia delle origini» egli si rivolge istintivamente a una storia sacra primordiale, in cui rinviene i tratti di un'età dell'oro che corrispondono alla condizione umana dei primordi. L'uomo si accorge che la sua situazione presente non corrisponde più a quella di tale età dell'oro e cerca di dare una spiegazione dell'evento che si è verificato, vale a dire la rottura dell'equilibrio primordiale, e delle sue conseguenze.

Questo articolo ha cercato di presentare il tema della caduta così come appare ricavabile dal pensiero religioso della maggior parte dell'umanità, nonostante si sia reso necessario limitare la discussione dei miti della caduta a quelli che descrivevano l'evento in relazione a una supposta età dell'oro – età che ha ossessionato la memoria dell'uomo – e che collocano la caduta e la condizione umana presente a metà strada tra *Urzeit* ed *Endzeit*. La maggior parte della nostra attenzione è stata dedicata a miti sulla caduta dell'uomo; ma sono stati presi in considerazione anche miti sulla caduta cosmica o su quella di divinità inferiori, quando risultassero pertinenti.

La nostalgia delle origini delle cose costituisce con ogni evidenza una caratteristica permanente della memoria collettiva del genere umano e la rappresentazione dell'età dell'oro fornisce l'archetipo tramite il quale tale nostalgia trova ripetutamente espressione. Come si può notare dagli studi relativi a diversi popoli e culture, ovunque l'uomo si è sforzato di fornire una spiegazione della sua condizione attuale ricorrendo al contrasto che essa evoca riguardo a una supposta situazione primordiale. Alla luce di tale contrasto si sono venute a creare classificazioni e interpretazioni del retaggio mitico, storico e simbolico dell'umanità, che si riferiscono alla storia sacra.

[Per ulteriori discussioni sulla caduta e sulle sue conseguenze, vedi *MALE*].

BIBLIOGRAFIA

H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936.

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, Leiden 1975.

F. Dexinger, *Sturz der Göttersöhne; oder, Engel vor der Sintflut? Versuche eines Neuverständnisses von Genesis 6,2-4 unter*

Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegesegeschichtlichen Methode, Wien 1966.
M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954).
M. Eliade, *La nostalgie du Paradis dans le traditions primitives*, in *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976).
J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913.
J.G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, I-III, London 1913.
H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston (1958) 1963, 2ª ed. riv. (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1991).
L. Kákosy, *Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion. Decline of the Golden Age*, in «Acta Orientalia», 17 (1964), pp. 205-16.
S.N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills/Col. 1956, ripubblicato con il titolo *History begins at Sumer*, London 1958, Philadelphia 1981 (3ª ed.) (trad. it. *I Sumeri agli esordi della civiltà*, Milano 1958).
W.G. Lambert e A.R. Millard, *Atra-Hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.
E. Otto, *Das goldene Zeitalter in einem aegyptischen Text*, nel suo volume *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Paris 1969.
P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, I-II, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris 1960 (trad. it. *Finitudine e colpa*, Bologna 1960).
N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris 1901.
L.-V. Thomas, *La mort africaine*, Paris 1982.
G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

JULIEN RIES

CALENDARIO. L'assenza di una dimensione storica e la scarsa considerazione riservata all'aspetto religioso della questione calendariale costituiscono i limiti più marcati della letteratura specializzata sull'argomento a partire dal secolo scorso sino al primo decennio di quello attuale: opere di per sé monumentali quali lo *Handbuch der matematischen und technischen Chronologie* (Berlin 1825-1826) di L. Ideler, il lavoro dello stesso titolo di F. Ginzel (Leipzig 1906-1911), o la stessa voce *Calendars* della *Encyclopaedia of Religion and Ethics* di James Hastings (Edinburgh 1910), per quanto costituiscano a tutt'oggi un'indispensabile miniera di dati, si risolvono, infatti, nelle descrizioni giustapposte dei vari calendari senza che questi vengano inquadrati in modo soddisfacente sullo sfondo dei rispettivi ambienti culturali di cui sono espressione, quasi che non presentassero se non problemi di ordine cronologico e astronomico. Il risvolto sacrale della questione verrà discusso, invece, dalla produzione scientifica successiva, che vede i vari specialisti schierarsi sugli opposti fronti del «calendario sorto come fatto profano, a fini meramente utilitari» (accettato dalla maggior parte degli studiosi) e del «calendario originatosi già come istituzione religiosa» (Ernst Cassirer; Martin P. Nilsson; Henri Hubert e Marcel Mauss; Gerardus van der Leeuw; Mircea Eliade...); più rare sono le posizioni concilianti tipo quelle di Bronislaw Malinowski, che in un suo articolo sul calendario delle isole Trobriand (in «Journal of Anthropological Institute», 57, 1927, pp. 203ss.) tendeva a scorgere tanto esigenze pratiche che necessità sacrali nel costituirsi dei sistemi di computo del tempo. La polemica è comunque da intendersi più che superata da quando opere di capitale importanza quali *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Paris 1949) di Mircea Eliade e *Introduzione allo studio dei calendari festivi* (Roma 1954-1955) di Angelo Brelich ne hanno mostrato l'insufficienza: la realtà della periodicità del mondo; l'importanza religiosa che tale periodicità assume in rapporto all'esigenza di superare la crisi connaturata all'esistenza umana (di durata irreversibile) stabilendo un frequente contatto col tempo sacro della festa (fuori della durata, permanente); la consapevolezza della presenza di un parallelismo tra la periodicità naturale e quella sacrale, entrambe stabili nel loro continuo rinnovarsi in forme uguali, sì che nella seconda si configura, nelle più svariate civiltà, un efficace strumento per tenere d'occhio opportunamente la prima, sono ormai concezioni più che acquisite nei nostri studi. In base ad esse, ogni lavoro moderno impostato su un qualsiasi aspetto della vasta e complessa problematica calendariale dovrebbe necessariamente muovere, al giorno d'oggi, dalla constatazione di un elemento che – nei più diversi ambienti culturali e nelle più svariate forme e realizzazioni – si delinea come costante: in sé e per sé, quale mero fatto di natura, il tempo interessa solo in quanto dimensione su cui esercitare un controllo culturale.

Facendo ricorso ad un meccanismo ormai più che noto alla Storia delle religioni, le varie civiltà riescono ad attuare un controllo del genere – quantomai difficile da esecitare nei confronti di un fattore astratto, specie in ambienti sociali ancora lontani dal possedere cognizioni astronomiche meno che rudimentali – soprattutto *concretizzando* il tempo, sia inteso in assoluto, sia considerato in rapporto alla durata delle varie connotazioni (ore, giorni, mesi, anni, ecc.) via via impostegli a seconda della cultura in causa.

Il mito mostra infatti come la dimensione cronologica, specie se limitata alla distinzione o all'alternanza del periodo luminoso e di quello oscuro del giorno o al susseguirsi delle fasi lunari armoniosamente articolantisi nell'arco del mese, risulti, nella concezione dei popoli interessati, talmente materializzabile che di essa si

può raccontare – senza che ciò desti il benché minimo scalpore nelle singole civiltà di cui le tradizioni in oggetto sono espressione – che in determinate circostanze è stata avvolta in foglie (Sulka della Nuova Britannia), chiusa in un sacco (Micmac della Nuova Scozia), conservata in una scatola (Tlingit del Nord-Ovest americano) o in una cassa (Haussa del Sudan), e poi tirata fuori, estratta dai bargigli di un uccello (Nandi Nilo-Camiti), coperta e scoperta (Pomo della California), appesa (Paiute settentrionali), issata in cielo (Pomo; Aleutini dell'Alaska), colpita con le frecce (Caddo), ritagliata con un coltello di ossidiana (indigeni dell'isola Mota, Melanesia): in ciascuno di questi casi il tempo viene considerato come elemento non solo più concreto, ma, anche e specialmente, maneggiabile a piacere, in rapporto alle singole situazioni che ne richiedono la manipolazione.

La realtà dei fatti, dal canto suo, conferma la tendenza a tale materializzazione della sfera cronologica, attuata in modo da conferire idealmente a tale dimensione una consistenza di tipo spaziale: esempio macroscopico, al riguardo, il costante tentativo di far coincidere il tempo con lo spazio tanto sul piano linguistico che su quello calendariale da parte delle culture primitive nordamericane, puntualmente riscontrabile, a livello di civiltà superiore, nella struttura del calendario azteco, e, ugualmente, rintracciabile nell'area indoeuropea (Müller, 1962). Una vera e propria dimensione spazio-temporale, del resto, è ciò che si riscontra nella religione romana: stretti, complessi e funzionali rapporti, coglibili tanto nella tradizione mitica che nella realtà cultuale, così come, anche, in specie nell'ambito della collocazione calendariale di entrambi, legano Terminus (segno di confine e, insieme, divinità preposta alla connotazione giuridica, politica e sacrale del territorio) al tempo; d'altra parte, la proiezione dei quadri cosmici sulla topografia circense, attuata, tramite una ricca simbologia, in forma talmente capillare da fare di quest'ultima un universo in miniatura, trasforma automaticamente la corsa dei carri sull'arena nel regolare percorso del sole lungo l'arco dell'anno.

Siamo con ciò ormai in grado di prendere atto di come dalla concretizzazione della dimensione tempo alla sua realizzazione materiale il passo possa essere assai breve. L'esempio sopracitato mostra con notevole chiarezza come nel circo assimilato alla volta celeste, mentre lo spettatore, assistendo alle gare, si sente in effetti al cospetto della vicenda calendariale nelle sue varie fasi, l'auriga, conducendo il carro, dal canto suo se ne ritrovi addirittura protagonista.

Ma a ben maggior titolo va inteso quale «protagonista del tempo» chi – tramite operazioni nel cui ambito non sempre è facile distinguere il carattere sacrale da quello profano – non si limita ad attuarlo materialmente col concretizzarlo, ma ne registra addirittura l'attuazione in un vero e proprio sistema calendariale: l'indigeno che, presso certe culture, si serve delle corde a nodi [vedi *NODO*] per il computo del tempo, non si limita con ciò a concretizzare questa dimensione vincolandola in altrettanti punti fermi fissati nella sua estensione altrimenti illimitata e dunque incontrollabile, ma le fornisce, parimenti, una specifica connotazione di tipo calendariale che, per quanto rudimentale, pure si rivela funzionale rispetto alle esigenze della società in causa; l'astronomo che, nell'antico Perù, si serve dei pilastri di pietra detti «strumenti per annodare» (*inti-huatana*) onde osservare l'astro, non esaurisce il suo compito nel materializzare quello che, in sé e per sé, altro non sarebbe se non il calcolo dei solstizi e degli equinozi, ma sublima tale materializzazione nella elaborazione di un calendario inteso principalmente quale mezzo vincolante il corpo celeste nei suoi spostamenti altrimenti incoercibili e inutilizzabili (ma cfr., in ambiente azteco, il «nodo di anni», *xiuhmolpilli*, grande ciclo di cinquantadue rivoluzioni solari suddiviso in quattro periodi di tredici anni ciascuno, detti «annodati», *tlalpilli*); il magistrato che, nella antica Roma, era preposto alla rituale infissione del *clavus annalis* alle Idi di settembre (capodanno, per uno dei tanti sistemi calendariali romani), con questo suo atto non solo trasformava il tempo da dimensione astratta a realtà vincolabile, ma lo obbligava, da un settembre all'altro, a rimanere inchiodato nei limiti dell'anno solare. Su prospettive analoghe andrebbero ugualmente considerati quanti, nell'ambito di civiltà che conoscevano ormai la scrittura, sovrintendevano idealmente e/o materialmente alla compilazione dei calendari, in specie epigrafici: in questo caso la concretizzazione del tempo veniva attuata sia vincolando tale dimensione alla pietra e/o al metallo sbalzati o incisi all'uopo, sia imprigionandola nelle maglie altrettanto coercitive dei vari elementi grafici; ne fanno fede, per esempio, la diffusione, nel Vicino Oriente antico, dell'utilizzazione dell'alfabeto a mo' di *memorandum* calendariale già a partire dal II millennio a.C. (Bausani, 1978), così come, anche a Roma, il caso, sopracitato, del *clavus annalis*, considerato, in periodo arcaico, tanto segno palpabile dell'anno quanto «scrittura» cronologico-giuridica funzionale ad un'epoca in cui ancora solo pochi sapevano leggere i segni alfabetici.

Il ruolo-chiave svolto dalla parte umana in queste operazioni di concretizzazione e coercizione del tempo soprattutto nell'ambito – e ai fini della stesura – di sistemi calendariali più o meno elaborati a seconda del livello culturale e delle esigenze sociali è tale da far sì che la materializzazione della dimensione cronologica possa, all'occorrenza, specificarsi ulteriormente assumendo addirittura i connotati di una vera e propria

umanizzazione. Tale processo può limitarsi a coinvolgere nella vicenda calendariale i ritmi fisiologici dei protagonisti del tempo: ad esempio, nel caso, estremamente diffuso presso i più diversi tipi di civiltà, dell'assimilazione del mese lunare (di ventotto giorni) al ciclo mestruale (di pari durata); oppure, della proiezione del periodo di una gravidanza umana (duecentosessanta giorni) sulla identica estensione cronologica di nove rivoluzioni della luna, nel *tonalamatl* azteco o nel calendario numano a Roma. Ma esso può procedere anche ad una identificazione più o meno larvata tra una sezione di tempo (bene inquadrata nei limiti del calendario, e con ciò dotata di una connotazione precisa) e parte, o appartenenza, della persona (di solito importante quanto a posizione e rilievo socio-culturale, in specie religioso): gli influssi islamici sui Cham, in Cambogia, tanto per fare un esempio al riguardo, ci mostrano i primi tre giorni di ogni lunazione assimilati alle tre mogli preferite di Maometto, e ogni anno del ciclo di dodici equiparato ad una delle membra del profeta. Infine, il coinvolgimeno di cui sopra può tradursi addirittura in vera e propria personificazione del tempo nelle sue diverse frazioni: nell'Iran del periodo achemenide il seguito dei Magi parrebbe abitualmente costituito da trecentosessantacinque giovani parati di rosso, corrispondenti al periodo luminoso dei giorni dell'anno; alle Idi di marzo (capodanno, per uno dei tanti sistemi calendariali romani), l'eliminazione di tutte le negatività dell'annata ormai conchiusa si attuava mediante la rituale espulsione dalla città di Mamurius Veturius, fabbro mitico e, insieme, «anno vecchio» impersonato per l'occasione.

Questa personificazione, progressiva e, in taluni casi, addirittura parossistica, del tempo altro non sembra essere, a ben guardare, se non la persistente tendenza a voler *ricreare* – a più livelli, distinti ma in sé complementari – la dimensione in causa sul piano umano, rivendicandone l'essenza assolutamente culturale nei confronti del mero fatto di natura.

Se pure indispensabile quale punto di riferimento perché vi si imbastisca sopra un qualche sistema di tipo larvatamente o specificatamente calendariale, esso, di qualsiasi genere sia (levata eliaca di una costellazione, fioritura di una specie vegetale, periodo della semina e/o del raccolto, emigrazione di animali, ecc.), diviene, proprio per questo, campo d'azione del processo culturale, che gli si ritorce immediatamente contro come preciso, e sovente massiccio, intervento nei suoi confronti. Nel caso – più che diffuso tanto nelle civiltà superiori che in quelle primitive – di discrepanza tra la durata dell'anno lunare e quella dell'anno solare, tanto per fare un esempio, quest'intervento si traduce nell'attuazione della intercalazione onde pareggiare la differenza; vale a dire nell'inserimento di una porzione di tempo umano, culturale, nel corpo vivo del tempo naturale computato in base alla rivoluzione degli astri. Ora, la consapevolezza del fatto che il periodo intercalato sia opera dell'uomo e la convinzione che, come tale, debba ritenersi privilegiato, le si nota su vari piani: nell'opinione che l'anno così manipolato risulti completo rispetto ad una presunta deficienza della sua versione naturale – cfr. le denominazioni di anno o mese «pieno» rispetto a quello «vuoto», in uso presso vari popoli primitivi, ma anche in Mesopotamia, a Roma, in Cina... –; nella sistemazione di tale periodo proprio in immediata successione a momenti calendariali sanzionanti il controllo umano sul mondo di natura – a Roma, per esempio, l'intercalazione aveva luogo subito dopo la celebrazione dei Terminalia, festa che ribadiva sacralmente la connotazione culturale dello spazio a partire dal tempo del mito –; nella tendenza a collocare proprio nel suo ambito eventi di capitale importanza per la civiltà in causa, che evidentemente non possono essere lasciati in balìa del cieco e in sé e per sé bruto scorrere del tempo di natura, proprio perché rivendicati al massimo alla volontà e creatività umane – un esempio principe al riguardo è fornito dal fatto che la liquidazione definitiva del potere monarchico (costantemente assimilato alla negatività dell'epoca delle origini) in vista della fondazione di una realtà repubblicana, era tradizionalmente fissata dai Romani appunto al giorno (24 febbraio) prima del quale abitualmente scattava l'intercalazione. La controprova di un simile atteggiamento la fornisce, presso quelle civiltà nel cui ambito è evidentemente più forte che nelle altre l'assimilazione del tempo naturale a quello sacro, la resistenza, o addirittura il rifiuto, a procedere all'intercalazione, pur con tutti i fastidi di ordine pratico che ciò inevitabilmente comporta, *in primis* lo svincolo dal ritmo stagionale; due esempi, fra tanti, al riguardo: il giuramento di non intercalare prestato nell'antico Egitto (che adottò l'intercalazione solo in epoca alessandrina, e non senza ostacoli) dal faraone, probabilmente riluttante – in quanto futuro Osiride e dunque profondamente partecipe della sfera d'azione del dio solare Ra – ad intervenire in una dimensione idealmente proiettata su un piano sacrale; il divieto categorico, da parte di Maometto, di alterare il numero dei mesi «segnati nella scrittura di Allāh il giorno in cui creò i cieli e la terra» (*Corano* 9,36), e che «Allāh ha dichiarato sacro» (*Corano* 9,37), così che l'anno lunare islamico, completamente disancorato da ogni corrispondenza con le stagioni, si rivela, in maniera sorprendente, quanto mai funzionale alle esigenze di una religione ormai estesa a varie latitudini. Quali interventi sul tempo attuati in forma ancora più drastica vanno poi annoverate le grandi riforme apportate al calendario da Giulio Cesare (46 a.C.) e da papa Gregorio XIII (1582).

Più scoperto e marcato tale tentativo di riscattare il tempo al rango di creazione culturale appare nei casi, assai diffusi e numerosi, in cui si cerca con i mezzi più svariati di affrancare la dimensione in causa dal fatto di natura eletto solitamente a base del computo calendariale privilegiando in sua vece elementi sostitutivi: la durata della gravidanza umana, per esempio – e non l'anno di Venere come attesta l'astronomia – è ciò che gli Aztechi volevano costituisse la materia prima del *tonalamatl*; il sorgere di quel «secondo sole nel cielo» che è Sirio (Sothis) – e non il sole vero e proprio – è ciò su cui gli Egizi imperniavano il loro calendario; il periodico ritorno degli antenati intesi come dispensatori di beni alimentari – e non il particolare momento stagionale – è ciò che deve conferire la sua specifica connotazione economica alla grande festa di capodanno presso le culture primitive più diverse. Analoghe motivazioni di fondo andrebbero probabilmente viste già nella persistenza – altrimenti incomprensibile – da parte dei più vari tipi di civiltà, nell'adottare e nel continuare a mantenere a tutt'oggi calendari lunisolari – con tutti i problemi che ciò comporta, come lo sganciamento del complesso festivo dal momento stagionale, la conseguente necessità di intercalare, ecc. – quasi che proprio quella differenza di pochi giorni o di frazioni di giorno costituisca una sorta di margine di sicurezza per l'uomo, che appunto in quest'ambito può agire sul tempo di natura invece di subirlo passivamente. Questa aspirazione ad uno spazio in cui si sia «attori» piuttosto che «spettatori» della vicenda calendariale, dal canto suo, è ancora più palese in quei sistemi di computo del tempo nei quali, in via del tutto artificiosa, si sono stabiliti mesi di durata uguale ma comunque superiore a quella di una rivoluzione lunare, e si è distaccato un breve periodo a sé stante considerato e connotato in modo particolare a prescindere dalle specifiche fisionomie di volta in volta assunte a seconda della cultura interessata; si pensi, tanto per fare qualche esempio: ai cinque giorni «in sovranumero» (*nemontemi*) che gli Aztechi separavano dagli altri, a conclusione dell'anno di trecentosessanta, anche e specialmente col considerarli nefasti e inadatti a qualunque lavoro; ai giorni epagomeni che, nel calendario egizio, invece di chiudere logicamente l'anno vecchio, venivano utilizzati come preludio al nuovo, quale «piccolo mese» riallacciato per direttissima al tempo mitico in cui si voleva fossero nati gli dei; ai «giorni delle Gatha» ugualmente aggiunti, nella religione mazdea, alla fine dell'anno, nel corso dei quali i celebranti, assumendo l'appellativo di *Saoshyant*, partecipavano ritualmente da protagonisti al rinnovamento del mondo. Sempre su questa linea, ma ad un livello più progredito, va considerata, infine, la creazione di unità di tempo composte da più giorni, mesi, anni, secoli e addirittura millenni almeno apparentemente a sé stanti rispetto ai ritmi di natura: cfr., per esempio, la più che diffusa settimana (già presente in Mesopotamia); i cicli di tre giorni e tre, sette e trent'anni dei Celti; il settennio, il giubileo e il gruppo di settenni nell'Ebraismo; la octaeteride greca; lo *xiuhmolpilli* azteco; i *kalpa* indiani...

Ma l'umanizzazione forse più radicale della dimensione cronologica, quella in cui l'intervento culturale sulla natura è al massimo grado mentre la dipendenza da questa per il computo del tempo viene ridotta al minimo, e quel minimo risulta trascurato o addirittura volutamente ignorato, la si ha nei casi in cui a determinare e a connotare il calendario è la situazione storica. A prescindere da quelle ristrutturazioni promosse o apportate sul tempo da uomini politici di rilievo (valga per tutti l'esempio sopracitato della riforma giuliana), sono più che note le civiltà in cui il nome personale di chi detiene al momento il potere impronta di sé l'anno in corso (cfr., per esempio, l'eponimia, in uso tra gli Assiri e nel mondo classico; il «nome di regno» nella Cina prerivoluzionaria...), oppure gli eventi stessi, se di capitale importanza per la società, possono comportare la completa risistemazione dello schema calendariale, l'inizio, il ritmo e la fisionomia del quale, pur ricalcando in sostanza, e inevitabilmente!, binari tradizionali, *devono* risultare almeno formalmente determinati dal nuovo ordine delle cose. Al riguardo, l'esempio principe è fornito dal calendario rivoluzionario francese, che – pur scattando in concomitanza ad un momento equinoziale, annoverando trecentosessantacinque giorni, abbisognando periodicamente dell'intercalazione e legando la nuova nomenclatura dei mesi a motivi stagionali – presentava quali novità un inizio (22 settembre) ufficialmente coincidente non con l'equinozio di autunno ma col sorgere della Repubblica (22 settembre 1792), l'abolizione della settimana in favore della decade, la eliminazione delle feste, la solennizzazione comunque festiva dei cinque/sei giorni epagomeni (detti significativamente *sans-culottides*) a fine d'anno in chiave di decisa rottura col culto cristiano. Sempre su questa stessa linea di storicizzazione della dimensione cronologica vanno considerati, infine, fenomeni quali l'adozione di sistemi calendariali propri di altre civiltà, solo in certi casi più progredite (cfr., ad esempio, l'affidamento della riforma del calendario ai gesuiti in Cina nel 1629, e il riconoscimento di quello gregoriano come unico a tutti gli effetti civili da parte del governo repubblicano di questo stesso paese nel 1930; l'assunzione, da parte del Giappone, nel 1684 del calendario cinese riformato dai gesuiti, e poi nel 1873 di quello gregoriano; l'adozione di quest'ultimo da parte della Russia dopo la Rivoluzione di ottobre nel 1917 e dei vari popoli primitivi mano a mano che approdano ai sistemi di vita della civiltà occidenta-

le...), nonché la tendenza – più che mai viva ai nostri giorni per ragioni di praticità e per motivazioni economiche, a creare un calendario universale e perpetuo, valido per tutti, artificioso al massimo grado in quanto, se pure cercherebbe di essere il più possibile indipendente rispetto ai ritmi naturali, d'altro canto dovrebbe risultare addirittura trascendente nei confronti delle differenti culture. [Vedi anche *CRONOLOGIA*; e *TEMPO SACRO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

La ricchissima bibliografia scientifica sull'argomento sino alla metà degli anni '50 è ottimamente raccolta e discussa in A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, I-II, Roma 1954-1955, al quale si rinvia il lettore anche per quanto riguarda l'impostazione storico-religiosa dei problemi calendariali. Il problema del tempo festivo in rapporto al capodanno è ampiamente discusso e documentato in V. Lanternari, *La grande festa*, Milano 1959, Bari 1976 (2ª ed.). Per quanto concerne, invece, la questione della concretizzazione del tempo a vari livelli vanno tenuti presenti i lavori di: W. Müller, *Raum und Zeit in Sprachen und Kalendern Nordamerikas und Alteuropas*, apparsi su vari numeri della rivista «Anthropos», 57 (1962), pp. 568-90; 68 (1973), pp. 156-80; 74 (1979), pp. 443-64; 77 (1982), pp. 533-58; H.A. Moran e D.H. Kelly, *The Alphabet and the ancient Calendar Signs*, Palo Alto/Calif. 1969 (2ª ed.); A. Bausani, *L'alfabeto come calendario arcaico*, in «Oriens Antiquus» (Roma), 17 (1978), pp. 131-46; J.H. Scharf, *Time and Language*, in «Gegenbaurs morphologisches Jahrbuch», 128 (1982), pp. 257-89; U. Köhler, *Räumliche und Zeitliche Bezugspunkte in mesoamerikanischen Konzepten von Mondzyklus*, in «Indiana», 7 (1982), pp. 23-42; e, della sottoscritta, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma 1965; *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974; *La scrittura coercitiva*, in «Cultura e Scuola», 85 (1983), pp. 117-24. I miti primitivi relativi all'origine della dimensione cronologica sono raccolti, con la rispettiva bibliografia, in R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I-IV, Torino 1948-1963. Per i sistemi paleolitici di notazione del tempo, cfr. A. Marshak, *The Roots of Civilization. The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol, and Notation*, New York 1972. Anche se i punti di vista di Marshak sono piuttosto controversi, nondimeno sono stati ampiamente discussi.

GIULIA PICCALUGA

CANE. Nelle credenze di vari popoli il ruolo svolto da quello che probabilmente è il più vecchio degli animali domestici è generalmente un ruolo ambivalente. Compagno di cacciatori e pastori, il cane divenne simbolo di fedeltà e vigilanza. Come predatore e animale che si ciba di rifiuti, fu considerato invece animale avido, pericoloso e impuro. Per questa ragione, al *flamen dialis* romano, il sacerdote di Giove, era proibito toccare i cani, mentre gli Ebrei e i musulmani li hanno tradizionalmente considerati come animali impuri. Per molti popoli – gli Inca delle Ande e i Dahomey dell'Africa occidentale, per esempio – era proibito cibarsi della carne di cane, mentre altri popoli – i Polinesiani e alcune tribù indiane dell'America (tra le quali i Tsimshian del Canada occidentale) – hanno considerato questa pratica come un atto rituale.

Il simbolismo ambivalente del cane è chiaramente visibile nella tradizione islamica. Da una parte, i cani neri sono i simboli del diavolo o dell'anima carnale e si dice che «gli angeli non entrano in una casa dove c'è un cane». Dall'altra, il cane dei Sette Dormienti, chiamato *qiṭmīr*, è santificato dal contatto fedele e costante con i santi, come l'anima umana che si purifica attraverso la compagnia di persone sante.

Nel mito, il cane è associato sia al sole che alla luna. L'idea di un cane sulla luna, talvolta assieme ad un uomo, si ritrova, ad esempio, tra gli Inuit centrali (Eschimesi) dell'Artico e nel Bengala, in India. Al tempo della conquista spagnola, i Muisca dell'altopiano della Colombia centrale credevano che la «figlia della luna» fosse un cane. D'altro canto, il cane è l'animale che accompagna Lugh, l'antica divinità irlandese considerata come un dio solare. Tra gli Aztechi, il dio-cane Xolotl guida il sole al sicuro attraverso il mondo inferiore. Anche i «giorni del cane» associati all'ascensione di Sirio – nella costellazione Canis Major – sono connessi con il sole. Il cane è utile perché protegge contro gli spiriti cattivi (come nell'antico Iran), ma può essere esso stesso demoniaco per natura. In un antico testo mesopotamico è riportata la supplica al demone femminile Lamashtu affinché metta la museruola al suo cane. Molte saghe europee, alcune di esse portate dai coloni negli Stati Uniti, raccontano di anime possedute, di stregoni, o persino del diavolo stesso, che appaiono sotto forma di cani. Anche i demoniaci *rākṣasa* della mitologia indiana assumono la forma di cani.

Le varie funzioni assegnate al cane lo associano a molte divinità. Un'iscrizione cuneiforme chiama per nome i quattro cani appartenenti a Marduk, la divinità suprema babilonese. Il cane serviva il dio vedico Indra come cane da guardia, e i cani accompagnavano la dea greca Artemide a caccia e il cinese Erh-lang nella sua lotta contro i demoni; nel Dahomey il cane è considerato un animale sacro, ed è il messaggero del semidio Legba, un trickster.

Tra i Norvegesi, i lupi Geri e Freki erano chiamati i «cani di Odino». A Roma i *lares*, gli dei che proteggevano la casa, avevano un cane per compagno o erano raffigurati vestiti di pelli di cane. Il cane fu associato di frequente alla creazione: tra gli Indiani Kato (California), era il compagno del creatore e, secondo la tradi-

zione dei Songe (Congo), fu un cane a portare sulla terra la prima coppia umana in una zucca. Nel mito dei Pima (Arizona), all'inizio del mondo c'erano la luna e il cane. L'origine della vegetazione è legata al sacrificio di un toro da parte di Mithra, assistito da un cane. Secondo un mito greco, fu una cagna a far nascere la prima vite.

In alcune società il cane è un eroe culturale: nei manoscritti maya, porta il mais all'umanità; nelle storie della Cina meridionale, gli esseri umani ricevono dal cane il riso; in vaste aree dell'Africa, impartisce alla popolazione la conoscenza delle piante commestibili. Una cagna insegna ai Pigmei Bambuti l'arte della caccia. In Indonesia e in Nuova Guinea, in Africa (i Kuba) e tra alcuni Indiani dell'America settentrionale (Achomawi, Shoshoni), il cane o il coyote è il portatore mitico del fuoco. Assai diffusa è anche la credenza nel cane come antenato dell'uomo. In Indonesia, in Indocina e nella Cina meridionale (tra gli Yao), c'è una tradizione secondo cui il matrimonio tra una principessa e un cane ha dato origine ad un determinato popolo o a una dinastia. Tra i Mongoli, un cane giallo, che rappresenta la luna, era considerato il primo antenato di Temujin. Dalle coste del Pacifico sudoccidentale fino all'America settentrionale esistono miti in cui le antenate di una tribù sposarono un cane. Gli Aleut credono di essere i discendenti di un cane caduto dal cielo.

I cani sono stati sacrificati per una grande varietà di scopi. Nell'antichità, i sacrifici erano connessi con l'idea della purificazione: perciò i guerrieri macedoni venivano condotti tra le due parti smembrate di un cane per ottenere purezza rituale. Nell'antica civiltà romana i cani venivano sacrificati di frequente per segnalare l'entrata in un ministero speciale. Anche i popoli dell'Africa hanno familiarità con il sacrificio del cane che ha come fine l'espiazione dell'adulterio (Yoruba), dell'incesto (Fang), o della responsabilità per la morte di un essere umano (Senufo). Ma il sacrificio di un cane può essere offerto a una divinità anche per risparmiare la vita di un essere umano (come nel Togo settentrionale) o per evitare alcuni disastri. Durante la festività dei Robigalia, nell'antica Roma, veniva ammazzato un cane, come responsabile simbolico della sfiorita del grano. Nella festa del Nuovo Anno degli Irochesi i cani sacrificati erano considerati messaggeri degli dei.

In Europa, fin dall'età megalitica, si riscontra spesso l'abitudine di porre un cane nella tomba di un uomo. Un parallelo lo si trova nel resoconto della sepoltura di Patroclo (*Iliade* 23,174). Tra gli Aztechi e i Maya, i cani venivano cerimonialmente uccisi e sepolti con i morti per accompagnarli nel viaggio attraverso il fiume fino all'oltretomba. Tra i Chamba (Nigeria settentrionale), un cane nero viene sacrificato per condurre il capo morto dai suoi antenati. Nell'Asia centrale, tra i Tungusi e i Manchu, si ritrova una credenza secondo cui è un cane a condurre le anime dei morti alle tombe di montagna degli antenati. Nei tempi addietro i Cinesi fornivano ai loro morti cani di carta quali protettori. La credenza secondo cui il cane è la guida dei morti si ritrova anche in quei miti in cui il cane appare come il compagno di un dio della guerra, come il mongolo Dayichin Tengri e il tibetano Beg-tse; il cane è spesso raffigurato sull'elmo di Ares, il dio greco della guerra. Caronte, il traghettatore greco degli Inferi, viene talvolta raffigurato come un cane, e durante il periodo ellenistico il cane è il compagno di Hermes nel suo ruolo di *psychopompos* (colui che conduce le anime nell'aldilà). Tra i Parsi si è conservata fino ad oggi l'abitudine di condurre un cane alla presenza di una persona che è appena morta; questa abitudine zoroastriana è chiamata *sag-did* o «vista del cane».

Il cane non solo è la guida nel mondo dei morti, ma ne è anche il guardiano. Tra i Greci era consuetudine mettere un dolce di miele nella tomba: la persona morta doveva gettarlo a Cerbero, il cane degli Inferi, per passare illeso nell'Ade. In India, le mani della persona defunta stringevano due reni, per gettarli ai cani di Yama, il dio della morte, ed evitarne così la ferocia. La letteratura indonesiana racconta di Asu Gamplong, il cane dell'inferno. Secondo la tradizione dei Rama (Nicaragua), Tausun Tara, il cane del mondo ultraterreno. mangia le anime cattive, ma permette alle buone di passare. In alcune tribù indiane dell'America settentrionale (Ojibwa, Irochesi) è familiare la leggenda del cane che custodisce il regno dei morti o il ponte che porta nell'aldilà. In una tradizione indoeuropea ampiamente diffusa, l'anima può assumere la forma di un cane prima che le sia permesso di entrare nell'altro mondo; le anime dei criminali e dei suicidi, in particolare, vagano senza riposo. Nell'antica Grecia queste anime erano identificate con i cani che accompagnavano Ecate, la dea della stregoneria, mentre tra i Germani sia i cani che i lupi facevano parte del seguito di Wodan e percorrevano come cacciatori selvaggi le campagne nel solstizio d'inverno.

Gli dei e i demoni della morte assumono spesso la forma dei membri della famiglia dei cani. Anubi, il dio egizio dei morti, è raffigurato di solito con la testa di un cane o di uno sciacallo; sotto la forma di un animale nero coricato esso custodisce la mummia contro i poteri del male. Il dio maya Hunhau governa il mondo sotterraneo ed è associato al cane. Nell'Induismo, Śiva, il grande distruttore, è il «signore dei cani»; sua moglie Durgā, assetata di sangue, è chiamata nella letteratura più antica «colei con la faccia di lupo». Nei dipinti delle tombe etrusche, Aita, il demone degli Infe-

ri. indossa un copricapo di pelle di lupo. Secondo il *Kalevala*, l'epopea nazionale finnica, Ilmarinen, il fabbro dai poteri magici, deve incatenare il lupo nel mondo dei morti prima di ottenere la fanciulla desiderata. Tra i Mansi e i Khanty (Siberia), il demone della morte è un cane, e nella penisola Camciatca c'è un detto secondo cui «uno è più certo di entrare in paradiso se è stato mangiato da buoni cani». I cani che mangiano cadaveri (come nelle abitudini funerarie di Tibetani e Parsi) diventano un simbolo di morte; allo stesso tempo però gli animali che leccano le ferite sono un'immagine di guarigione e di vita. Il cane è una forma assunta da Gula, la dea babilonese della guarigione, ed è connesso anche con Asclepio, il dio greco della guarigione. Anubi, il dio egizio dei morti, presta la sua assistenza durante l'apertura rituale della bocca, affinché i sensi della persona defunta possano essere, ancora una volta, canali di vita. Tra i Celti, il cane non solo è connesso con la morte, ma svolge anche un ruolo nei culti di guarigione e di fertilità. Infine, nei misteri ellenistici di Iside, il cane della dea era colui che indicava la via della vita eterna.

BIBLIOGRAFIA

Tra gli studi non recenti deve essere menzionato in modo speciale M. Bloomfield, *Cerberus, the Dog of Hades. The History of an Idea*, Chicago 1905. Materiale importante e fondamentale per valutare l'importanza del cane nel culto e nelle tradizioni popolari in Asia, America, Europa e Africa è contenuto nel lavoro di Freda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, I-II, 1938, New York 1968. Barbara Frank, *Die Rolle des Hundes in den afrikanischen Kulturen unter besonderer Berücksichtigung seiner religiösen Bedeutung*, Wiesbaden 1965, analizza il ruolo del cane nella vita intellettuale dell'Africa a sud del Sahara. Per studi specifici sulle culture indoeuropee è importante consultare: F. Jenkins, *The Role of the Dog in the Romano-Gaulish Religion*, in «Latomus», 16 (1957), pp. 60-76, e B. Schlerath, *Der Hund bei den Indogermanen*, in «Paideuma», 6 (1954-58), pp. 25-40. Barbara Allen Wood, *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley 1959, analizza i cani considerati demoni. Le molteplici connessioni tra il cane e la morte sono analizzate nel mio articolo: M. Lurker, *Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits*, in «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», 35 (1983), pp. 132-44. Il miglior studio riguardante il cane nella mitologia e nelle tradizioni popolari, che comprende anche un'ampia bibliografia, è quello di Maria Leach, *God Had a Dog. Folklore of the Dog*, New Brunswick/N.Y. 1961. Anche Mary Oldfield Howey, *The Cults of the Dog*, Rochford 1972, fornisce molti esempi tratti da diverse culture e religioni.

MANFRED LURKER

CAOS. Il termine caos si riferisce in primo luogo, nella storia delle religioni, allo stato primordiale, al periodo precosmico o all'essere personificato presenti in numerose mitologie, orali e letterarie. Il termine è usato anche, non sempre in modo legittimo, per indicare l'orribile situazione confusa, la matrice disordinata, la vuota condizione o la mostruosa creatura che precede la fondazione di un ben organizzato sistema del mondo. Per estensione, la nozione di caos presente nei miti e nei riti può essere applicata anche a qualunque condizione anomala, ad ogni evento o entità che risulti estranea al codice di ordine convenzionalmente ratificato. Il significato e il valore del caos nelle diverse mitologie del mondo ha inoltre uno speciale rapporto tematico con l'origine del mondo e con l'origine di qualsiasi condizione strutturata. [Vedi *COSMOGONIA*, vol. 1]. Il termine inglese *beginning* («origine»), per esempio, è connesso etimologicamente con l'antico inglese *on-ginnan* e con l'antico norvegese *gina*: in entrambi i termini si nasconde l'immagine mitica del cosmogonico Ginnungagap, il vuoto primordiale che generò il gigante Ymir (l'Uomo primordiale) dell'antica tradizione norvegese. In una prospettiva ampiamente comparativa, l'immagine del caos è perciò particolarmente importante nei miti cosmogonici e antropogonici, ma anche in molti tipi di miti delle origini e nei riti di passaggio, riguardanti situazioni di transizione della vita umana o significative modificazioni di stato, nel bene o nel male. Il caos compare, per esempio, collegato alla condizione della morte o in occasione dei sogni notturni, nel diluvio mitico, nelle rappresentazioni apocalittiche, nelle leggende di fondazione e nei riti che si riferiscono a nuove tradizioni sociopolitiche.

La parola moderna caos deriva direttamente dal greco *chaos*, che nella *Teogonia* di Esiodo (VIII secolo a.C. circa) indica il cosmogonico «intervallo di tempo sonnolento, l'abisso o vuoto» dal quale furono generati i successivi mondi degli dei e degli uomini. Esiodo, che attinse da più antichi materiali mitologici, rappresentò il caos in modo piuttosto neutro, come uno spazio vuoto e tenebroso, che cede all'impulso del desiderio erotico e accetta la Terra (Gaia) come dimora sicura per tutte le successive forme di esseri creati. Ma la *Teogonia* fornisce anche le premesse mitiche per una valutazione negativa del caos, in quanto le più antiche generazioni degli dei Titani, identificate con la passione sfrenata e con l'anarchia della primitiva condizione caotica, devono essere sconfitte da Zeus con la violenza, affinché la continuità e l'universalità dell'ordine olimpico siano assicurate. Il caos primordiale è dunque il cieco abisso necessario alla creazione del mondo fisico, ma in questo caso si riferisce anche al periodo mitico – e implicitamente a una sorta di «caos ordina-

to» o di condizione – degli dei preolimpici che contrastano l'imporsi del dominio di Zeus «che tutto racchiude».

Per il loro influsso sulle sfumature del significato moderno racchiuso nell'uso popolare del termine caos, è opportuno citare ancora un paio di antichi documenti occidentali. Nel racconto sacerdotale del *Genesi* (IV secolo a.C. circa), il caos è definito ripetutamente *tohu va-vohu*, un deserto oscuro, acqueo e informe, che deve essere portato all'ordine dall'atto volontario di un dio del tutto separato dalla materia della creazione. Nello stesso spirito, benché ponendo in più cupo rilievo l'ostile miscuglio della materia primitiva posta al di sopra dello spazio vuoto, Ovidio (43 a.C.-18 d.C.), nelle *Metamorfosi*, la sua poetica sintesi mitologica, descrive il caos come «una materia tutta frode e ottusa... nella confusione della quale lottano atomi discordi». Come nella versione biblica, anche in Ovidio la creazione ha bisogno di un dio senza nome, di una «Natura più benevola» che porti l'ordine nel caos informe.

I due testi citati servono ad esemplificare la comune tendenza a separare il significato dell'esistenza nella polarità, negativa e positiva, di caos e cosmo, confusione e ordine, morte e vita, male e bene; in modo più teologico diremmo: in una qualche distinzione dualistica tra l'essere assolutamente sacro e creativo di un dio trascendente e più «benevolo», da una parte, e il non essere e il nulla totalmente profano di un caos passivamente neutrale o attivamente aggressivo, dall'altra. Queste distinzioni hanno evidentemente implicazioni sia ontologiche che morali, per cui si può dire che una valutazione polarizzata del caos mitico è il tessuto di fondo dell'elaborazione teologica e filosofica di problemi come la creazione *ex nihilo* e la teodicea. In verità tale questione globale riguarda direttamente la moderna comprensione accademica della religione, dal momento che tutta la tradizione occidentale definisce la religione come il contrasto fra sacro e profano, o, per usare la più chiara formulazione sociologica di Peter Berger, come «l'instaurazione, attraverso l'attività umana... di un cosmo sacro che sarà capace di mantenere se stesso nel volto sempre presente del caos» (*The Sacred Canopy*, New York 1967, p. 51; trad. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano 1984).

Una valutazione comparata delle diverse mitologie del mondo, tuttavia, mostra che tali opportune divisioni non sempre sono attestate, per cui, ad esempio, il contrasto apparentemente fondamentale fra caos e cosmo può manifestarsi soltanto come una relazione dialettica. Questa ambivalenza è suggerita del resto dall'osservazione che la radice greca del termine *kosmos* non si riferisce tanto alla creazione di un assoluto, universale e finale ordine del mondo (anche se con Pitagora, nel VI secolo a.C., assumerà questo significato), quanto all'idea, più relativa e temporanea, di una alterazione «cosmetica» della semplice e primitiva condizione naturale. In questo senso il *cosmo* è l'ordine differenziato, organizzato e ornato; è il corpo dipinto e tatuato del caos – grazioso e piacente in primo luogo agli occhi dell'osservatore. Il caos di una tradizione, in altre parole, può essere il cosmo di un'altra tradizione, e viceversa. Ciò dipende dal modo in cui viene concepito l'originario caos cosmogonico, dalla sua posizione favorevole o, almeno, vantaggiosa. In senso più generale si può dire che il caos implica il concetto di «alterità» e di «differenza» e, infine, l'inevitabile indeterminatezza di ogni costrutto umano.

Per questo la «creazione dal caos» non va riferita soltanto alla comparsa di un ordine e di una realtà a partire dal vuoto, ma a tutta una serie di possibilità creative di molti e diversi ordini e mondi. Come la quantità sconosciuta di tutti i potenziali *kosmoi*, anche il caos è intrinsecamente collegato alla natura trasformativa dell'esistenza fenomenica e culturale. La tensione del rapporto fra «caos e cosmo», quindi, ha di solito implicazioni sia sociopolitiche che metafisiche: sembra che questo fatto sia notevolmente collegato alle interpretazioni del caos presentate da particolari miti e tradizioni culturali. Così viene eluso il problema della premessa prima della costruzione del mondo; ma sono appunto il fondamentale enigma esistenziale posto da «qualcosa proveniente dal nulla» e il rapporto fra unità e molteplicità, fra pienezza e limitazione, che danno origine alla problematica diversità delle possibili risposte e che si manifestano in qualche angolo della mitologia del caos.

Immagini del caos. Ogni aspetto eccessivo o di transizione nel mondo materiale (per esempio la vegetazione selvaggia della giungla, la mescolanza della luce e delle tenebre al crepuscolo, il vento rabbioso della bufera, e così via) può essere intepretato come un messaggio cifrato che rinvia al caos mitologico; tuttavia, come suggeriscono già le allusioni bibliche, la metafora naturale più diffusa è quella dell'acqua. [Vedi *ACQUA*]. A causa della straordinaria fluidità dell'acqua, della sua vitalità di protoplasma, della sua potenza mortifera e rigenerativa, non sorprende che l'immagine di un vasto oceano, di un mare turbolento, o di qualche altra oscura, torbida, spumosa e indistinta mescolanza di aria e acqua sia stata usata in molti miti per rappresentare l'originario stato primordiale.

Assai comuni sono anche i riferimenti alle tenebre umide e alla nebbiosa oscurità della condizione precosmica, con varie descrizioni di un vortice turbinoso o

di un gorgo che collega l'immagine dell'acqua con la più astratta idea del vuoto abissale. Altre tradizioni prevedono una originaria mescolanza di terra e di acqua, come nei miti del cosiddetto «pescaggio della terra»: tali miti parlano di un terreno melmoso (spesso immaginato come una collinetta centrale o una montagna) recuperato dalle profondità del mare da qualche dio animale o da qualche divinità celeste. Sia nelle culture tribali che nelle civiltà del mondo antico si incontrano descrizioni di un mondo sotterraneo dei morti acqueo e labirintico, di mari illimitati e di fiumi che circondano e penetrano il mondo abitato; l'acqua oscura della creazione continua perciò a scorrere intorno, attraverso e sotto il vuoto del cosmo organizzato. In ogni parte del mondo, infine, vi sono miti che narrano di un grande diluvio (o di una calura e siccità eccessiva), posto nel lontano passato o nel futuro apocalittico: tali miti sono chiaramente collegati all'idea cosmogonica di un regresso allo stato iniziale di totale solubilità. In questi miti viene alla ribalta il duplice potere del caos, dal momento che il diluvio è rovinoso per il mondo esistente ma contemporaneamente costituisce la condizione preliminare necessaria per una nuova creazione.

Un'altra importante categoria del simbolismo del caos riguarda l'immagine universale della condizione embrionale o della forma uterina. Questo è esemplificato specialmente nei cosiddetti miti dell'«uovo cosmico» (e in quelli analoghi che parlano di una massa informe di carne sanguinante o di un recipiente creativamente fertile e ancora «vuoto», come un vaso, un sacco, una zucca, un bozzolo o un tamburo), che sottolineano la preesistenza di una matrice ovarica all'interno della quale è misteriosamente racchiusa la molteplicità articolata di tutte le forme cosmiche. [Vedi *UOVO*]. Sebbene tali miti implichino talora un agente esterno della creazione, responsabile della produzione e dello sviluppo dello zigote cosmico, essi mettono soprattutto in evidenza l'organica congiunzione dell'unità cosmogonica e della dualità fenomenica e la spontanea autosufficienza della creazione. In questo senso si può dire che l'unità indifferenziata e l'ordine implicito dell'uovo cosmico vengono prima di qualsiasi divina gallina, oppure, secondo le parole di Samuel Butler, che «una gallina è solo un modo scelto dall'uovo per fare un altro uovo».

Personificazioni teriomorfiche e antropomorfiche del caos sono spesso immaginate come figliolanza gigantesca e deforme delle acque originarie, della condizione embrionale o del vuoto oscuro. Richiamando le immagini di Esiodo, tali creature rappresentano l'incarnazione individualizzata del caos nel mondo differenziato. Le azioni di queste creature, inoltre, mostrano che il caos ha una sua «storia» che continuamente viene a cozzare con la storia umana. I primi abitatori del tempo del caos possono essere: 1) figure di drago o di serpente, spesso con fattezze composite di animali acquatici e volanti (per esempio Vṛtra nella mitologia vedica); 2) animali o figure ibride di trickster umano-animali (per esempio Corvo e Cornacchia della tradizione degli Indiani dell'America settentrionale); 3) un demone femminile, una terribile madre, una strega del caos, associata con le acque originarie e con la figura della «Madre Terra» (per esempio Tiamat nel mito babilonese); 4) figure cosmiche di giganti, teoricamente androgine, ma più spesso maschili (per esempio P'anku nella tradizione cinese); e infine 5) una coppia incestuosa di fratello e sorella o una coppia di gemelli divini dalla sessualità ambigua (per esempio Izanagi e Izanami nella mitologia giapponese). Tutte queste creature del caos sono particolarmente collegate con le cosmogonie e con altri miti delle origini; sono spesso combinate in un'unica tradizione mitica; sono frequentemente rappresentate in riti legati a importanti mutamenti stagionali e sociali (per esempio le celebrazioni del Nuovo Anno ampiamente diffuse in tutto il mondo). Anche quando vengono eliminate, nascoste o trasformate nei modi più diversi, tutte queste creature del caos trovano surrogati popolari e folclorici (come il fantasma, il diavolo, la strega o il buffone) e continuano la loro ambivalente carriera ai margini del mondo umano. [Vedi *DRAGO*, vol. 1].

La logica profonda che emerge da questa rapida rassegna attraverso le diverse culture suggerisce che il caos è insieme precedente al mondo, in quanto sua fonte cosmogonica, ed esistenzialmente interno al mondo, in quanto suo luogo di trasformazione. E giacché il caos sta prima e in mezzo ad ogni singolo ordine (e comunque sempre «in relazione» ad ogni mondo reale), il suo significato religioso rimane profondamente ambiguo. Per sua natura, quindi, il caos può essere variamente immaginato, rispetto al sistema ordinato del mondo, come soltanto precedente e diverso, oppure come negativamente distruttivo, oppure infine come creativamente in lotta. Alla luce di questa positiva polivalenza è facile comprendere come mai nella storia culturale ogni singola tradizione cosmogonica ha cercato in genere di negare la relatività della sua propria visione di ordine, proponendo piuttosto una forte e ufficiale immagine negativa del caos.

Valutazioni negative e positive. La valutazione negativa del caos assume di solito la forma di uno scenario mitico e rituale di combattimento, descritto in primo luogo in relazione a materiali biblici e del Vicino Oriente antico. Ma tale modello non è limitato a questi mondi culturali, giacché si presenta chiaramente anche

in molte e diverse tradizioni, orali e letterarie. Il modello mitico del combattimento mostra numerose varianti, che dipendono evidentemente dal particolare contesto culturale. La trama di base, invece, è rappresentata dall'*Enuma elish* babilonese, che risale, in alcune sue parti, al II millennio a.C. In esso si parla della lotta fra un caos mostruoso, associato alle acque originarie (il demone femminile Tiamat con le sue forze), e una divinità celeste infine vittoriosa e responsabile di alcune significative innovazioni culturali (il dio guerriero Marduk, che uccide Tiamat, fa a pezzi la sua carcassa per costruire con essa il mondo e istituisce il tempio principale e il giusto governo della città-stato di Babilonia).

Nell'*Enuma elish* Tiamat e il suo mostruoso seguito rappresentano la più antica generazione degli dei, caratterizzata come del tutto inattiva, che si contrappone alla turbolenta e sfrenata attività creativa degli dei più giovani capeggiati da Marduk. Per questo – e si tratta di una interpretazione fondata su numerose altre versioni del mito di combattimento – il caos e la sua prima generazione di creature rappresentano l'impotenza di una forma che, col passare del tempo, ha esaurito la sua iniziale energia creativa. Tiamat raffigura, in altri termini, il pericoloso principio dell'entropia, la forza negativa che cerca di contrastare ogni nuova forma di vita respingendola indietro in un silenzioso assopimento e in una amniotica inerzia di morte.

Questo tipo di legge della vita cosmica richiede, come necessario per portare all'esistenza di una nuova vita, l'intervento organico di un caos disgregatore. Tale ciclico ritorno al caos può essere ritardato, ma persino gli dei più giovani, che fanno parte di un cosmo legato in origine al picipio del caos, sono anch'essi in fondo soggetti alla stanchezza e alla senilità cosmica che Tiamat per prima manifesta. Una soluzione per risolvere questo problema, adottata soprattutto dalle tradizioni monoteistiche, è quella di ipotizzare come reale una separazione dualistica tra il caos e un ordine superiore, assolutamente trascendente, totalmente spirituale o divino e inattaccabile dall'inevitabile mutamento temporale e dal crollo di ogni forma cosmica. Una diversa strategia è quella scelta da alcune teorie monistiche, che affermano la fondamentale irrealtà o la natura illusoria del caos e del cosmo.

Il modello del combattimento è attestato anche in numerose tradizioni tribali, anche se la contrapposizione antagonistica tra caos e ordine umano (e la conseguente traduzione di tale antagonismo nella polarità tra morte e vita, cattivo e buono, diavolo e dio) si presenta in genere in misura più intensa nel quadro delle religioni classiche o storiche. Tali tradizioni mostrano come i ricordi rituali delle mitiche schermaglie originarie hanno in primo luogo la funzione di celebrare la vittoria sul caos e l'eroica finalità di un qualche ordine autoritario. L'enfasi è in questo caso posta sulla definitiva soppressione del caos, o almeno viene con forza negato al nemico primordiale qualunque attributo positivo. Il problema, come già si diceva, è che il caos non può essere del tutto espulso dalla normale vita cosmica, anche se per alcune religioni un'esistenza paradisiaca *post mortem* (oppure una apocalittica purificazione del cosmo) possono essere interpretate come una definitiva e totale vittoria sul caos.

Occasioni festive di follia autorizzata si ritrovano sia nella tradizioni tribali che in quelle classiche. Ma le tradizioni tribali tendono ad accettare più facilmente l'intrinseco valore e la positiva ambiguità di un rituale ritorno periodico ad una condizione caotica o «liminale». Il pericolo percepito da tali popolazioni non è però il caos nel senso della fine dell'ordine e della vita, ma piuttosto l'entropia sociale e l'oppressione di un ordine troppo rigido. Il caos in questo senso «primitivo» è il cardine dell'equilibrio cosmico e sociale e si manifesta nella ricomparsa rituale di una libertà non strutturata e di una assoluta potenzialità. Per rinvigorire davvero la vita, il caos deve essere disciplinato e periodicamente abbracciato, non semplicemente sconfitto.

Il comico americano Peter De Vries ha scritto ironicamente che se «in origine c'era il vuoto, e il vuoto era con Dio», allora probabilmente «non lo si può definire un vuoto cattivo» (*Blood of the Lamb*, Boston 1962, p. 181). Ad ogni modo, perfino quando il caos viene rappresentato in modo del tutto spregevole e cattivo – come in molte versioni dei miti di combattimento – rimane spesso l'ambigua constatazione che i campioni divini sono in ultima analisi fratelli dei loro nemici primordiali. Le forze del caos e il vuoto acqueo sono sempre, a quanto pare, i nemici di un ordine giusto, già originalmente e simultaneamente presente «con Dio».

Il caos, si dovrebbe dire, è contemporaneamente cattivo e gradevole, oppure, più propriamente, prendendo a prestito la classica definizione del sacro di Rudolf Otto (*Il Sacro*, 1917), il caos è insieme repulsivo e attrattivo nel suo terribile appello all'immaginazione religiosa. I suoi aspetti ripugnanti sono chiaramente evidenti in molte versioni dello scenario di combattimento, largamente diffuso in tutto il mondo; rimane ancora da indicare, invece, il fascino più segreto del caos come principio religioso positivo e benefico. Ci sono per esempio alcune tradizioni religiose che potrebbero definirsi «procaotiche»: esse in vario modo pongono il caos come un fine. Si presentano in genere tre (talora sovrapposte) possibiltà: 1) il caos può rappresentare il finale raggiungimento di una perfetta e

incondizionata unità e una fusione con essa, e una beatitudine totalmente estranea all'esistenza cosmica, un «niente che rifulge con pienezza» (E.M. Cioran, *La tentation d'exister*, Paris 1956); 2) il caos può essere sperimentato come uno stadio, una soglia, come «la notte oscura dell'anima» che porta verso la meta finale di una realtà cosmica che conduce ad una diversa e superiore visione del divino assolutamente trascendente; e infine 3) il caos può rappresentare l'esperienza di una paradossale situazione di *coincidentia oppositorum*, che fonde insieme l'unità trascendente e la molteplicita cosmica e che costituisce non la meta, ma soltanto una tappa lungo la via, una tappa salutare che consente una più armoniosa vita interiore e sociale.

Tutte queste posizioni sono evidentemente collegate con le forme «mistiche» delle religioni dell'umanità; ma bisogna anche ricordare che un atteggiamento positivo nei riguardi del caos è presente già nei rituali tribali, che periodicamente accoglievano con benevolenza la zona crepuscolare nascosta dietro il consesso umano. A causa di questa simpatia, le forme mistiche della religione (così come altri movimenti religiosi di tipo sciamanico, estatico, individualista e rivoluzionario) manifestano spesso una sorta di sentimento «primitivo» verso il caos, che contrasta e lotta con la netta valutazione negativa più unilateralmente presente nelle religioni organizzate.

Un esempio di questo contrasto di interpretazioni all'interno di una singola tradizione religiosa si ritrova in India, dove alcune forme radicali di misticismo upaniṣadico, buddhista e *bhakti* tentano una suprema integrazione con la sacra «vacuità» del caos. Queste forme, a loro volta, possono essere distinte dal sistema dharmico delle caste rigidamente differenziate, presente nell'Induismo vedico e puranico. Anche nella tradizione occidentale – e spesso in tensione con le linee principali del Cristianesimo, dell'Ebraismo e dell'Islamismo – vi sono alcuni movimenti che accentuano la coniugazione mistica che accosta il divino con il caos. Da tali movimenti sorgono concezioni come quella dell'*Ungrund* (l'abisso che dà origine all'autocoscienza divina), proposta da Jakob Boehme (1575-1624); come l'idea qabbalistica di *tsimtsum*, il «distacco» creativo di Dio, nell'Ebraismo del XVI secolo; e come l'alchemica *massa confusa* (la materia prima, spesso rappresentata come un uovo o come un serpente attorcigliato), nei circoli esoterici, sia cristiani che musulmani, dopo il Rinascimento. Tutte queste concezioni rimandano, in gradi diversi, ad un'immagine singolarmente positiva del caos mitologico.

Ci sono molti altri casi di analoghe credenze «procaotiche», ma uno degli esempi più singolari si incontra nella tradizione cinese. Nell'antica Cina, durante il periodo degli Chou orientali (dall'VIII secolo circa fino al II secolo a.C.), il caos mitologico fu chiamato *huntun*, un termine che rinvia ad una condizione o ad una creatura perfettamente conchiusa ed embrionale. Il messaggio di Confucio e degli antichi classici esaltò il ruolo di una successione di Re-Sapienti semidivini, che disciplinarono le forze caotiche del mondo naturale e costruirono l'ordine gerarchico del Regno di Mezzo traendolo dalla carcassa della primitiva condizione di *hun-tun*. Invece gli antichi testi taoisti suggeriscono l'esistenza di un autentico culto del caos: in essi il raggiungimento di una vita veramente spontanea ed armoniosa implica il rifiuto delle convenzionali norme sociali e raccomanda il ritorno ad un'esperienza di unità primordiale attraverso le mistiche «arti dello "huntun"». Perciò negli antichi testi taoisti (distinti dalla più recente religione taoista ormai istituzionalizzata), il mitico *hun-tun* può essere identificato col fondamentale principio del Tao, con la fonte ritmica e il terreno della vita. Grazie a questi periodici viaggi all'indietro, col pensiero e col cuore, che lo riportano al tempo del caos, il taoista può rappresentarsi la rinascita stagionale della natura e la rituale rigenerazione della vita culturale dei primordi ed è perciò capace di sostenersi vigoroso ed integro nel mondo.

Le affermazioni del potere salvifico del caos hanno avuto nella storia delle religioni un ruolo significativo, anche se in gran parte non ortodosso; contestando con forza ogni verità divenuta convenzionale, il culto e la cultura del caos hanno ispirato, si potrebbe dire, tutta una serie di irruzioni controculturali, di «eventi interstiziali», di «fenomeni liminali» nell'intero corso della storia. Ma l'«arte del caos» (religiosa, filosofica, artistica o politica), che finisce inevitabilmente per cozzare contro l'ordine tradizionale delle cose, è sempre una rischiosa avventura: lo dimostrano le movimentate carriere di assortiti mistici taoisti, monaci zen, santi folli, ciarlatani alchemici, predicatori esaltati e utopisti, poeti romantici, nichilisti nietzschiani, frenetici surrealisti, anarchici neopagani, fino alla maoista Banda dei Quattro e fino ai critici decostruzionisti.

Conclusioni. Forse il modo più corretto di concludere un'idagine sul caos consiste nel rifiutare l'analisi di un soggetto così irrimediabilmente ironico. È infatti proprio il principio del caos, in ultima analisi, cha apre l'abisso dell'indeterminatezza e dell'indecidibilità di ogni sforzo interpretativo. Basterà ricordare che, nonostante la sua reputazione decisamente negativa, il caos può anche avere un valore religioso positivo. Ancora più importante è il riconoscimento che l'idea del caos rappresenta una delle tante (ed egualmente rispettabili) strade che le religioni hanno tentato per rappresentarsi le origine ambigue e la natura equivoca

dell'esistenza. Per queste ragioni il significato del caos nella storia delle religioni conserva la sua integrità immaginativa soltanto e proprio rimanendo caotico. Ma il rispetto nei confronti della disordinata mappa del caos non deve, comunque, impedire un'accurata riflessione sulla sua storia immaginativa: persino nei loro aspetti più negativi, infatti, le immagini fantasmatiche del caos sono direttamente collegate all'investigazione religiosa della realtà. La natura e il significato del caos, per questi motivi, sono dunque collegate ad un gran numero di questioni centrali, riguardanti la comprensione globale, l'interpretazione e la definizione della religione.

BIBLIOGRAFIA

Sul generale retroterra teoretico delle rappresentazioni religiose e filosofiche del caos e dell'ordine, cfr. P.G. Kuntz (cur.), *The Concept of Order*, Seattle-London 1968, che raccoglie articoli di genere assai diverso (particolarmente pertinenti sono: J.K. Feibleman, *Disorder*, pp. 3-13; e, per il contesto religioso, Ch. Hartshorne, *Order and Chaos*, pp. 253-67; e J.M. Kitagawa, *Chaos, Order and Freedom in World Religions*, pp. 268-89). Cfr. anche D.L. Hall, *Eros and Irony*, Albany 1982, che analizza, in modo piuttosto provocatorio, la storia della cultura alla luce dei mutamenti delle concezioni di creazione, caos e cosmologia.

Barbara C. Sproul, *Primal Myths. Creating the World*, San Francisco 1979, è una comoda raccolta di testi (accompagnati da brevi ma utili commenti), relativi ai principali miti di creazione e alle differenti rappresentazioni religiose del caos. Discutono più a fondo le relazioni fra «caos» e «creazione» M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1966), che studia il significato mitologico e rituale del caos in relazione alla sua teoria del «prestigio» della cosmogonia; e Ch.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963, che comprende importanti materiali mitologici e un ampio esame comparativo del significato strutturale del caos. Per le tematiche rituali della «liminalità» e della «contaminazione», come analoghe alla concezione mitica del caos (specialmente in tradizioni tribali), cfr. V. Turner, *The Ritual Process*, London 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972); e Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975).

Il tema mitico e rituale del combattimento, che conduce ad una valutazione negativa e dualistica del caos, è presentato per il Vicino Oriente antico e per i materiali biblici da H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895. Ma cfr. anche studi più recenti: B.W. Anderson, *Creation versus Chaos*, New York 1967, che accentua il contesto biblico; Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, Leiden 1973, che riesamina comparativamente la documentazione del Vicino Oriente antico; e J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and his Origins*, Berkeley 1959, che è rivolto alla tradizione greca ma presenta molti materiali di diverse culture (mondo indoeuropeo, Vicino Oriente antico, Asia orientale, Indiani d'America, ecc.).

Studiano le dimensioni più ambigue o addirittura positive del caos, con le relative rappresentazioni, in India: Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and other Mythical Beasts*, Chicago-London 1980; e, per l'antico tema cinese dello *hun-tun*, N.J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos*, Berkeley-London 1983. Entrambi questi lavori citano un ampio campionario di materiali provenienti da diverse aree culturali. Nominiamo infine, tra i tanti, W. Willeford, *The Fool and His Scepter*, London 1969; e M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962 (trad. it. *Mefistofele e l'Androgine*, Roma 1971). Il primo è un affascinante studio letterario delle personificazioni folcloriche e popolari del caos nella tradizione occidentale del folle o buffone; il secondo è un ampio studio comparativo dei differenti temi simbolici relativi alle idee religiose della dualità e della «coincidenza degli opposti».

N.J. GIRARDOT

CAPELLI. Le parole sono collegate alle cose che esse indicano solo per convenzione di linguaggio, ma i simboli, diversamente dalle parole, sono intimamente connessi a ciò che essi significano. Così, dal momento che la maggior parte degli animali è molto più coperta di peli degli esseri umani, alcune culture possono utilizzare questa differenza per esprimere la distinzione fra i regni della natura e della cultura, come i miti che descrivono i primi uomini come esseri assai villosi e inoltre ignoranti del fuoco e delle norme di corretto comportamento verso il loro prossimo. Ma i significati simbolici non sono il semplice riflesso di fenomeni naturali. Così, in altre società, l'opposizione simbolica tra chi «ha capelli» e chi non li ha può non essere collegata alla distinzione fra natura e cultura, ma piuttosto alle categorie di gioventù e di vecchiaia: in questo caso «con capelli» simboleggerà la salute e la vitalità dei giovani, mentre «senza capelli» significherà la calvizie e l'infermità della vecchiaia. Inoltre, possiamo riscontrare il fatto che i capelli lunghi si considerano appropriati al sesso femminile perché appaiono soffici e morbidi, mentre i capelli tagliati a zero sono associati ai maschi perché permettono alla forma del teschio di essere visibile, dando un aspetto convenientemente forte e squadrato. O ancora, i capelli corti possono esprimere valori puritani, e i capelli lunghi il loro opposto. Così, l'opposizione tra «con capelli» e «senza capelli» può simboleggiare queste diverse relazioni tra categorie come animale e uomo, giovane e vecchio, maschile e femminile e puritano ed edonista. È anche possibile che un solo e unico uso simbolico dei capelli abbia simultaneamente numerosi significati differenti.

Ogni simbolismo concilia proprietà naturali e associazioni di oggetti, ma assimila anche queste proprietà e associazioni in sistemi culturali di significati in un

modo selettivo, creativo e coerente. Poiché i simboli sono derivati dall'interazione fra l'uomo e il mondo fisico, dobbiamo anche essere attenti alla possibilità che un costume apparentemente simbolico sia in realtà nulla più che un espediente pratico. In alcune società africane, per esempio, il radere le teste dei bambini non ha un significato simbolico e ha semplicemente il compito di prevenire i pidocchi. D'altra parte, non dobbiamo credere in maniera troppo scontata che spiegazioni di carattere pratico come l'igiene siano di norma adatte a spiegare gli usi simbolici dei capelli.

Nel tentativo di chiarire i differenti usi simbolici dei capelli, allora, dobbiamo tenere a mente le loro proprietà e associazioni fondamentali, specialmente le loro associazioni con gli animali, con la nascita e con la vitalità, nonché con la gioventù e la pubertà in opposizione alla vecchiaia. È anche di grande importanza che capelli e peli offrano notevoli possibilità di manipolazione, possano essere tagliati senza dolore e siano intimamente associati a due zone del corpo socialmente significative – la testa e gli organi genitali. A causa di questa varietà di proprietà e associazioni, nessuna teoria unica può dar conto di tutti gli usi simbolici dei capelli. Ma, nondimeno, c'è un numero limitato di temi nel simbolismo legato ai capelli che si trova in ogni parte del mondo.

Il simbolismo dei capelli nella teoria freudiana. La teoria freudiana afferma che la testa è un simbolo fallico, che i capelli simboleggiano lo sperma e che il tagliarli è una castrazione simbolica. In alcuni casi, la testa e i capelli esprimono chiaramente associazioni sessuali. Gli antichi Greci e Romani credevano che la testa fosse la fonte dello sperma sotto forma di fluido cerebro-spinale e che i capelli fossero un'indicazione di vigore sessuale. La stessa credenza è condivisa dagli abitanti del Punjab, in India, che ritengono che i veri asceti siano capaci di accumulare il loro sperma e di concentrarlo sotto forma di potere spirituale alla sommità delle loro teste. In modo abbastanza lontano da queste convinzioni di carattere fisiologico, la testa rimanda alla regione genito-anale perché queste sono le sole due zone del corpo con orifizi, e ciascuna di esse svolge funzioni radicalmente opposte: relazioni sociali da un lato e funzioni fisiche dall'altro. Poiché in queste due regioni il regno della natura si confronta così vistosamente con quello sociale e intellettuale, non ci sorprende che esse possano essere sostituite l'una all'altra nell'umorismo, nei contesti magici e religiosi e nel sapere sessuale popolare e prescientifico. Così il naso e la lingua diventano analogie del pene; gli occhi rappresentano i testicoli, la bocca e l'orecchio corrispondono alla vagina e all'ano, e i capelli ai peli pubici. Può essere per questa ragione che tra i Chickri del Brasile centrale una donna può portare i capelli lunghi solo dopo la nascita del primo figlio e che nella società tradizionale dei Dobuan del Pacifico occidentale un adultero taglierebbe pubblicamente i capelli della donna che ha sedotto, se volesse provocare suo marito. In quella società la cura dei capelli è un servizio reciproco tra sposi ed è associata ai rapporti sessuali.

La potenza sessuale, tuttavia, è in generale solo un aspetto di vitalità, forza fisica e animalità. La forza di Sansone era posta nella sua chioma, ma non abbiamo prove per attribuire un significato puramente sessuale all'associazione, neppure relativamente al taglio dei suoi capelli come castrazione. Ci sono inoltre numerosi atti simbolici di taglio di capelli che sono interpretati anche meno plausibilmente come castrazione: è il caso del taglio dei capelli delle donne al momento del matrimonio e della rasatura dei bimbi piccoli, degli schiavi, delle reclute militari, dei pellegrini e dei viaggiatori che ritornano dal loro viaggio. In più, troviamo certe categorie di persone, come gli asceti religiosi, che non si tagliano i capelli, ma che si astengono convenzionalmente da tutti i rapporti sessuali, mentre lo stereotipo dell'intellettuale dai capelli lunghi nella nostra attuale cultura è del tutto libero da ogni associazione erotica. L'ipotesi freudiana non può perciò essere suffragata dai fatti, eccetto che in pochi casi.

I capelli come simbolo di animalità, di forza e del soprannaturale. Come si è già notato, i peli sono una caratteristica importante degli animali e la loro crescita persistente, in modo più notevole sulla testa, è analoga alla crescita della vegetazione. Non è sorprendente perciò che i capelli siano un simbolo comune di vitalità, forza fisica, natura e di esseri o forze soprannaturali alla natura strettamente associati. L'eroe culturale Dribidu della tribù Lugbara dell'Uganda è un buon esempio di questa associazione. Gli eroi culturali non erano membri di clan, come i moderni Lugbara, ma vivevano in isolamento in un mondo senza clan. *Dribidu* significa «colui che ha i peli», poiché questo eroe culturale aveva lunghi crini sulla maggior parte del corpo. Egli era anche conosciuto come Banyale («mangiatore di uomini»), da quando aveva mangiato i propri figli. In un mito dei Kukukuku di Papua, gli uomini avevano dapprima lunghi peli sul corpo e ignoravano il fuoco, e scaldavano il loro cibo sugli organi genitali delle donne. Quando fu loro mostrato come accendere il fuoco e come cucinare il loro cibo nel modo normale, i lunghi peli caddero dal corpo ed essi diventarono pienamente umani.

Nell'opera di Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* (Copenhagen 1955), ci sono venti tipi di pelosità associati con esseri sovrannaturali o semi-umani come fate, nani, giganti, spiriti dell'acqua e del legno,

demoni e sirene; sette associazioni con relazioni animale-umano, tre con relazioni vegetale-umano; tre con streghe; sette con l'anima o con la vitalità; e sei con l'ascetismo. L'asceta, particolarmente il solitario anacoreta dell'Egitto e della Siria del IV secolo o il *saṃnyāsin* induista, abbandona la società consueta e anche la compagnia di altri asceti come lui per condurre una vita completamente solitaria, di frequente nudo e scarmigliato. In *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788; trad. it. *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, Torino 1984, Milano 1986), lo storico Edward Gibbon scrisse a proposito degli anacoreti del deserto egizio:

> Gettavano via con disprezzo ogni superfluo impedimento di vestiario, e furono ammirati quei santi selvatici di ambo i sessi, i nudi corpi dei quali non erano coperti che dei loro lunghi capelli. Aspiravano a ridursi in quello stato rozzo e miserabile in cui l'animale uomo si distingue appena dagli animali suoi affini... Spesso usurpavano la tana di qualche bestia feroce, cui cercavano di assomigliare (cap. 37).

Spesso si è creduto che i peli, soprattutto della testa e della barba, fossero la sede della forza fisica e del potere sovrannaturale, che non potevano essere chiaramente differenziati.

I primi re franchi, che erano soprattutto guerrieri, furono celebrati per i loro lunghi capelli, che erano un segno distintivo del loro stato regale, cosicché tagliarsi i capelli escludeva un membro della famiglia reale dalla successione al trono. Anche ai capi maori era proibito tagliarsi i capelli, alla pari dei preti di un gran numero di società, come presso gli Aztechi e i due gruppi dei Borana Galla in Etiopia. Gli esseri divini possono ugualmente essere rappresentati con lunghe chiome. Gli Indoeuropei rappresentavano così il sole, che descrivevano anche come fiammeggiante o dai capelli d'oro. Gli Egizi si riferivano al dio sole Ra come adorno di riccioli d'oro. Durante il XVI e il XVII secolo, quando la persecuzione delle streghe toccò il suo acme in Europa, si credeva che il potere di stregare fosse situato specialmente nei capelli. Conseguentemente, fu pratica comune non solo rasare le teste delle streghe, ma anche depilare l'intero loro corpo allo scopo di renderle inoffensive prima del supplizio. Per secoli fu anche abitudine rasare le teste e i corpi dei folli.

Taglio dei capelli, controllo sociale e iniziazione. Allo stesso modo in cui i capelli sono un'espressione di vita, forza e potere magico e religioso o sono associati all'animalità o alla condizione di esseri in qualche modo al di fuori della società, tagliare o rasare i capelli è un simbolo appropriato per l'imposizione di qualche forma di disciplina o di controllo sociale ed è anche un mezzo per significare il passaggio di una persona da uno stato sociale ad un altro. In questo contesto il taglio dei capelli, come il cucinare i cibi, è una metafora conveniente per l'imposizione di un controllo sociale sulla natura, e anche per il cambiamento e per i riti di passaggio in generale.

Orlando Patterson nel suo *Slavery and Social Death* (Cambridge/Mass. 1983, p. 60), nota l'ubiquità della testa rasata come segno distintivo dello schiavo:

> In Africa troviamo la testa rasata associata agli schiavi tra popoli così diversi come gli Ila e i Somali. In Cina, nella regione montana della Birmania, tra i popoli germanici primitivi, i Russi del XIX secolo, gli Indiani della costa nordoccidentale, e numerose tribù dell'America meridionale e dei Caraibi, le teste degli schiavi erano rasate (nel Vicino Oriente antico lo stesso veniva fatto per il pelo pubico delle schiave). In India e nell'Egitto dei faraoni gli schiavi portavano i capelli rasati eccetto che per un codino pendente dalla cima della testa.

In America, tuttavia, gli schiavi non erano rasati, perché il caratteristico tipo di capelli degli Africani era un indicatore più efficace dello stato di schiavo. La rasatura della testa è stata anche materialmente associata alla punizione dei criminali, come la gogna, e come il segno distintivo della condizione di forzato. In epoca moderna è stata strettamente associata alla disciplina militare, specialmente come rito di iniziazione delle reclute, e nelle società tribali i ragazzi hanno spesso i capelli tagliati come parte della loro iniziazione allo stato adulto.

Il taglio dei capelli può anche essere una iniziazione in società. Quando gli nasce un figlio, un musulmano ha sette obblighi, secondo Julian Morgenstern: dare al neonato un nome; tagliargli i capelli; dare come elemosina il peso dei capelli in argento oppure oro; sacrificare un animale; macchiare la testa del piccolo con zafferano; circonciderlo e distribuire ai vicini porzioni dell'animale sacrificato (Morgenstern, 1966, p. 41). Il convertito all'Islamismo da una religione profana, oltre ad essere lavato o consacrato con acqua, potrebbe anche essere obbligato a doversi far tagliare i capelli. I musulmani che ritornano da lunghi e pericolosi viaggi, come anche i pellegrini, si tagliano i capelli. In alcune società si considera la partecipazione ad eventi sacri come qualcosa che ha luogo al di fuori della normale vita sociale. Così era proibito tagliarsi i capelli fino alla fine della Pasqua ebraica o della festa di Sukkot, e una tradizionale superstizione inglese riteneva che fosse di cattivo augurio tagliarsi i capelli di domenica.

La Bibbia fornisce un gran numero di casi di simbolismo relativo ai peli, nei quali la villosità è associata alla vita del cacciatore, alle bestie selvatiche, alla forza fisica, alla ribellione o a una speciale santità, mentre il

tagliarsi i capelli o il rasarsi la testa sono associati al ricongiungimento a una società, alla sottomissione a qualche specifica autorità all'interno della società, o a un rito di passaggio. Esaù, il cacciatore di bestie selvatiche, era un uomo irsuto, mentre suo fratello Giacobbe, un pastore che abitava in tende, era un uomo glabro (Gn 25,23-27). Nel *Levitico* è prescritto che quando un lebbroso, per definizione un proscritto, è curato e pronto ad essere reinserito nella società, gli verranno rasati a zero tutti i capelli (Lv 14,8-9). I Nazareni, che si consacravano al Signore con un voto, permettevano ai capelli di crescere fino alla fine del loro voto, quando erano rasati con una cerimonia al Tempio (Nm 6,1-18). Alle prigioniere di guerra, se prese in moglie, veniva richiesto di tagliarsi le unghie e di rasarsi i capelli (Dt 21,10-14); la forza di Sansone era posta nei suoi capelli; quando questi gli furono tagliati diventò debole come ogni altro uomo (Gdc 16,17-19). Assalonne, che si ribellò contro Davide, suo padre e sovrano, fu straordinario per i suoi lunghi capelli (2 Sam 14,26). Quando Nabucodonosor fu sconfitto e mandato in esilio «egli fu scacciato dagli uomini e mangiò erba come i buoi, e il suo corpo fu bagnato dalla rugiada del cielo: i capelli gli crebbero come all'aquila le penne e le unghie come agli uccelli gli artigli» (Dn 4,30). Per le donne, i capelli scoperti indicavano simbolicamente la verginità, mentre coprirsi i capelli era simbolo del matrimonio e dell'accettazione dell'autorità del marito; era anche un antico costume ebraico tagliare i capelli di una donna al momento del matrimonio.

Tuttavia l'imposizione di una autorità non è necessariamente simboleggiata dal taglio dei capelli. Nell'isola di Tikopia, nel Pacifico, gli abitanti si sciolgono i capelli per esprimere la sottomissione a un capo, perché facendo ciò essi vogliono rendere manifesta la loro disponibilità ad essere controllati e condizionati (Nella stessa isola le donne si tagliano i capelli corti, e gli uomini portano i capelli lunghi)

L'uso dei capelli nella magia, nel sacrificio e nel lutto. Gli usi magici e sacrificali dei capelli sembrano formare una categoria in qualche modo separata da quelle considerate finora, dal momento che essi implicano l'essenza di qualcosa di separato dal corpo. Uno degli usi più comuni dei capelli si ha nella magia nera, quando dei capelli tagliati di una vittima predestinata sono sottratti e stregati, insieme o in alternativa a ritagli di unghie, sangue, saliva, sperma o altre secrezioni corporee. Nel pensiero primitivo si trova frequentemente la credenza che un individuo abbia «estensioni» che possono includere non solo i capelli e altre secrezioni corporee, ma anche i nomi della persona e cose che gli appartengono, come abiti, ombre e perfino impronte, ognuna delle quali può essere usata per gettare incantesimi su di una vittima. In alcune società, uno stregone può gettare un incantesimo mettendo uno dei propri capelli in qualcosa che viene dato alla vittima predestinata. Così a Papua un uomo può mettere uno dei suoi peli pubici in una sigaretta e darla a una donna che, si crede, proverà poi un affetto appassionato per lui.

In molte società, la paura di una fattura induce a bruciare, a seppellire o a nascondere i capelli tagliati. I Konso dell'Etiopia fanno grande attenzione a seppellire questi ultimi: essi non li possono bruciare perché secondo la loro credenza fare ciò causerebbe loro malattia e morte. In alternativa, in alcune culture, è proibito il taglio dei capelli o delle unghie ai bambini o ad altri individui che si pensa siano particolarmente vulnerabili rispetto ai pericoli della magia.

I capelli possono essere anche usati per trasferire un'infermità ad un'altra persona, animale o cosa. Nelle Ebridi era abitudine curare l'epilessia seppellendo un gallo nero con alcuni capelli tagliati o ritagli di unghie del malato. Nel Devon e nello Yorkshire, i capelli di un bambino con la pertosse erano posti tra due fette di pane e dati ad un cane: quando il cane tossiva, era un segno che la malattia gli era stata traferita con successo. Viceversa, i capelli di una persona malata potevano essere messi in un buco o appesi ai rami di un albero sano, cosicché il malato poteva trarre salute dall'albero.

Un uso affine dei capelli si ha nel sacrificio. Questo fu un tempo molto comune, particolarmente tra gli antichi Greci e gli antichi Romani, che stabilivano relazioni con varie divinità ponendo ciocche di capelli sui loro altari. Al raggiungimento dell'età virile, i giovani offrivano la loro prima barba ad Apollo, una delle cui funzioni era favorire la fertilità delle messi, o davano i loro capelli al dio locale del fiume. Nerone offrì la sua prima barba a Giove e le donne fenicie sacrificavano i loro capelli ad Adone nelle feste annuali della primavera. Le donne greche offrivano i loro capelli alle divinità prima di sposarsi, mentre a Igea, dea della salute, le donne offrivano i loro capelli prima di partorire o subito dopo il parto.

I capelli sono usati anche in un gran numero di culture per mantenere un rapporto con i morti; essi possono essere posti con le salme o sulla tomba. Nella società islamica, ai ragazzi che alla nascita erano stati dedicati ad un santo veniva talvolta rasata la testa tra gli otto e i dodici anni, e i loro capelli erano posti sulla tomba del santo. Viceversa, tra gli Irochesi, una ciocca di capelli del morto veniva data al parente più stretto del defunto, mentre gli Zuni credevano che bruciare i capelli di un amico morto e inalare il fumo producesse buona salute. Tra gli Arabi, i capelli o la barba sono

considerati la sede della vitalità, così essi si portano specialmente per servire come simbolo della vita. Come parte di una cerimonia di riconciliazione, ad un omicida si tagliano un po' di capelli e di barba, in quanto simbolo della vita che avrebbe potuto essere pretesa al loro posto.

Il tagliarsi o lo strapparsi i capelli durante il lutto è uno degli usi di questi ultimi più comunemente attestato. Poiché ciò è quasi invariabilmente associato ad altre forme di mutilazione, come il graffiarsi la pelle o anche slogarsi le articolazioni delle dita, è molto semplicemente interpretato come un'autoaggressione prodotta dal dolore. Il lutto si può anche manifestare scarmigliando i capelli o coprendoli di sporcizia, cenere, fango e così via. In tutti questi casi i capelli sono anche un simbolo conveniente, che indica come coloro che portano il lutto siano temporaneamente in una speciale condizione.

Nel simbolismo dei capelli, dunque, un numero relativamente piccolo di temi fondamentali ricorre costantemente nella mitologia, nei riti e nelle relazioni sociali dei popoli in ogni parte del mondo. Ma questi temi sono solo una guida generale; ogni caso deve essere analizzato all'interno del contesto della cultura specifica nella quale ricorre.

BIBLIOGRAFIA

C. Berg, *The Unconscious Significance of Hair*, London 1951. Forse la più ampia trattazione del significato simbolico dei capelli secondo una prospettiva freudiana. L'apprezzamento della sua validità dipenderà naturalmente dalla personale considerazione del punto di vista di Freud.

W. Cooper, *Hair. Sex, Society, Symbolism*, New York 1971. Uno studio dettagliato e indispensabile sulla moda e sul simbolismo relativo ai capelli in molte società, dall'antichità all'epoca moderna. Dal momento che è da considerarsi una introduzione generale, tuttavia, la maggior parte degli elementi di informazione è data senza alcuna indicazione delle loro fonti.

R. Firth, *Symbols. Public and Private*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *I simboli e le mode*, Bari 1977). Il cap. 8 costituisce un'utile ricerca generale sul simbolismo dei capelli, condotta da un illustre antropologo.

Chr.R. Hallpike, *Social Hair*, in T. Polhemus (cur.), *The Body Reader. Social Aspects of the Human Body*, New York 1978, pp. 134-46. Questo saggio critica l'interpretazione freudiana del simbolismo dei capelli e fornisce ragioni del perché in molti casi dovremmo preferire una spiegazione sociologica.

Chr.R. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford 1979 (trad. it. *I fondamenti del pensiero primitivo*, Roma 1984). Le pp. 152-57 contengono ulteriore materiale sul simbolismo dei capelli e una discussione più estesa sulla validità nell'applicare il concetto di repressione ai simboli sociali in generale.

P. Hershman, *Hair, Sex and Dirt*, in «Man», n.s. 9 (1974), pp. 274-98. Una discussione di alcuni problemi generali sul simbolismo dei capelli con specifico riferimento agli abitanti del Punjab in India. Contiene un'utile bibliografia di fonti indiane.

Ed.R. Leach, *Magical Hair*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 88 (1958), pp. 147-64. Questo lavoro, che utilizza la psicologia freudiana a supporto della spiegazione antropologica del simbolismo dei capelli, è stato un importante contributo allo studio dell'argomento e viene frequentemente citato.

J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites*, Chicago 1966. Contiene materiale dettagliato e prezioso sugli usi rituali dei capelli nelle società tradizionali ebraica e islamica.

P.G. Rivière, *Myth and Material Culture. Some Symbolic Interrelations*, in R.F. Spencer (cur.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle 1969, pp. 151-66. Un tentativo di correggere e sviluppare gli argomenti avanzati da Leach (1958), che collocano i capelli nel contesto di altri ornamenti simbolici del corpo.

E.E. Sikes e L.H. Gray, *Hair and Nails*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopeaedia of Religion and Ethics*, VI, Edinburgh 1913. Questo articolo, in due parti, contiene una grande quantità di riferimenti a fonti etnografiche classiche e recenti relative ai capelli, che rappresentano un materiale tuttora prezioso per lo studioso.

CHRISTOPHER R. HALLPIKE

CASA. La casa è un concetto universale fondamentale nel pensiero religioso. Come altri simboli generali quali sole e terra, il simbolo della casa è presente sin dai tempi preistorici in tutte le culture, diversamente da altri segni che appartengono solo a particolari culture, come la croce e la Ka'bah. A parte la sua importanza simbolica, la casa, in molte tradizioni, è il luogo significativo in cui si svolge il rituale.

Come i simboli più sacri, la casa è sia un'astrazione che un oggetto concreto (quando è rappresentata da un'abitazione). L'origine della casa come luogo di dimora può essere rintracciata prima negli habitat animali e poi in quelli umani: dalla tana, dal frangivento e dalla caverna della natura si passa alla tenda, alla capanna e alla casa. L'equazione tra abitazione e casa è una semplificazione, poiché in realtà la casa trascende il concetto di abitazione; tuttavia è bene applicare cautamente questa distinzione, poiché la separazione profana tra simbolo e referente è aliena al pensiero preletterato.

Le qualità che rendono la casa un simbolo sacro comprendono il modo in cui essa tradizionalmente funge da simbolo di ordinamento. Come tale, essa è una specie di mandala, o simbolo di interezza, che contiene in sé tutti gli opposti. Tra i Tiv della Nigeria,

questi opposti sono primariamente di carattere sociale. In senso spaziale, la casa (il recinto di capanne e di granai) rappresenta il gruppo domestico e consanguineo. La genealogia governa in modo tipico sia la capanna che la posizione delle capanne. Di conseguenza, una morte nella famiglia provoca un riaggiustamento delle posizioni delle capanne, affinché esse possano riflettere il nuovo ordine sociale risultante. Quando muore il padre, il figlio si appropria della capanna d'accoglienza del padre e lascia andare in rovina le case delle mogli del padre. Egli costruisce le nuove capanne delle vedove tra quelle degli eredi del deceduto, di solito i fratelli, che ora diventano i nuovi mariti delle donne attraverso la pratica conosciuta come levirato. Nel frattempo, adiacenti alla capanna d'accoglienza, vengono costruite le nuove capanne per le mogli del figlio. Con la morte del capo di un recinto, spesso il gruppo si scinde: i fratelli e le loro famiglie seguono un nuovo capo e abbandonano il recinto.

La casa simboleggia l'ordine cosmico, come esemplificato dalle tende dei Buriati della Mongolia, prima della rivoluzione. I Buriati dividevano le loro abitazioni in quattro sezioni: la porzione meridionale, dalla porta al focolare, era riservata al rango umile; quella dal focolare al fondo era la metà riservata al rango elevato. Ogni metà veniva poi ulteriormente divisa: la parte occidentale era maschile e ritualmente pura, la parte orientale era femminile e ritualmente impura. Per questo motivo, i visitatori maschili si fermavano nel quadrante sudoccidentale, le donne in quello sudorientale. Il posto d'onore per l'ospite e i visitatori di rango elevato era situato di solito nel settore nordoccidentale. Persino gli oggetti venivano distinti in questa maniera; l'equipaggiamento per la caccia e le cose di valore, per esempio, erano maschili, mentre gli utensili per la casa erano femminili.

La maggior parte delle culture indigene dell'America conosceva correlazioni cosmiche simili: le loro abitazioni erano caratterizzate sia come templi che come dimore. Per gli Indiani delle Praterie, il pavimento del *tipi* rappresentava la terra, le pareti il cielo e i pali i sentieri che univano la terra e l'umanità al cielo e a Wakantanka («il grande mistero»). Un piccolo altare di terra nuda dietro il focolare, dopo aver rimosso zolle e radici e spazzato via la terra, rappresentava la Madre Terra. Qui l'erba dolce, il cedro o la salvia venivano bruciati come incenso agli spiriti.

In Africa, la disposizione dei villaggi e delle case dei Dogon stabilisce una relazione tra il cosmo, il villaggio, la casa e l'individuo. Sia il villaggio che la casa raffigurano parti del corpo umano, maschili e femminili. La porta esterna della casa rappresenta il fallo, la porta della cucina la vagina e l'intero pavimento una donna distesa sulla schiena, pronta per un rapporto sessuale. Il soffitto è il suo partner maschile. Tali correlazioni cosmiche tra casa e universo sono comuni nel folclore di molte culture arcaiche.

La perdita della dimora. Quando le connessioni che uniscono l'individuo, gli antenati, la società e il cosmo si dissolvono, il risultato è la perdita della dimora. Il timore di un tale stato è universalmente espresso nella concezione dei morti «senza casa». Nel pensiero dell'antica Grecia e dell'antica Roma, per esempio, i defunti non sepolti erano condannati a vagare per sempre come fantasmi, incapaci di fermarsi nonostante i sacrifici offerti per il loro riscatto. La connessione con la casa è minacciata anche dalla schiavitù, che recide tutti i legami con la famiglia, la tribù e il villaggio, e dall'esilio, una pena imposta di frequente nelle culture preindustrializzate.

Consacrazione e rituali domestici. Con la consacrazione inizia il processo tramite il quale l'abitazione diventa casa. In tutto il mondo, questa trasformazione viene effettuata tramite numerosi riti di fondazione. [Vedi *RITI DI FONDAZIONE*, vol. 2]. Essi cominciano generalmente con l'impiego della divinazione (come l'elaborato sistema del *feng-shui* in Cina) o dell'astrologia (come in India) per scegliere il sito appropriato. [Vedi *GEOMANZIA*, vol. 2]. Segue un esorcismo, dopo il quale si pongono le fondamenta, secondo gli ordini di un sacerdote o di uno stregone. Le testimonianze archeologiche indicano l'universalità degli «incantesimi» di fondazione, perlomeno fin dal periodo Shang in Cina (circa 1751-1028 a.C.), quando era usanza sacrificare esseri umani ad ogni pilastro di casa; abitudini simili vennero osservate fino al XX secolo, ad esempio dai Maori. Alla base di tale offerte di sangue vi è la credenza secondo cui le vittime di morte violenta si trasformano in demoni che rendono potenti gli spiriti della casa. Nei riti di fondazione sono stati usati per lungo tempo sostituti animali, ad esempio tra gli Arabi dell'antico Moab (l'attuale Giordania), i quali prima di piantare una tenda sacrificano una capra per pacificare lo spirito *jinn*. Le statue (Roma), le immagini delle divinità della casa (India), parti di animali, stoviglie e resti vegetali (Europa) hanno sostituito in diverse culture le vittime umane o animali.

La tradizione sciamanica coreana conosciuta come *mudang* ripete persino oggi il *sŏngjo baji*, il processo di consacrazione che simboleggia il rinnovamento cosmico. Sulle travi del tetto della stanza centrale vengono appesi dei fogli di carta bianchi e sulla porta alcuni rami di pino, che proteggono e rinnovano la casa. Ad ogni luna piena si effettuano specifici riti supplementari di rinnovamento, i Ttŏkkosa e i Sulkosa, che permettono di correlare il cambiamento cosmico al terre-

no di costruzione della casa nuova: quando la luna compare, il terreno si rinnova. In questa tradizione la casa rappresenta l'*axis mundi*, sostituendo i simboli arcaici più comuni rappresentati dalle montagne e dagli alberi cosmici.

Nell'Ebraismo, il rito *ḥanukat-habayit*, «inaugurazione della casa», si basa su *Deuteronomio* 20,5: «C'è qualcuno che abbia costruito una casa nuova e non l'abbia ancora inaugurata? Vada, torni a casa, perché non muoia in battaglia e altri inauguri la casa». Non esiste alcuna forma stabilita per questa cerimonia, che consiste nel pronunciare alcune benedizioni appropriate e nell'affiggere un *mezuzah*, una pergamena che preserva gli occupanti dal commettere peccati, su cui vi è scritto: «e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte» (Dt 6,9; 11,20).

In alcune tradizioni, i rituali domestici sostituiscono alcune pratiche compiute specificamente in luoghi sacri e religiosi. Le preghiere giornaliere sono comuni in molte religioni, ma nei riti *pūjā* dell'Induismo postvedico compaiono alcuni rituali più elaborati incentrati sulla casa, in cui le immagini delle divinità devono essere curate quotidianamente. Al mattino il fedele sveglia la divinità, la lava, la veste, la profuma, la orna e la nutre. Il cibo viene offerto di nuovo a mezzogiorno e di sera, accompagnato da una canzone serale che conclude la giornata. Rituali domestici caratterizzano significativamente anche l'Ebraismo ortodosso, il *mudang* coreano, il Vudu haitiano e la rinata pratica della stregoneria o Wicca.

Contaminazione. Diversamente dalla consacrazione, il cui fine è vitalizzare e proteggere un'abitazione installandovi uno spirito protettivo forte, alcuni rituali profilattici esorcizzano spiriti maligni o avvenimenti negativi, alcuni dei quali comportano la presenza di sangue come le nascite, le ferite fatali di un abitante o la morte naturale.

La morte, in modo particolare, contamina l'abitazione: i suoi abitanti devono essere purificati ritualmente prima di poter riprendere normalmente le loro vite. Tra gli Yoruba, per esempio, se il rito di purificazione fallisce e un'abitazione rimane infestata dai fantasmi, allora verrà abbandonata.

La contaminazione accompagna quasi universalmente l'inizio delle mestruazioni: spesso una giovane donna deve lasciare la propria casa e per ritornarvi dovrà sottoporsi ad una purificazione rituale. Questo rito è presente in varie culture tribali, come in quella degli Yuracare della Bolivia, che obbligano la giovane donna a vivere per quattro giorni in una capanna di foglie costruita appositamente. Similmente, nelle culture preindustriali, la nascita di un figlio comporta un modello quasi universale di purificazione. Tuttavia questi riti, talvolta, possono fallire: allora la casa viene considerata demoniaca, come descritto nel *Levitico* 14,44: «nella casa vi è lebbra maligna; la casa è immonda». Nel folclore il motivo della casa infestata e divoratrice di uomini rappresenta un'ulteriore manifestazione di questo stesso fenomeno.

Si deve difendere la casa anche dalla contaminazione quotidiana, come illustra bene l'Ebraismo. In una casa ebraica tradizionalmente osservante, tutto il cibo deve essere puro, cioè conforme alle leggi ebraiche che regolano la dieta del fedele secondo il *Levitico* 11,1-43 e deve essere preparato correttamente, usando piatti e utensili per la carne, e altri per i latticini. Se accidentalmente avviene una mescolanza, allora l'oggetto contaminato diventa impuro: in questo caso un rito appropriato deve ripristinare l'integrità originaria dell'utensile che, altrimenti, verrà abbandonato.

La morte e le dimore. Il termine «casa» significa appartenere, abitare in un habitat che è proprio. In questo senso, il termine può riferirsi in egual misura ai vivi e ai morti, essendo la tomba una casa dei morti tanto quanto un'abitazione lo è per i vivi. L'usanza quasi universale di fare delle offerte sulle tombe sottolinea questa connessione, come l'usanza di costruire piccole e specifiche abitazioni per l'anima, una pratica comune nel periodo Yang-shao della Cina e nell'antico Egitto. Oggi, i Sakai della penisola malese riempiono le capanne di piccoli mobili e utensili riservati ai morti, mentre in alcune parti della Papuasia e della Melanesia le immagini degli antenati vengono tenute in piccole «case delle anime».

Tale intima connessione tra la casa e i membri deceduti della famiglia viene espressa drammaticamente dalle abitazioni dei Kwakiutl della Costa nordoccidentale dell'America settentrionale. Qui, la casa stessa rappresenta una specie di duplicato del proprietario; quando egli muore, la casa diventa «vuota» o «spezzata». Quando la famiglia si riunisce attorno al nuovo capo, viene costruita una nuova casa. Caratteristici della «vita» della casa sono i «pali di colui che parla», figure con la bocca aperta attraverso cui le parole cerimoniali di benvenuto sembrano provenire dall'antenato stesso, mentre la bocca gigantesca del palo della facciata «ingoia» coloro che entrano.

Gli altari di famiglia. Fin dai tempi neolitici, l'usanza di adibire un angolo od una stanza di un'abitazione ad altare è assai diffusa. Nell'antico Egitto questo altare domestico, posto di solito in una nicchia nel muro della sala centrale dipinta con scene religiose, conteneva una statua di ceramica o di metallo prezioso raffigurante la divinità di famiglia. Tra i Banyankole dell'Africa, ogni capanna contiene uno speciale tumulo di terra battuta e ricoperto di erba, alto circa un pie-

de, su cui si tengono gli oggetti sacri. Tra le tribù della Costa d'Oro, un angolo della casa viene allestito come posto d'onore per le offerte agli spiriti domestici *suhman*. Gli Yoruba appendono alla porta un'immagine umanizzata del dio della casa Olarosa, mentre, nella parete, una nicchia contiene i feticci personali. Tra gli Udmurt, il *vorsud*, o dio del clan, risiede abitualmente su un ripiano fuori casa. Gli altari di famiglia caratterizzano anche i riti domestici di Cina, Giappone e Tibet.

Spiriti della casa, divinità domestiche e famiglia. Quasi universalmente, la casa, diversamente dalla pura abitazione, è vivificata da uno spirito, di solito un antenato. Le testimonianze a questo riguardo, cioè le sepolture sotterranee, i culti del teschio e i sacrifici ai morti, risalgono all'era paleolitica e suggeriscono l'esistenza di una connessione sacra tra gli antenati e i luoghi deputati a dimora. Nell'Europa precristiana, il dio della casa era rappresentato di solito da un serpente, che si credeva fosse il veicolo delle anime dei morti. Tra i Lituani, ad esempio, il *pater familias* conservava il proprio serpente (*givojitos*, «il vivente»; *givoitos*, «l'antenato immortale»), a cui offriva cibo e sacrifici, in un angolo della casa.

Tra gli antichi Romani esisteva un elaborato sistema riguardante le divinità della casa: i *manes* erano gli dei benigni, una collettività indifferenziata di antenati; i *penates* erano gli dei della dispensa; il *lar familiaris* rappresentava il concetto primitivo della personificazione della casa, a cui venivano fatte offerte ad ogni anniversario familiare. Tra i Teutoni, lo spirito della casa assumeva spesso la forma di piccolo uomo o nanerottolo. I *cofgodar* («dei della casa») degli Anglosassoni si sono trasformati oggi nei *coboldi* e nei *Butzen* tedeschi, nei *Puck* inglesi, nei folletti scozzesi, nei *gardsvor*, *tomte* e *nisse* degli scandinavi: tutti ancora raffigurano gli spiriti degli antenati.

Presso gli Slavi ogni casa ha un *domovoi*, lo spirito del fondatore della famiglia. Durante le feste che commemorano gli antenati è usanza onorare anche questo piccolo uomo dai capelli bianchi vestito con abiti di foggia antica. Prima di muoversi, i membri della famiglia pregano lo spirito della casa e gli offrono pane e sale, affinché li accompagni nel viaggio. Prima di Quaresima, il capofamiglia invita a cena il *domovoi* andando in cortile e inchinandosi verso i quattro punti cardinali. In Russia lo spirito possiede nomi diversi a seconda delle località: nella stalla dei buoi egli è *chlevnik*, nel cortile *dvorovoi*, nella fornace *ovinnik*, nel bagno *bannik*.

Tra i Samoiedi sciamanici della Russia artica, gli spiriti domestici (*haha*), di solito un maschio e una femmina, sono rappresentati da radici e pietre di forma strana o da figure antropomorfe tenute su una speciale slitta, *haha*. Ogni volta che la famiglia si sposta, una speciale renna *haha* la trasporta. Nessuna donna, nemmeno lo sciamano, può scoprire l'*haha* o aver cura delle divinità domestiche. La slitta *haha*, di solito, si trova dietro la *chum* («tenda») dalla parte esterna del *si*, il posto d'onore, occupato solo dall'uomo più anziano della famiglia.

Nella maggior parte delle tribù dell'Africa occidentale, la famiglia e il villaggio specifico sono protetti dall'idolo familiare e da una classe di spiriti di antenati conosciuti come «coloro che sono ben disposti». Tra i Kenyah, un'immagine grossolana di Bali Atap, una divinità minore che protegge la casa contro la malattia e gli assalti, è posta accanto al passaggio che congiunge la casa alla riva del fiume. Un altro dio, Bali Utong, dona la prosperità.

Tra gli Ainu del Giappone, lo spirito familiare *inaw* abita in uno speciale angolo della capanna, dietro gli oggetti di valore della famiglia. In tempi di particolari difficoltà, esso viene attaccato al focolare e gli vengono innalzate preghiere. Lo *eingsaung nat* incorporeo dei Birmani spaventa i ladri; egli vive nel palo meridionale della casa, che per devozione viene ornato con foglie. Anche i Birmani pregano le immagini dei rispettivi parenti, considerati i guardiani della casa. [Vedi *DEMONI*, vol. 1].

Il focolare sacro. La sacralità degli spiriti e delle divinità familiari è stata associata di frequente ad uno degli attributi più comuni della casa, il focolare sacro. [Vedi *FUOCO*]. Nel brahmanismo, gli abitanti della casa riaccendevano il focolare sacro ogni volta che venivano compiuti dei riti religiosi. Per tutte le cerimonie domestiche (*smārta-karman*) era sufficiente il fuoco di un focolare d'argilla (*gṛhyāgni*). Ogni mattina la famiglia si riuniva in preghiera attorno al fuoco prima di «nutrirlo» con pezzi di legno consacrato (*samidh*) provenienti dall'albero *palāśa*: se i tizzoni, inavvertitamente, si spegnevano, la casa veniva immersa nel caos; il fuoco poteva essere riacceso solo tramite una cerimonia espiatoria (*prāyaścitta*). Il dio del fuoco, Agni, fungeva sia da dio della casa sia del clan, proteggendo entrambi dal male, come Hestia in Grecia e Vesta a Roma.

Tra gli Indiani dell'America settentrionale, di giorno il fuoco sacro bruciava nel focolare al centro dell'abitazione. Il fuoco, dono degli dei, simboleggiava il sole, mentre la casa che lo circondava simboleggiava l'universo. La porta, o il lembo della tenda, era collocata verso oriente per catturare i primi raggi del mattino.

Sin dai tempi antichi la sacralità del focolare è stata simboleggiata in Cina dal dio del focolare, Tsaowang, e in Giappone dagli dei della cucina, Okitsuhiko e

Okitsuhime, e dal dio del focolare *kama no kami*. Le abitazioni cinesi dell'Età del Bronzo possedevano una apertura centrale per il fumo chiamata «il centro della casa». Lo spazio al di sotto di essa era sacro al dio tutelare, che proteggeva il terreno su cui sorgeva la casa. Questo era il luogo in cui gli abitanti della casa preparavano e mangiavano il cibo, tenevano i consigli di famiglia e adoravano il dio. In origine, il dio rappresentava il mistero del fuoco, che proteggeva il suolo su cui sorgeva la casa, le idee e le tradizioni familiari.

Secolarizzazione. Nelle culture tradizionali, la casa è un simbolo sacro capace di trasformare il caos nel cosmo e di generare l'integrità personale. Ma per molte culture industriali e postindustriali la casa è diventata un'istituzione puramente secolare, in particolare in quelle società in cui la sfera privata associata alla casa ha assunto un valore negativo (riprendendo il pensiero di Platone), mentre la sfera pubblica associata alla politica è stata esaltata. Secondo questa concezione, due ordini del tutto opposti governano l'esistenza. Uno, a cui appartengono tutti gli esseri umani, è l'ordine naturale delle cose determinato dalla biologia, in cui la donna genera i figli e l'uomo mantiene la vita della famiglia. Il centro di questa esistenza, governata dalla necessità (*ananke*), è la famiglia ordinata gerarchicamente (*oikia*) e dominata dall'uomo più anziano. Questo ordine è contrastato e trasceso dalla città-stato, la *polis*, in cui ogni membro è uguale. In questo regno «superiore» della *polis*, i membri sono veramente attivi, cioè impegnati nelle due forme «superiori» dell'attività umana, l'azione (*praxis*) e il discorso (*lexis*). Ma solo i cittadini maschi possono esserne membri: le donne, i bambini, gli schiavi, i forestieri vengono esclusi automaticamente.

Sia implicitamente che esplicitamente, l'esaltazione del pubblico e la denigrazione del privato elevano gli uomini ad un'esistenza che esclude le donne, a causa della loro anatomia. Storicamente, la sfera pubblica degli uomini è stata esaltata, mentre la sfera domestica delle donne, la casa, è stata disprezzata e considerata insignificante (ad eccezione del periodo vittoriano, in Occidente, in cui il ruolo femminile assunse una connotazione sentimentale). Così, per quanto Freud in *Totem e Tabù* derida apertamente il concetto di Dio come l'immagine interiorizzata del padre, molte femministe occidentali contemporanee, molti marxisti e molti pensatori utopisti hanno ignorato o disprezzato in tempi recenti l'istituzione della casa. Per essi la casa è diventata l'immagine sgradevole del privato e non più il simbolo dell'ordine cosmico e dell'integrità personale.

[Per un'analisi della valorizzazione religiosa della famiglia e dei suoi membri, vedi *FAMIGLIA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Un lavoro contemporaneo che tratta del significato religioso della casa e dei suoi aspetti correlati è Kathryn A. Rabuzzi, *The Sacred and the Feminine. Toward a Theology of Housework*, New York 1982. Nel contesto della dottrina americana del XIX secolo riguardante il «culto della vera condizione della donna», il libro di Catherine E. Beecher, *A Treatise on Domestic Economy*, New York 1855, prende in esame molti aspetti dell'abitazione da una prospettiva popolare. Una delle analisi migliori sul significato psicologico della casa è G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris 1957 (trad. it. *La poetica dello spazio*, Bari 1989). Per uno studio comparato sulle architetture domestiche aborigene in tutto il mondo, C. Duly, *The House of Mankind*, London 1979, presenta un'importante raccolta di analisi e di fotografie. Un'interessante discussione riguardante il significato religioso del ritorno a casa è C.E. Winquist, *Homecoming. Interpretation, Transformation and Individuation*, Missoula/Mont. 1978. Uno studio ancora insuperato che analizza il rituale incentrato sulla casa nell'Ebraismo è R. Siegel, M. Strassfeld e S. Strassfeld (curr.), *The Jewish Catalog*, Philadelphia 1973. Due fonti eccellenti sui rituali domestici nel mondo classico sono N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris 1864, 1901 (trad. it. *La città antica*, Firenze 1924, 1982), e G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974, 2ª ed. riv. (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977). L'analisi classica del dissidio persistente tra la sfera pubblica e quella privata è in Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, capitolo *The Polis and the Household*. I seguenti volumi analizzano brevemente e in modo utile i numerosi aspetti simbolici e rituali della casa nelle specifiche culture: I. Goldman, *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York 1981; P. Bohannan e Laura Bohannan, *Tiv Economy*, Evanston/Ill. 1968; S. Jagchid e P. Hyer, *Mongolian Culture and Society*, Boulder 1979; J. Young Lee, *Korean Shamanistic Rituals*, New York 1981. Un eccellente studio generale sul tema della casa come immagine cosmica è M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967).

KATHRYN ALLEN RABUZZI

CAVALLO. I cavalli hanno svolto un ruolo essenziale nella vita, e perciò nella religione, di tutti i popoli con i quali hanno avuto un contatto diretto, in particolare gli Indoeuropei, i popoli dell'antica Mesopotamia e dell'Egitto, gli Arabi, i Cinesi e gli Indiani dell'America settentrionale. È giusto dire che i cavalli da sempre hanno stimolato l'immaginazione mitica, in quanto capaci di simboleggiare numerosi fenomeni: potenza, ricchezza, divinità, sessualità, volo e la tensione tra l'addomesticamento e la libertà.

Tra le testimonianze più antiche riguardanti l'importanza del cavallo per la cultura umana vi sono i magnifici dipinti murali delle grotte di Lascaux, nella Francia meridionale, risalenti al 30000 circa a.C. Qui i cavalli sono raffigurati assieme ad altri animali selvag-

gi, come cervi e bisonti; probabilmente l'uomo cacciava i cavalli, invece di cavalcarli o imbrigliarli. Ma alcune strutture dipinte sulle pareti a Lascaux rappresentano probabilmente dei recinti: è possibile, quindi, ipotizzare anche l'inizio dell'addomesticamento. Secondo André Leroi-Gourhan, a Lascaux il cavallo rappresenta la metà maschile di una bipartizione sessuale generale nel simbolismo animale. Se è così, siamo in presenza di una testimonianza molto antica riguardante il cavallo associato sia all'addomesticamento sia alla sessualità, forse persino al concetto combinato dell'addomesticamento della sessualità, tema dominante nel simbolismo religioso indoeuropeo del cavallo.

Ma la vera storia del cavallo nella concettualizzazione religiosa dell'uomo comincia con la prima prova certa del suo addomesticamento, cioè con l'uso del carro, che, molti secoli prima che i cavalli venissero cavalcati, era impiegato nei trasporti, nell'agricoltura e nelle battaglie. A partire dal 2000 a.C., da una località in qualche punto dell'area intorno ai mari Caspio e Mediterraneo, l'utilizzazione del cavallo per tirare un carro si diffuse verso oriente, attraverso la Persia fino all'India, a mezzogiorno, attraverso la Siria e l'Egitto, a occidente, in Anatolia e in Grecia, poi a settentrione, nell'Europa orientale. Tra gli Ittiti, un mittannico di nome Kikkulis, impiegato come Maestro dei cavalli presso il re ittita Sepuluiumas, scrisse il libro più antico che si conosca riguardante i cavalli, attorno al 1360 a.C. La riproduzione egizia più antica di un cavallo compare su un'ascia di bronzo della XVIII dinastia (1450 circa a.C.), che mostra un cavallo condotto per mano, in una maniera che sembra quello di un auriga piuttosto che di un cavaliere. Carri da cavallo sono stati ritrovati anche nella tomba di Tutankhamen e raffigurati su un dipinto murale di Tebe risalente al 1400 circa a.C.

Una descrizione particolarmente realistica dei carri egizi, che pone, inoltre, cavallo e cavaliere in un contesto narrativo religioso, la si ritrova nel capitolo 15 dell'*Esodo* delle Scritture ebraiche, un capitolo che alcuni studiosi hanno fatto risalire al XII secolo a.C. Il brano, che narra la divisione del Mar Rosso e il successivo affondamento degli uomini del faraone, dei cavalli e dei carri, inizia in questo modo: «Voglio cantare in onore del Signore: perché ha mirabilmente trionfato, ha gettato in mare cavallo e cavaliere». Il termine *cavaliere* può non riferirsi necessariamente ad un uomo che monta un cavallo; è un termine generico che potrebbe applicarsi anche a un auriga. Ma è importante notare qui l'associazione tra il cavallo e i numerosi temi che ricorrono frequentemente nella mitologia del cavallo: eserciti, male, morte e, sorprendentemente, il fondo dell'oceano.

Gli antichi sacrifici indoeuropei del cavallo. Con i Greci e gli indiani vedici, e più tardi con i Romani, il cavallo divenne veramente un simbolo religioso, presente sia nel mito che nel rituale. I rituali che comprendono i cavalli, più in particolare i rituali che comprendono l'uccisione di uno stallone bianco, sono attestati in tutto il mondo indoeuropeo. Tra gli antichi Norvegesi, un cavallo bianco, simboleggiante il sole e accompagnato da donne, veniva ucciso durante un rituale che comprendeva riferimenti osceni al fallo del cavallo, la castrazione rituale e il consumo di una bevanda inebriante. Nell'antica festa romana dell'October Equus, un cavallo dedicato a Marte veniva ucciso durante un rituale, e aveva luogo una gara di carri; nei Parilia romani un cavallo veniva mutilato, forse castrato. Tra i Greci, i cavalli bianchi erano il sacrificio offerto a Poseidone e al sole; si usava sacrificare una cavalla bianca presso la tomba di una fanciulla violentata e morta suicida; i cavalli neri erano invece di malaugurio. Le fonti romane e greche indicano un culto della fertilità associato al cavallo, culto che spesso si accorda sorprendentemente nei dettagli con il culto vedico del cavallo. I Persiani raccontano di una battaglia tra un cavallo nero cattivo e un cavallo bianco buono, la cui vittoria rendeva possibile la liberazione delle piogge fecondatrici; per gli Iranici i cavalli bianchi simboleggiavano il sole (Pausania 3,4,20; Senofonte, *Cyropaedia* 8,3,11). Tra gli Indoeuropei, in generale, probabilmente il cavallo bianco veniva considerato sacro.

Esamineremo poi i riti indiani e irlandesi in dettaglio, ma in questa analisi introduttiva è interessante soffermarsi sul legame linguistico tra i culti indoeuropei riguardanti il cavallo. Il nome proprio gallico *Epomeduos* può essere affine al sanscrito *aśvamedha*; entrambi i nomi reali sono composti possessivi che designano i re che hanno (attuato) sacrifici di cavalli. Il primo elemento del composto significa semplicemente «cavallo»; il secondo elemento è più difficile da determinare, ma possiede le connotazioni di una bevanda rituale (come l'idromele) o inebriante. Così il termine nell'insieme può significare «ebbrezza con il cavallo»; secondo Jaan Puhvel, che per primo ha sottolineato queste implicazioni linguistiche, «gli antichi Indoeuropei erano indubbiamente "entusiasti dei cavalli", come i Galli» (Puhvel, 1955). Il termine può significare, comunque, «colui che ha celebrato un rituale comprendente un cavallo e una bevanda sacra» o persino – come testimoniano i sacrifici indiani e irlandesi del cavallo – un rituale in cui il cavallo stesso è la sostanza o il cibo e la bevanda sacrificale per il re, una cerimonia, cioè, in cui un cavallo veniva mangiato ritualmente. Mangiati o no, i cavalli erano sacrificati dai Greci (Erodoto 7,113; Ovidio, *Fasti* 1,385), dagli Armeni e

dai Massageti (Senofonte, *Anabasi* 4,5; Erodoto 1, 216), e dagli Sciti, le cui spettacolari e spaventose sepolture reali sono descritte da Erodoto (4,71s.).

I sacrifici vedici, romani e irlandesi comprendenti il cavallo costituiscono il triangolo su cui si basa la testimonianza indoeuropea, per quanto in modo assai debole. La congruenza delle fonti esistenti è impressionante, anche se il peso e la sostanza della documentazione differiscono di molto. La cerimonia vedica è di gran lunga quella meglio documentata, sia perché il rituale e il testo che lo descrive sono contemporanei (entrambi risalenti al 900 a.C., ma, per quel che riguarda gli inni al cavallo nel *Ṛgveda*, forse anteriori di trecento anni), sia perché i dati sono numerosissimi: centinaia e centinaia di pagine di testi in sanscrito. Il rituale romano, invece, è descritto affrettatamente da Polibio (12,4b), Plutarco (*Quaestiones Romanae* 97), e Festo (ed. Lindsay, pp. 178ss.), con numerose discrepanze e lacune. Il rituale irlandese è persino più problematico: è stato descritto solo nel XII secolo d.C. da un monaco cristiano, il quale, probabilmente, dovette rimanere assai sgomento dalle oscenità del rito (Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, ed. Brewer, p. 169).

Tuttavia i paralleli sono veramente sorprendenti. In India, uno stallone consacrato ritualmente veniva ucciso dopo una corsa di carri; successivamente la regina suprema mimava la copulazione con lo stallone, con l'accompagnamento di versi (recitati dai sacerdoti) considerati osceni persino dai testi contemporanei (che prescrivevano un verso «profumato» da recitare alla fine del rito per purificare la bocca dei partecipanti). A Roma, dopo una corsa, il cavallo situato sul lato destro del carro vincente veniva sacrificato a Marte; la sua coda veniva portata alla Regia e il suo sangue spruzzato sull'altare (Plutarco) o sulla pietra centrale (Festo). Gli uomini provenienti dalla Sacra Via e dalla Suburra combattevano tra loro per ottenere la testa del cavallo; questi ultimi (se vincevano) portavano la testa presso la Turris Mamilia, i primi presso le mura della Regia. In Irlanda, il re mimava (o rappresentava) la copulazione con una cavalla vivente, poi smembrata e cucinata; il re si bagnava nel suo brodo e lo beveva, e il brodo veniva poi distribuito al popolo.

In tutti e tre i rituali, il filo comune è l'uccisione di un cavallo. In due rituali (India e Roma) il cavallo è uno stallone; in due rituali (India e Irlanda) c'è un'unione sessuale e una morte. Secondo le analisi di Georges Dumézil e di altri, il rituale, in ognuna delle tre culture in cui compare, sottolinea ogni volta una delle tre funzioni indoeuropee: i Romani accentuano la funzione marziale, gli indiani quella reale e sacra, gli Irlandesi quella della fertilità e del nutrimento. Ma tutti e tre i rituali comprendono tutti e tre i livelli del simbolismo. Una cerimonia che esalta la sovranità e il potere del re non solo può ma, in un certo senso, deve anche concernere la sessualità e il nutrimento: per gli antichi Indoeuropei lo stallone simboleggiava allo stesso tempo i poteri del guerriero, del re e del maschio virile.

Gli antichi miti indoeuropei riguardanti il cavallo. Accertato il primato dello stallone nella culture indoeuropee aggressivamente virili, come si spiega il ruolo centrale della giumenta nel rito irlandese? Si potrebbe chiamare in causa l'argomentazione secondo la quale la variante irlandese è in realtà gallica, e non indoeuropea, citando il caso (cfr. Robert Graves, *The White Goddess*, 1948) di un'antica dea gallica del cavallo, il cui culto venne sostituito da quello del dio del cavallo indoeuropeo. A sostegno di questa opinione vi è la testimonianza del culto gallico della dea Epona, quasi l'unica dea adorata allo stesso modo sia dai Celti continentali che da quelli insulari. Intimamente connessa con la gallese Rhiannon e con l'irlandese Macha, che incontreremo presto, e tematicamente connessa con la dea greca Demetra dalla testa di cavallo, Epona è raffigurata spesso come una donna che cavalca una giumenta, o come una giumenta, o con una testa di giumenta; ella è anche associata a Rudiobus, il dio del cavallo. Epona, il cui nome deriva dal protoindoeuropeo **ékwo-s*, «cavallo» (latino: *equus*; sanscrito: *Aśva*), la si ritrova in connessione con le giumente gravide e con i puledri. Lo Pseudo-Plutarco (29; citato da Le Roux, 1963, p. 133) riferisce quello che può essere l'unico documento antico di una ierogamia celtica come simile al rito descritto da Giraldus Cambrensis tanti anni più tardi: «un certo Phoulouios Stellos, che odiava le donne, aveva rapporti con una cavalla. A suo tempo, essa diede alla luce una bella fanciulla di nome Epona, la dea dei cavalli».

La mitologia celtica offre molte testimonianze al mito riguardante un'antica dea dei cavalli. L'irlandese *Táin Bó Cuailnge* narra il mito di Macha, una dea equina trifunzionale che, gravida, è costretta a correre in una gara di carri e muore dando alla luce dei gemelli, oppure, in un'altra incarnazione, dà alla luce un figlio proprio nel momento in cui nella stalla nascono ad una giumenta due puledri gemelli (Kinsella, 1970; Gricourt, 1954). Il gallese *Mabinogion* racconta la storia di Rhiannon, che appare al re Pwyll cavalcando un cavallo bianco, lo sposa e gli dà un figlio proprio nel momento in cui una giumenta partorisce un puledro; accusata (falsamente) della uccisione del bambino, Rhiannon è condannata a portare sulla sua schiena gli ospiti dal montatoio fino alla corte.

Il mito della dea giumenta possiede anche una diffusione indoeuropea più ampia. In India, nel *Ṛgveda*

compaiono alcuni riferimenti riguardanti il mito della moglie e della falsa moglie del sole, mito narrato poi in dettaglio nei Brāmaṇa e nei Purāṇa: Vivasvant, il sole, sposò Saraṇyū, che scappò da lui e mise al suo posto un'altra donna, Chāyā («ombra nera»), con cui Vivasvant generò un figlio, Manu, l'antenato della razza umana. Nel frattempo, Saraṇyū si era trasformata in giumenta per fuggire da Viavasvant; egli, però, assumendo le sembianze di uno stallone, la seguì e si accoppiò con lei; ella generò due gemelli divinità-cavalli, gli Aśvin, e li abbandonò. I paralleli con i miti celtici sono sorprendenti: una dea dalle sembianze di una giumenta bianca prende forma umana e si accoppia con un vecchio re del sole; resa gravida da lui, partorisce dei gemelli ippomorfi, gli antenati della razza umana, che poi abbandona o a cui fa del male; successivamente abbandona il re per ritornare nella sua casa celeste. Le inversioni e i travestimenti che hanno luogo nell'ampia area indoeuropea attraverso i secoli sono assai complessi, ma si tratta chiaramente di un nucleo mitico proteiforme.

La mitologia greca fornisce ulteriori testimonianze a conferma di questa teoria. Demetra, spesso raffigurata con una testa di giumenta, si accoppia con Poseidone (il dio del mare, chiamato Hippios, «equino», a cui venivano sacrificati i cavalli; Apollodoro 3,6,8; Pausania 8,25 e 8,42); in Arcadia, Demetra è ritratta come la Nera Demetra, con la testa e la criniera di un cavallo e il corpo di una donna (Ovidio, *Metamorfosi* 6,406b). Poseidone è presente anche in numerosi miti in cui una donna viene violentata da un dio sotto forma di stallone; da questo rapporto nascono dei puledri che la donna tenta poi di uccidere; sempre Poseidone è coinvolto in un ciclo di miti greci che hanno per argomento i padri iperprotettivi delle divinità equine, capaci di distruggere i corteggiatori delle proprie figlie (i miti di Hippodameia, Hippomenes e Alcippe). Secondo le leggende, Glauco e Diomede di Tracia possedevano giumente selvagge, rese ancora più selvagge dalla castità forzata, le quali divoravano uomini, mentre Ippolito (ben noto dalla tragedia di Euripide), che adorava Artemide e denigrava Afrodite, morì trascinato dai cavalli di un cocchio, spaventati da un mostro marino mandato da Poseidone.

Miti europei riguardanti le giumente malvagie. Il modello dei miti delle giumente malvagie è quasi esclusivamente di origine indoeuropea, e la cosa non sorprende, visto il posto speciale occupato dai cavalli all'interno della cultura indoeuropea. Il simbolismo negativo della giumenta indoeuropea è riassunto dal mito, ampiamente documentato in India, in cui una femmina demoniaca piena di collera e di bramosia distruttiva è indotta con l'inganno a prendere la forma di una giumenta, dalla cui bocca escono fiamme. Ella abita nel fondo dell'oceano, le fiamme che le escono dalla bocca trattengono l'oceano dallo straripare, mentre l'oceano, a sua volta, controlla le fiamme della giumenta, affinché non distruggano il mondo. Nel giorno del Giudizio finale ella emergerà dall'oceano; le sue fiamme distruggeranno l'universo e le acque incontrollate dell'oceano sommergeranno il mondo. La giumenta sottomarina è, così, il simbolo della tensione tra le potenze incontrollate e i pericoli che sorgono dalla loro brutale soppressione; è un simbolo del paradosso del selvaggio e del sottomesso, in tutte e tre le sfere indoeuropee: la sfera sacra, quella marziale e quella sessuale.

La giumenta sottomarina compare, in numerose trasformazioni, in tutta la posteriore mitologia europea. La mitologia celtica narra di mostri acquatici conosciuti come Goborchinn («teste di cavallo»), di anguille-cavallo e cavalli di mare, i predecessori dei serpenti marini e dei draghi come il mostro di Loch Ness, le cui teste hanno spesso sorprendenti tratti equini. Questo simbolismo si ritrova nella scena centrale dell'opera di Richard Wagner, *Götterdämmerung* (Il crepuscolo degli dei). Brunilde è una delle Valchirie, gli spiriti guerrieri femminili che cavalcano i cavalli alati attraverso i cieli per portare i guerrieri caduti nel Valhalla; alla fine dell'opera, Brunilde monta sul suo cavallo bianco e cavalca attraverso una parete di fuoco verso la morte; dopo, le acque del Reno saliranno e sommergeranno il mondo.

Nel folclore, gli aspetti antropomorfi del mito vengono accentuati, in particolare le implicazioni della relazione tra la giumenta e i suoi figli. L'indice di Antti Aarne e Stith Thompson dei modelli e dei motivi dei racconti folclorici fornisce molti esempi di miti in cui una regina viene accusata falsamente dell'uccisione dei suoi figli e condannata a morte, miti in cui i cavalli svolgono un ruolo particolare. La donna accusata parte su una giumenta, e la strega malvagia che la calunniava viene fatta a pezzi da un cavallo (TT 451); la moglie infedele è trasformata in una giumenta, come le adultere nelle *Mille e una notte* e come nei racconti finlandesi, russi e italiani (TT 449). Le streghe sono associate strettamente alle giumente: una strega può essere accompagnata da un cavallo, può assumere le sembianze di un cavallo, può trasformare un uomo in un cavallo e cavalcarlo, o diventare una giumenta che mangia gli uomini. Nel folclore indoeuropeo la strega-cavallo appare costantemente come il personaggio cattivo: è il demonio femmina che mangia i bambini e cavalca le sue vittime (un'immagine dotata di sfumature psicologiche di paura e sessualità); è la nera fanciulla dell'inferno che cavalca il suo bianco cavallo; o è il ca-

po delle streghe selvagge sui loro fallici manici di scopa, cavalli di morte. L'immagine della donna erotica sul cavallo bianco non è necessariamente negativa – c'è sempre Lady Godiva, per non citare le donne nude sulla groppa dei cavalli nella pornografia soft contemporanea – ma il suo erotismo è un valore negativo nell'antico sistema concettuale indoeuropeo, in cui le donne non dovevano essere erotiche, bensì caste.

Il termine inglese *nightmare* («incubo»), anche se etimologicamente non è correlato alla femmina del cavallo (inglese: *mare*), assume tuttavia esplicite sfumature proprio riguardanti il cavallo, risalenti ad un antico periodo della mitologia indoeuropea, in parte a causa dell'assonanza, in parte per l'influenza di una mitologia già sviluppata. La vera etimologia viene dall'inglese antico *mare* («strega»); un incubo, secondo il *Shorter Oxford English Dictionary*, è un «mostro femminile... che si pone sopra le persone e gli animali durante il sonno, producendo una sensazione di soffocamento». Il prototipo dell'incubo che opprime il dormiente o che ha rapporti con lui mentre gli giace sopra è la giumenta, che cavalca perversamente il marito o la vittima. Nelle moderne reinterpretazioni dell'immagine dell'incubo, nella letteratura e nell'arte (il cavallo nella raffigurazione di caccia di Füssli intitolata *The Nightmare*, o in *Death on a Pale Horse* di Blake, o i cavalli torturati in *Guernica* di Picasso), i tanti significati spesso si fondono: madre (francese: *mère*), la femmina del cavallo (inglese: *mare*), oceano (latino: *mare*, francese: *mer*), morte (indoeuropeo: **mer, *mor*), assieme al soggiacente significato etimologico dell'antico inglese *hag*.

Si possono postulare diversi livelli cronologici nella storia della degradazione del simbolismo della giumenta. All'inizio, probabilmente, siamo in presenza di una dea giumenta, una creatura sacra, terribile e pericolosa (sacra nel senso di Rudolf Otto: *mysterium fascinans et tremendum*), inseguita dal re, catturata e chiesta in moglie. Ella è fonte di potenza, capace di rinvigorire il vecchio re con il rito annuale della copulazione; ella muore sacrificando la propria immortalità alla mortalità del re. In questo periodo, la giumenta è allo stesso tempo materna, sororale ed erotica. Nei miti semitici e babilonesi, ella compare nelle figure di Inanna e Ishtar, le quali, secondo i racconti, si accoppiavano con i cavalli. Ma nella mitologia europea posteriore, la dea giumenta venne divisa in due parti, la madre buona e la prostituta cattiva, e alla benevola giumenta bianca si aggiunse un *alter ego* nero e malevolo.

Questa transizione è marcata in modo più stretto nella mitologia della fanciulla-cigno, strettamente correlata alla donna-cavallo. Le cavalle, nei tanti miti indoeuropei che riguardano le donne malvagie, sono associate agli uccelli: esse assumono la forma di uccelli o compaiono come cavalli alati. Nelle varianti che comprendono le fanciulle-cigno, una donna dell'altro mondo, invece di diventare un cavallo bianco, assume la forma più femminile e più delicata di un uccello bianco; ella vive con un principe per un periodo e lo abbandona quando l'uomo viola la condizione che ella ha posto per la loro coabitazione (non chiederle il nome, o non vederla nuda). Probabilmente qui siamo in presenza di un motivo indoeuropeo molto antico, a giudicare dalle testimonianze archeologiche dell'Europa prima del 3500 a.C. raffiguranti la dea uccello. Questa mitologia comincia con il mito vedico di Purūravas e Urvaśī e si protrae fino ai personaggi del balletto dell'*Uccello di fuoco* (l'uccello di fuoco è la versione russa del magico uccello del sole) e del *Lago dei cigni*, in cui Odette, il cigno bianco buono e casto, è contrastata da Odile, il cigno nero, seducente e malvagio. Anche le Valchirie, quando non cavalcano cavalli, diventano cigni.

La retrocessione da cavallo a cigno non è l'ultimo gradino nella degradazione del simbolo. Il cigno diventa maschio. Nel mito greco, Zeus assume la forma di un cigno bianco per sedurre Leda mentre si sta bagnando nel fiume (i due figli di Leda, Castore e Polluce, sono conosciuti come i Dioscuri, o gemelli equini, il parallelo greco dei vedici Aśvin). Nella leggenda di Lohengrin, è lui, non lei, a condurre la barca a forma di cigno. Nella storia di Lohengrin, il mito più antico della donna immortale che visita l'uomo mortale o il re viene sostituito dal mito dell'uomo immortale che salva la donna mortale. Nella barca tirata da un cigno bianco (un maschio), Lohengrin avanza, come su un cavallo bianco, per salvare Elsa; la donna indifesa aspetta il grande dio cavallo/cigno, che si degna di visitarla e che le farà promettere di non chiedergli mai il nome o il lignaggio. Leda aspetta Zeus, aspetta il momento in cui ella potrà, con le parole di Yeats, «prendere la sua conoscenza con la sua forza / prima che il becco indifferente la lasci cadere».

Il cavaliere sul bianco cavallo. In questo modo, in un periodo molto antico, lo stallone bianco sostituì la giumenta bianca nella mitologia indoeuropea. La mitologia riguardante lo stallone, come quella riguardante la giumenta, era una mitologia dell'ambivalenza, della coincidenza di opposti, anche se i poteri in questione erano diversi. Lo stallone simboleggiò non solo la morte (come la giumenta), ma anche la rinascita, non solo l'atto di addomesticare ciò che è selvaggio, ma anche la libertà completa da tutti i vincoli sociali.

Platone paragonava l'anima umana ad un auriga che aveva attaccato al suo carro due cavalli, uno che lo

spingeva verso la sensualità bruta, l'altro verso lo spiritualismo più alto; prima di Platone, le Upaniṣad indiane avevano paragonato i sensi ai cavalli che devono essere controllati perché non rimangano viziosi e selvaggi. Il luogo dell'addomesticamento è la bocca del cavallo, da cui derivano alcune metafore, quali «imbrigliare», «frenare» «mettere il morso tra i denti», ecc. La bocca del cavallo era perciò considerata pericolosa, anche se questo è un concetto erroneo, poiché, come ogni esperto di cavalli sa bene, i cavalli possono sì mordere, ma sono gli zoccoli a costituire il pericolo reale, e in ogni caso i cavalli sono strettamente vegetariani. Tuttavia, questa idea è l'origine dei tanti miti in cui i cavalli divorano le persone, miti in cui le fiamme del Giudizio universale escono dalla bocca (o dalle narici) del cavallo. La convinzione che la bocca del cavallo sia pericolosa è, in realtà, una proiezione dell'aggressività umana: il cavallo può danneggiare l'uomo per mezzo dell'organo con cui l'uomo fa del male al cavallo, tramite il morso.

Nella mitologia cristiana, il Giudizio universale comparirà con i quattro cavalieri dell'apocalisse, o con il cavaliere sul cavallo bianco; in India, la morte si incarna nel centauro o nel cavallo bianco di nome Kalki, una manifestazione di Viṣṇu che inaugurerà l'età finale Kali e la fine del mondo. Questa è l'immagine presentata nell'opera di Peter Schaffer *Equus*, in cui un adolescente confonde nelle sue fantasie la bocca martoriata del dio-cavallo che egli cavalca nudo in un'estasi sessuale, con la testa martoriata di Cristo, «imbrigliata» nella corona di spine. Con la stessa immagine comincia la famosa poesia di James Joyce:

> Odo un esercito che avanza sulla terra
> e il rombo dei cavalli che si slanciano in avanti,
> con la schiuma alle ginocchia.
> Arroganti, nelle nere armature,
> spezzando le reni con le fruste ondeggianti,
> stanno ritti dietro di loro gli aurighi.
>
> (da *Chamber Music*, 1907).

Ma l'altro aspetto, quello positivo, del cavallo non ha mai perduto il suo potere simbolico. Secoli prima delle invasioni romane, qualcuno intagliò nelle pareti calcaree delle colline nelle Dows inglesi diverse figure colossali di un cavallo bianco. Il cavallo, senza finimenti e senza briglie, non cavalcato, era di casa nelle montagne, vicino alla sua dimora divina e lontano dalle funi degli uomini. Il cavallo rappresentò sempre un simbolo di libertà. Nell'antico sacrificio indiano del cavallo, prima della cerimonia sacrificale, lo stallone poteva vagare liberamente per un anno, accudito dai mandriani e seguito dagli uomini del re, che rivendicavano per conto del re qualsiasi pascolo il cavallo volesse percorrere. Questa immagine di libertà era in qualche modo conservata piuttosto che cancellata nell'immagine più recente del cavallo bianco e del suo nobile cavaliere, pensati quasi come una singola creatura, idealmente una specie di centauro. Il cavallo trasferiva le sue qualità di nobiltà e libertà al cavaliere, come l'antico stallone indiano trasferiva queste qualità al re, durante il sacrificio. Così san Giorgio, sempre in sella a un cavallo bianco, uccide il drago che è, come abbiamo visto, una variante della giumenta demoniaca abitante gli abissi del mare, il lato oscuro del bianco stallone stesso; l'immaginario equestre medievale non poneva sul dorso del cavallo solo i cavalieri e i re, ma anche i principi della Chiesa, per simboleggiare non solo ciò che è nobile, ma anche ciò che è divino.

Il cavallo trasportava l'uomo dalla terra al cielo. In India e in Grecia, così come nell'Europa medievale, noi leggiamo di principi attirati da cervi bianchi (o cigni bianchi, o cavalli bianchi, o unicorni) dal territorio sicuro dei parchi reali fin dentro la foresta, nell'altro mondo, dove incontrano la principessa o il drago (o entrambi, o entrambi in uno). Le tante storie che raccontano di cavalli alati, fusione di cavallo e uccello, sovente trasformano questo viaggio orizzontale in un volo verticale. Solo con l'avvento della fotografia, alla fine del XIX secolo, si arrivò a comprendere che un cavallo al galoppo propriamente non volava, con le zampe anteriori allungate in avanti e quelle posteriori all'indietro; ma anche allora il galoppare continuò ad «essere sentito» come un volo. In molti miti sciamanici dell'Asia centrale, della Cina e dell'India, l'iniziato sale su un cavallo bianco ed è immediatamente trasportato, senza controllo, nel mondo degli dei, dove ha luogo la sua iniziazione. In questo modo il cavallo conduce l'uomo dal mondo dell'addomesticamento verso il mondo del selvaggio, il mondo magico e sovrannaturale degli dei.

Questo simbolismo trova espressione nella mitologia del Far West americano, in cui ricorre l'immagine del magnifico mustang bianco che non può mai essere catturato e percorre le montagne con il vento che gli solleva la criniera, simboleggiando tutto ciò che è selvaggio e libero. Ma lo stallone viene catturato, per diventare l'*alter ego* (in India si direbbe il veicolo, o *vahana*) del *cowboy*, il quale, in questo modo, giunge a rappresentare l'ultimo bastione della libertà maschile – libertà dalla sessualità (il *cowboy* cavalca da solo, come Lancillotto, la cui castità era la sua potenza), dalla legge (persino gli uomini di legge tendono ad essere persone indipendenti, e i fuorilegge sono fuorilegge buoni), ma soprattutto dall'essere addomesticati o «rinchiusi».

Non si può mai essere sicuri di aver completamente domato un cavallo. Questo è il fascino e la sfida di qualsiasi associazione intima con un animale selvaggio, il quale conservi una qualche misura del suo essere selvaggio. Ma il cavallo rende indomito l'uomo, trasferendo in lui – o, si potrebbe dire, sacrificando per lui – un po' della sua libertà e del suo stato selvaggio.

BIBLIOGRAFIA

Una buona panoramica generale sulla storia del cavallo nella cultura umana è fornita da A. Austen Dent, *The Horse through Fifty Centuries of Civilization*, New York 1974. Gran parte del materiale utilizzato per questo articolo e riguardante i miti e rituali del cavallo in India, Grecia e Irlanda proviene da Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980, pp. 149-282, che, a sua volta, si basa su numerosi studi fondamentali sul simbolismo equino indoeuropeo (in aggiunta alle fonti riprodotte e analizzate all'interno): le opere di G. Dumézil, in particolare *Derniers soubresauts du Cheval d'Octobre*, in *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975, pp. 111-68 e 177-219; P.E. Dumont, *L'aśvamehda*, Paris 1927; J. Gricourt, *Epona-Rhiannon-Macha*, in «Ogam», 6 (1954), pp. 22-188; W. Kopper, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, in «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», 4 (1936), pp. 279-411; Françoise Le Roux, *Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique*, in «Ogam», 15 (1963), pp. 123-37; e due articoli di J. Puhvel, *Vedic aśvamehda and Gaulish IIPOMIIDVOS*, in «Language», 31 (1955), pp. 353s., e *Aspects of Equine Functionality*, in *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley 1970. Per quel che riguarda le immagini preistoriche del cavallo, cfr. l'articolo di A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire*, in Y. Bonnefoy (cur.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1981 (trad. it. *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, I-III, Milano 1989); per i cavalli in Britannia cfr. A. Austen Dent e Daphne Machin Goodall, *The Foals of Epona*, London 1965; per il *Táin* irlandese cfr. la traduzione di T. Kinsella, *The Tain. Translated from the Irish Epic 'Tain bo Cuailnge'*, Oxford 1970.

WENDY DONIGER O'FLAHERTY

CAVERNA. In tutte le culture e in quasi tutte le epoche la caverna è stata il simbolo della creazione, il luogo di origine di corpi celesti, di gruppi etnici e di individui. Essa è il grande ventre della terra e del cielo, simbolo della vita ma anche della morte. È un luogo sacro che costituisce una rottura nella omogeneità dello spazio, un'apertura che è un passaggio da una regione cosmica all'altra, dal cielo alla terra o, viceversa, dalla terra agli Inferi (Eliade, 1967, p. 37).

Tutte le caverne sono sacre ma alcune, alla stregua delle montagne cosmiche o di santuari importanti, sono considerate il centro dell'universo: là dove il sacro si manifesta il mondo viene all'esistenza (Eliade, 1967, p. 57). Ogni uomo religioso situa se stesso al centro del mondo, «il più vicino possibile all'apertura che gli permette di comunicare con gli dei» (*Ibid.*, p. 58). Le divinità della terra vivono nelle caverne che sono spesso chiamate «l'ombelico della terra». In quanto centro del mondo, *axis mundi*, la caverna si fonde, a volte, nel simbolismo religioso con la montagna. Nella geomanzia asiatica le montagne sono considerate l'elemento più importante per determinare la qualità di un luogo ai fini di un insediamento, un'abitazione, una tomba. [Vedi *MONTAGNA*]. Le montagne ricevono il nome di «drago» in virtù della loro energia vitale. Questa energia magica fluisce nella caverna, la quale non è sempre una vera e propria apertura ma rappresenta un sito propizio. Le caverne geomantiche sono quelle circondate da montagne, che immagazzinano il vento e si trovano in prossimità dell'acqua che mantiene l'energia spirituale. Si crede che le montagne siano state create al fine di formare delle caverne geomantiche (Yoon, 1976, pp. 28-34). La tradizione che associa montagna, caverna, acqua ed energia è simile all'antica credenza messicana che l'acqua fosse contenuta all'interno delle montagne, il ventre della dea dell'acqua Chalchiuhtlicue, e che da queste fluisse in forma di fiumi e laghi necessari agli insediamenti umani.

La caverna come *axis mundi*. La caverna come punto sacro che individua il sito di una struttura religiosa di maggiori proporzioni o anche di una grande città, che funge da *axis mundi* del suo tempo, è ben illustrata a Teotihuacán, in Messico. In tale città (fondata nel 100 a.C. circa e distrutta nel 750 d.C. circa) il monumento più imponente è la Piramide del Sole, eretta poco prima dell'inizio dell'era cristiana su di un tempio primitivo, il quale era a sua volta costruito al di sopra di una caverna sotterranea. Questa caverna ha la forma di un fiore a quattro petali, uno dei motivi decorativi più diffusi a Teotihuacán, che probabilmente simboleggia le quattro direzioni del mondo. La grande Piramide del Sole fu costruita in modo tale che il suo centro si trovasse quasi esattamente al di sopra della caverna a quattro petali. Sebbene la caverna sia stata saccheggiata nell'antichità, i pochi resti al suo interno suggeriscono la sua probabile funzione come centro di un culto delle divinità dell'acqua. Oppure, dal momento che un documento del XVI secolo etichetta il luogo di fronte alla piramide come «l'oracolo di Moctezuma», potrebbe essere stata la dimora di un oracolo. Quale che sia la risposta, la sacralità di questa caverna era tale che essa dovette essere conservata costruendovi un tempio al di sopra e in seguito erigendo una immensa piramide su quest'ultimo. Lo spazio sacro fu così preservato per tutto il tempo.

Nascita e creazione. A causa della sua origine vulcanica l'America centrale è ricca di caverne, tutte oggetto di venerazione, molte delle quali sono associate a miti di origine. Chicomoztoc («le sette caverne») era il luogo della creazione di molti gruppi etnici, in particolare degli Aztechi. Le sue sette caverne sono raffigurate in antichi manoscritti illustrati e compaiono nella tradizione orale. Ma ancor prima della creazione degli uomini il sole e la luna furono creati in una grotta. A proposito del mito della creazione del Quinto Sole (il nome dato alla presente era dagli Aztechi), alcune cronache affermano che, dopo che una divinità si fu gettata nel fuoco trasformandosi nel sole, una seconda divinità entrò in una grotta e ne uscì come luna. In una leggenda di Española (Hispaniola) tutti gli uomini venivano creati in una caverna e tutte le donne in un'altra (Fra Ramon Pané, in Heyden, 1975). Secondo la credenza popolare anche il nutrimento ebbe origine nelle caverne: in alcune di esse, chiamate *cincalco*, «casa del mais», gli dei conservavano il granturco. Una cronaca messicana del XVI secolo, la *Historia de México*, narra che Centeotl, una divinità del mais, nacque in una caverna e che dalla diverse parti del suo corpo crebbero il cotone e molte altre piante commestibili. Secondo un altro dei primi scrittori di cronache, Fra Geronimo de Mendieta, un coltello di silice cadde dal cielo atterrando a Chicomoztoc, dove si infranse in milleseicento pezzi dai quali vennero create altrettante divinità. La caverna dunque è il simbolo dell'utero: la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (il cosiddetto *Codex florentinus*) di Fra Bernardino de Sahagún attribuisce alle donne azteche del XVI secolo il seguente detto: «Dentro di noi c'è una caverna, una gola... la cui unica funzione è ricevere».

Il luogo delle origini. La caverna in quanto centro del mondo e luogo delle origini è presente in molte tradizioni. La mitologia degli Hopi narra di tre mondi sotterranei dove gli Hopi vivevano insieme al Popolo delle Formiche prima di emergere nel quarto mondo, ovvero quello attuale. Gli Zuni, che hanno le stesse tradizioni degli Hopi, chiamano il luogo delle origini *hepatina* («il luogo di mezzo») e chiamano «quarto ventre» l'ultimo mondo, che essi considerano ancora come sotterraneo. Il moderno *kiva* di questi e di altri gruppi di Indiani Pueblo è una caverna artificiale, che costituisce il centro rituale del villaggio, all'interno della quale si trova una piccola buca nel terreno, che simboleggia il luogo delle origini. Il rituale del *kiva* accompagna l'uomo dalla nascita alla morte. Non appena un maschio viene alla luce, viene iniziato simbolicamente alla vita rituale e promesso al *kiva* paterno. La società degli Zuni ha sei divisioni, associate alle quattro direzioni dello spazio, allo zenith e al nadir, ognuna delle quali ha il proprio *kiva*, attorno al quale ruota la vita religiosa (Leighton e Adair, 1966). È evidente che per molti secoli il *kiva* è stato fondamentale per il rituale. Durante il periodo classico dei Pueblo (1050-1300) i *kiva* sotterranei erano di notevoli dimensioni, come si può ben vedere dalle rovine della Mesa Verde e del Chaco Canyon. Si trattava di caverne nelle caverne, in parte grotte naturali, in parte scavate nella roccia. In Arizona il disegno del labirinto inciso nella roccia – del tutto simile al labirinto minoico – rappresenta il mito delle origini. Il labirinto, simbolo della Terra Madre secondo gli Hopi moderni, rappresenta i sentieri che l'individuo percorrerà sulla via della vita (Campbell Grant, 1967, p. 65). [Vedi *LABIRINTO*].

Divinità e riti della caverna. Dal momento che riti e divinità appartenenti a diverse parti del mondo, molti dei quali associati alle caverne, sono discussi in numerose voci di questa enciclopedia, la presente breve sezione è dedicata all'America centrale che, in genere, è meno conosciuta dell'Europa o dell'Oriente.

Tlaloc, l'antica divinità azteca della pioggia e della terra, secondo lo scrittore di cronache del XVI secolo Fra Diego Durán, era anche chiamata Cammino sotto la Terra o Lunga Caverna. Tale nome si riferisce alla caratteristica propria di questo dio di rendere fertile la terra con la pioggia lieve e anche ai riti di propiziazione delle divinità delle acque che avevano luogo nelle caverne. Si credeva che la pioggia, il fulmine e il tuono fossero controllati nelle caverne e sulle cime dei monti. Toribio Motolinía, un altro scrittore di cronache di epoca coloniale, descrive le cerimonie annuali dedicate a Tlaloc, durante le quali venivano sacrificati quattro bambini, i cui corpi erano poi deposti in una caverna che veniva sigillata fino all'anno seguente, quando il rito si ripeteva. I bambini erano considerati messaggeri speciali per le divinità delle acque.

Oztoteotl significa alla lettera «dio delle caverne» ed è il nome di una divinità venerata in una caverna sacra a Chalma, un sito a circa due giorni di marcia da Città del Messico, teatro di importanti pellegrinaggi. Oztoteotl è stato soppiantato dal cristiano Signore di Chalma (una rappresentazione del Cristo), il quale è oggetto di una venerazione non minore sia nella caverna sia nella chiesa che sorge nei suoi pressi. Uno dei riti che hanno luogo a Chalma è la deposizione del cordone ombelicale in due caverne, una in cima alla collina e una ai suoi piedi, al fine di garantire ai neonati la buona sorte nella vita.

Nelle caverne si eseguivano spesso riti in onore delle divinità della vegetazione: ad esempio, le pelli delle vittime scorticate (che simboleggiavano la pula del grano o di altre piante) erano conservate in una caverna artificiale ai piedi della piramide di Yopico a Te-

nochtitlán, la capitale degli Aztechi, mentre i corpi delle fanciulle sacrificate a Xochiquetzal, la dea della vegetazione, erano collocati in una caverna detta «casa della nebbia». Questi esempi possono essere considerati una metafora rituale per la germinazione del seme che ha luogo in una zona oscura, paragonabile alla caverna-utero.

Per quanto riguarda le cerimonie, la favolosa grotta di Balankanché, che si trova immediatamente a sud-est della città maya di Chichén Itzá, nello Yucatán, ha rivelato una grande quantità di offerte al dio della pioggia Tlaloc (Chac, presso i Maya) e una serie di camere con ambientazioni cerimoniali per i riti. Queste vestigia risalgono principalmente al IX secolo d.C., periodo in cui vi era una forte influenza da parte dei Mexica (o Aztechi) degli altipiani (di qui la presenza del dio Tlaloc piuttosto che Chac), per quanto la grotta sia stata utilizzata per scopi rituali, principalmente dai Maya, nell'arco di tremila anni. Sei centri offertorii sono associati o a pozze d'acqua sotterranee o a formazioni stalagmitiche prodotte dall'azione dell'acqua (Andrews, 1970, p. 9). Tali formazioni naturali presentano l'aspetto di altari e venivano usate in quanto tali. Nella camera maggiore la volta e il pavimento sono uniti da un «albero», formato da una stalattite e da una stalagmite, che evoca il *ceiba* (*ceiba pentandra*), l'albero sacro dei Maya che unisce terra, cielo e Inferi. Questa struttura è chiamata dai Maya moderni – e senza dubbio anche da quelli antichi – «il trono del *balam*», ovvero del Sacerdote Giaguaro. Quando, nel 1959, furono scoperte le camere interne, il trono-altare fu trovato coperto di incensieri effigiati, la maggior parte dei quali raffigurava Tlaloc, che in alcuni casi indossava pelli ottenute con lo scorticamento rituale, mentre alcuni suggerivano l'immagine della divinità azteca della vegetazione Xipe Totec. Le altre offerte in questa e in varie altre camere comprendono vasellame in miniatura, pietre per macinare e dischi per fusi, forse offerte simboliche da usarsi nell'oltretomba. Sulla colonna centrale a forma di albero e sulle volte dei bassi tunnel si trovano delle enigmatiche impronte di mani in ocra rossa (come si suggerisce più avanti, forse si tratta di testimonianze di un rito di passaggio). Altre camere con altari stalagmitici hanno fornito un gran numero di incensieri con l'effigie di Tlaloc, una certa quantità di conchiglie, perle di giada, frammenti di un tamburo ligneo e carbone proveniente dalle offerte bruciate. Numerosi focolari e i resti di carbone negli incensieri testimoniano apparentemente l'uso di illuminazione e di focolari rituali. Dal momento che il fumo era uno dei messaggeri degli dei, i fuochi potevano avere semplicemente lo scopo di comunicare. Il fatto che ci troviamo di fronte a un centro rituale di grande importanza è confermato dall'insistenza degli *H-men* (i praticanti della religione folclorica locale) di un villaggio vicino a Balankanché affinché, dato il carattere sacro delle caverne, quando queste furono scoperte, si propiziassero le divinità presenti al loro interno allo scopo di proteggersi dalla punizione soprannaturale conseguente alla profanazione. Si tennero dei riti che comprendevano la consumazione rituale del *balché*, una bevanda a base di miele, il sacrificio di polli e, fra le altre cose, l'imitazione di rane da parte di due bambini: infatti l'ingresso della caverna in cui dimora le divinità della pioggia è, secondo la tradizione, custodito da una rana (Andrews, 1970, pp. 70-164).

Questo tipo di cerimonia non è limitata ai *cenotes* dello Yucatán. Marion Oettinger (in una comunicazione personale) riferisce di un rito dedicato alla divinità delle acque che si svolge nelle caverne, nello stato di Guerrero. Durante tale rito, stalattiti e stalagmiti sono venerate come divinità. Si crede che il grano provenga dalle cavità prodotte nel pavimento della caverna dal gocciolare dell'acqua. Alcuni riti dedicati agli esseri soprannaturali che controllano l'acqua e la vegetazione sono ancora celebrati all'interno della caverna.

I riti di passaggio. Sin dal Paleolitico la caverna è stata il luogo privilegiato per molti riti di passaggio: simbolo del passaggio in un altro mondo, della discesa agli Inferi, essa costituisce lo scenario dei riti di iniziazione degli sciamani tra i *medicine men* australiani, tra gli Araucan del Cile, tra gli Inuit (Eschimesi) e tra i popoli dell'America settentrionale, per citarne solo alcuni (Eliade, 1974, p. 72). Gli *iruntarinia* («spiriti») dell'Australia centrale creano un *medicine man* quando un candidato degli Aranda (Arunta) si reca a dormire all'imboccatura di una caverna. Egli viene trascinato all'interno da uno degli spiriti e quindi smembrato e i suoi organi interni vengono sostituiti con altri; ad esempio un frammento di cristallo di rocca, considerato importante per il potere sciamanico (un dettaglio osservato in Oceania e nelle Americhe), viene collocato nel suo corpo che è poi restituito al villaggio (Eliade, 1974, pp. 67, 159). Eliade riferisce anche del viaggio-sogno di iniziazione di un Nenet (Iurako Samoiedo) durante la transizione da candidato a sciamano: in un episodio di una certa importanza l'iniziato era condotto in una caverna coperta di specchi dove due donne, madri delle renne, gli donavano ciascuna un capello con il quale egli avrebbe fatto dello sciamanismo sugli animali (p. 61).

Nella Columbia Britannica, presso i Salish, quando un adolescente, maschio o femmina, concludeva i riti della pubertà imprimeva l'impronta di una mano rossa sulle pareti di una caverna. Inoltre queste e altre immagini dipinte in rosso su pareti rocciose registravano

sogni importanti. La ricerca di uno spirito da parte di un giovane salish lo spingeva sulle colline, di solito fino a una caverna dove, grazie alla preghiera e al digiuno, avrebbe sognato di un essere soprannaturale che sarebbe stato il suo guardiano nel seguito della vita (Grant, 1967, p. 29). In Africa, presso i Dogon, i riti di circoncisione sono registrati sulla roccia con segni e dipinti rituali, i quali sono anche legati alle cerimonie per il rinnovamento del cosmo che hanno luogo ogni sessanta anni. Nel tempio rupestre di Malinalco, in Messico, lungo le pareti si trovano aquile e felini scavati nella roccia in guisa di altari dei quali probabilmente si servivano gli ordini militari del Giaguaro e dell'Aquila per cerimonie, quali l'iniziazione di nuovi membri ai loro ranghi scelti.

Alla grotta di Lourdes, in Francia, si celebra un rito di passaggio dalla malattia alla salute; il potere di guarigione dell'acqua di Lourdes e la storia dell'apparizione della Vergine Maria a Bernardette ne hanno fatto un importante luogo di pellegrinaggio sin dal 1858.

In Messico, fino all'inizio del secolo, un maschio nato in prossimità delle piramidi di Teotihuacán veniva esposto in una caverna; si diceva che un animale sarebbe emerso dall'antro oscuro e avrebbe leccato il volto del bambino: se questo non avesse pianto, avrebbe automaticamente acquisito il diritto ad essere un *granicero*. I *graniceros* celebrano rituali di guarigione e controllano la pioggia dall'interno delle caverne. In tal modo il bimbo partecipava a due riti di passaggio, una sorta di battesimo e l'iniziazione a questo speciale gruppo. In una zona del Chiapas si pensa che il feto acquisisca uno spirito non appena comincia a muoversi nel ventre materno e che tale spirito dimori nelle caverne (Esther Hermitte, citata da Heyden, 1976). A volte quest'ultimo oppure lo spirito di un adulto viene rubato da una caverna e pertanto bisogna che un *curandero*, un guaritore, celebri un rito nella caverna. In alcuni casi egli cattura lo spirito smarrito in un pezzo del vestito del proprietario dello spirito e riesce a tirarlo fuori dalla caverna (Guido Münch, comunicazione personale relativa a Oaxaca). In simili casi di perdita e recupero dell'anima si tratta di un rischioso rito di passaggio tra la vita e la morte. Le persone si ammalano anche a causa dei «venti» delle caverne e i *graniceros* li possono curare facendo delle offerte ai proprietari delle caverne. Un rito associato a queste cerimonie è quello di morire e resuscitare: infatti il modo in cui solitamente si diventa *granicero* consiste nell'essere colpiti da un fulmine, nell'essere spacciati per morti e poi tornare in vita. In alcune regioni il guaritore deve «morire» due volte all'anno: allora il suo spirito si reca in una speciale caverna nella quale riceve istruzioni (William Madsen, cit. in Heyden, 1976). Un altro rito praticato nelle caverne è l'esorcismo, spesso celebrandovi una messa in presenza della persona posseduta.

Arte rupestre religiosa. I dipinti sulle pareti di antiche caverne o le sculture scavate nella roccia al loro interno sono stati definiti «arte invisibile» e paragonati a «musica del silenzio» (Carpenter, 1978, pp. 90-99), nel senso che tale arte fu creata per pochi iniziati e che non necessitava di un pubblico esterno. Si tratta di una forma d'arte esoterica che si credeva dotata di magia simpatica: dipingere, ad esempio, un cervo trafitto da una lancia avrebbe assicurato il successo nella caccia. Questo è senza dubbio uno dei significati possibili, ma non di certo l'unico. Infatti alcune immagini raffigurate nelle caverne possono costituire un modo di conservare una testimonianza dei riti; esse possono anche riferirsi al doppio animale che ciascun individuo possiede. Presso gli Indiani dell'America settentrionale, un giovane, sovente, come parte integrante della ricerca di uno spirito, ringraziava il proprio spirito guardiano dipingendo o scolpendo alcune figure sulle pareti di un dirupo o in una caverna oscura. Queste immagini erano riservate allo spirito guardiano e non dovevano essere viste da occhio umano: il fatto di essere esposte alla vista ne avrebbe diminuito il potere. Carpenter suggerisce che molte delle figure antropomorfiche rappresentate, a volte nell'atto del coito, sulle pareti di caverne oppure scolpite nella terra sulle cime delle montagne o sulle distese desertiche rappresentino probabilmente gli antenati che originarono la tribù e, per estensione, l'inizio del mondo.

I dipinti rupestri che si trovano in Europa, ad esempio ad Altamira, in Spagna, e a Lascaux, Cap Blanc, Les Troix Frères, Cougnac e Rouffignac, in Francia, e che risalgono al Paleolitico Superiore (da 35.000 a 19.000 anni fa circa), raffigurano prevalentemente animali. Sebbene Henri Breuil abbia interpretato queste raffigurazioni nel quadro della magia pertinente alla caccia e alla raccolta, studi recenti ipotizzano che tale arte sia parte della cosmologia del Paleolitico. André Leroi-Gourhan (1965) vi vede una concezione del mondo basata sulla divisione tra maschile e femminile, che comporta la divisione in base al sesso sia delle sezioni delle caverne che degli animali e dei simboli. Alexander Marshack interpreta alcune forme di arte rupestre come relative al calendario e le incisioni su ossa e corna come un sistema di notazioni; egli inoltre ipotizza che alcune raffigurazioni abbiano un significato ecologico e stagionale, reso simbolicamente, ad esempio, dalla presenza di fauna e flora appartenente a determinatre stagioni o regioni (citato in Conkey, 1981, p. 23). L'arte rituale, dunque, è spesso una chiave di accesso sia all'economia e alla vita quotidiana di un popolo che alla sua religione.

A El Castillo, nella Spagna cantabrica, all'incirca cinquanta impronte di mani furono dipinte in negativo su di una parete, soffiando dell'ocra rossa intorno alla mano premuta sulla roccia. Sebbene tale simbolo non sia stato ancora interpretato con chiarezza dagli studiosi che si occupano di questo periodo, esso ci ricorda le impronte di mani rosse trovate sulle mura nella regione maya del Messico, impronte che, secondo la tradizione popolare, erano lasciate dagli schiavi destinati al sacrificio. Tuttavia potrebbe trattarsi di una interpretazione fantastica, poiché nella credenza dei Pueblo (che presenta spesso un'influenza messicana) l'impronta della mano è una «firma» che attira benedizioni soprannaturali o segna il compimento di un rito. Alcune raffigurazioni animali, che con ogni evidenza dipingono uomini abbigliati con pelli e corna di animali, sono state interpretate come rappresentazioni di stregoni. I branchi di bisonti sulla volta ad Altamira potrebbero indicare simbolicamente i diversi gruppi umani che si recarono nella caverna per vari motivi e per celebrarvi dei riti, e così essa può aver costituito un sito di aggregazione stagionale per individui che si trovavano dispersi in tutta la regione (Conkey, 1981, p. 24). Ci si potrebbe chiedere se Altamira non fosse un centro di pellegrinaggio dell'antico periodo magdaleniano.

René Huyghe, discutendo l'arte rupestre del Paleolitico, sottolinea come il facsimile sia ritenuto efficace dai popoli che creano queste immagini magiche. Egli esplora ulteriormente la funzione del facsimile, citando i dipinti sulle pareti delle tombe egizie, nelle quali le rappresentazioni dei cibi e delle suppellettili talvolta sostituivano gli oggetti veri e propri necessari per la vita nell'oltretomba. Huyghe ha affermato che la raffinata tecnica di esecuzione dei dipinti rupestri indica un probabile insegnamento da parte di stregoni-sacerdoti (1962, pp. 16, 18). Con la transizione dal Paleolitico al Mesolitico e al Neolitico l'arte rupestre diventa più realistica e raffigura gli esseri umani impegnati in attività comunitarie. Dipinti di questo tipo si trovano all'ingresso delle caverne, accessibile a grandi gruppi, piuttosto che negli antri oscuri, nei quali dovevano tenersi precedentemente i riti esoterici. Questa arte di diverso contenuto religioso e sociale è tipica della costa iberica che fronteggia l'Africa e la sua tradizione è sopravvissuta fino ai tempi presenti presso i San africani. I dipinti trasmettono un grande movimento, che si esprime in pochi tratti, quasi astratti (i guerrieri in corsa a Teruel, per esempio), in parallelo agli albori dell'architettura (il menhir, probabilmente inteso come un ricettacolo per l'anima del defunto). Entrambe le espressioni riflettono la attività più sedentarie dei popoli del Neolitico, pastorizia e agricoltura che stimolavano nuove idee e nuovi costumi (Huyghe, 1962, pp. 21-24). [Vedi anche *RELIGIONE DEL PALEOLITICO* e *RELIGIONE DEL NEOLITICO*, nel volume rispettivo].

L'America presenta una grande quantità di caverne e un'arte rupestre molto varia, dall'Alaska all'America meridionale. La maggior parte delle sue manifestazioni risale al periodo dall'XI secolo alla fine del XIX secolo d.C.; i suoi soggetti sono animali, esseri umani, esseri soprannaturali e disegni astratti. Questa arte ha un carattere principalmente religioso, per quanto presenti alcune scene di tipo storico o narrativo (raffiguranti, per esempio, cavalieri spagnoli). La magia per propiziare la caccia è rappresentata da una linea del cuore tracciata all'interno dell'animale e a volte trafitta da una freccia. Il mitico Uccello del Tuono, che aveva la funzione di controllare i temporali ma che era anche un simbolo del clan e un antenato sacro con il ruolo di guardiano presso gli Hopi, è un soggetto che ricorre di frequente. Il serpente piumato, noto nell'antico Messico come il dio Quetzalcoatl, era nelle regioni del Sud-Ovest il guardiano delle sorgenti e dei ruscelli e compare nei dipinti murali dei *kiva* e in rilievi rupestri. Sulle Montagne di San Francisco in Baja California un serpente piumato lungo sedici piedi è al centro di una cerimonia che coinvolge uomini rossi e neri e cervi. La Uriarte, peraltro, vede in questa grande figura un serpente-cervo, che unisce la naturale forza di entrambe le creature (1981, p. 151). Gli uomini che lo circondano indossano acconciature da serpente-cervo e pertanto devono appartenere a un gruppo cultuale. La Uriarte suggerisce inoltre che l'animale bipartito possa rappresentare un mito relativo alla creazione dei due sessi. Le centinaia di impronte di mani scoperte in Arizona, Utah e California settentrionale devono avere un significato rituale. I Chumash della California dipingevano in remote aree montuose figure soprannaturali che essi credevano legate ai sogni e alle visioni. Gli stessi Chumash e altri gruppi consumavano ritualmente un liquore ottenuto da una pianta allucinogena, il *jimsonweed*, che potrebbe aver stimolato questo tipo di arte rituale. I dipinti eseguiti sulla roccia dai Navajo segnalavano i luoghi sacri che erano stati teatro di eventi mitici; essi raffiguravano spesso lo *yei*, equivalente al *kachina* dei Pueblo, un personaggio divino di solito associato alla coltivazione del mais. Campbell Grant (1976) suggerisce una funzione importante di alcuni simboli dell'arte rupestre: essi costituirebbero sistemi mnemonici per i riti e per la registrazione di determinati eventi. Gli Ojibwa contemporanei depositano tabacco, bastoni da preghiera e vestiti ai piedi dei dipinti rupestri come offerte per gli esseri soprannaturali che vi sono raffigurati. Gli Ojibwa credono che lo

sciamano possa penetrare nella roccia e barattare con lo spirito in questione del tabacco in cambio di una speciale medicina (Grant, 1967, pp. 32, 147).

Nella Baja California centrale, la Uriarte (1981) segnala settantadue caverne dipinte con quattrocentottantotto figure o gruppi figurativi, molte delle quali avevano il corpo ornato di pitture di vari colori.

Colori simili sono caratteristici anche dei dipinti che si trovano nelle caverne dell'Australia nordoccidentale, dove, presso i Kulin, Bunjil, il mitico Essere supremo, si trasformò con tutto il suo popolo in stelle ed ebbe come figlio l'arcobaleno. Il luogo preferito da Bunjil era la Caverna dell'Angelo, da lui creata quando egli parlò alle rocce e in seguito le aprì (Massola, 1968, pp. 59, 106).

Le caverne artificiali. Alcune delle più famose caverne dipinte si trovano in India. Ad Ajantā lo stile Gupta del V e VI secolo rappresenta il culmine dell'epoca classica, sebbene le caverne in sé esistessero dal II secolo a.C. e l'attività pittorica continuasse fino all'VIII secolo d.C. Sulle pareti sono raffigurate scene dalle vite di Gautama il Buddha, dei *bodhisattva* e di altri esseri divini, concepiti secondo lo stile della vita di corte del tempo; sono illustrati i racconti tratti dai Jātaka, che narrano le precedenti esperienze terrene del Buddha. Che alcuni personaggi siano impegnati in conversazioni di argomento religioso è evidente dalla rappresentazione occasionale di *mudra* (posizioni delle mani). Tuttavia la caratteristica più straordinaria di queste caverne, come di quelle che si trovano a Ellora e di altre ancora, è il fatto che siano state scavate nell'arenaria: intere montagne furono trasformate in santuari e monasteri ad opera di devoti quanto anonimi architetti e scultori. Le trenta grotte di Ajantā, scavate nella parete semicircolare di una montagna dell'altopiano del Deccan, nei pressi di Aurangabad, hanno la funzione di *caitya* (cappella) o di *vihāra* (monastero). Il *caitya* è costituito da un abside, due navate laterali e una navata centrale nella quale si trova uno *stupa*, tutto scavato nella roccia viva. Nel *vihāra* si trovano una sala di riunione e le celle dei monaci. Nelle grotte più antiche, il Buddha non è rappresentato da una figura antropomorfica, ma da simboli quali l'Albero dell'illuminazione o le impronte dei piedi. Più tardi le grotte si riempirono al loro interno e al loro ingresso di sculture in rilievo o a tutto tondo che raffiguravano in proporzioni maestose il Buddha e i *bodhisattva* e una esuberante varietà di altri soggetti, quali elefanti, bufali, personaggi maschili e femminili in diversi atteggiamenti, medaglioni a forma di loto e altri motivi floreali. Ad Ajantā la felice sintesi di architettura, pittura e scultura ha prodotto un monumento insuperabile della fede buddhista.

Sempre scavate nella montagna, tra il IV e il IX secolo d.C., le grotte di Ellora sono un capolavoro scultoreo. Diversamente dalle grotte di Ajantā, dedicate al Buddhismo, queste riguardano tre fedi religiose: le grotte più antiche, che risalgono al periodo antecedente l'800 d.C., sono buddhiste mentre quelle giainiste coprono il periodo dall'800 al 1000 d.C. e quelle induiste si distribuiscono dal 600 al 900 d.C. Ad Ellora, il grande tempio induista dedicato a Śiva, detto il Kailāśa, rappresenta appunto il monte Kailāśa, sul quale dimorano gli dei. Nelle grotte buddhiste più antiche, il grande numero di Buddha, *bodhisattva* e *śakti* si ispira alla filosofia del Vajrayāna, secondo la quale lo stato di Buddha si ottiene attraverso l'autodisciplina e la meditazione. Le grotte induiste sono dedicate a Śiva, il quale riceve culto nel simbolo fallico chiamato *liṅga*, che si trova all'interno di tutti i suoi templi. Śiva è inoltre il soggetto di molte rappresentazioni scultoree, incentrate sulle sue diverse manifestazioni: egli è raffigurato come personificazione della morte e del tempo, come creatore e distruttore dell'universo, come amante divino e come signore della danza. La consorte di Śiva, Pārvatī, dea dell'amore e della bellezza, e il figlio della coppia divina, Gaṇeśa dalla testa di elefante, dio della saggezza, affiancano il dio. Quest'ultimo è talvolta rappresentato nella sua forma per metà maschile e per metà femminile e anche Brahmā e Viṣṇu sono raffigurati in varie forme. Lo stile dei dipinti di Ajantā rievoca la struttura del *maṇḍala*, il diagramma cosmico, mentre la scultura giainista di Ellora attinge liberamente ai temi dell'Induismo e raffigura le divinità induiste.

Tra le numerose grotte scavate nella roccia che si trovano in Cina, le più spettacolari sono, senza dubbio, quelle note come le Grotte di Lung Men, a Loyang, nella provincia dello Honan. Si tratta di un complesso la cui costruzione fu avviata nel V secolo d.C. e proseguì nell'arco dei quattro secoli seguenti; esso si compone di duemila e cento tra grotte e nicchie e di oltre quaranta pagode, che contengono più di centomila statue, la più grande delle quali è alta diciassette metri e quaranta centimetri mentre la più piccola misura soltanto dodici centimetri.

Le statue contenute nelle grotte ritraggono per lo più il Buddha, ma sono anche raffigurati attendenti, guerrieri, i discepoli del Buddha, i *bodhisattva* e, sulla volta, un loto gigante, simbolo della nascita divina, della purezza, della forza creativa e delle impronte dei piedi del Buddha. Le pareti della Grotta dei Diecimila Buddha sono coperte da una miriade di figurine in rilievo che raffigurano il Buddha, creando una visione d'effetto che incute all'osservatore un reverenziale senso del sacro.

Templi rupestri e tombe. Le tombe sotterranee e scavate nella roccia dell'antico Egitto attestano l'uso di materiali da costruzione naturali e reperibili *in loco*. La pietra, disponibile in abbondanza in Egitto, era usata per la costruzione di grandi monumenti. A partire dal Medio Regno, le tombe per gli ufficiali dell'Alto Egitto venivano scavate nelle pareti rocciose che fiancheggiavano le rive del Nilo e, durante il Nuovo Regno, la Valle dei Re, sulla riva occidentale del Nilo, di fronte a Luxor, era ormai la necropoli dei faraoni, sepolti nei templi scavati nella roccia dei due versanti della valle. Il tempio funebre della regina Hatshepsut, a Deir al-Bahri, fu scavato nella montagna su più livelli e, durante il regno di Ramsete II, appartenente alla diciannovesima dinastia, da una montagna dell'Alto Egitto fu scavato il tempio spettacolare di Abu Simbel.

In Persia, le tombe reali scavate nella roccia a Naksh-i-Rustam, presso Persepoli, risalgono al periodo tra il VI e il IV secolo a.C. Il re vi è rappresentato davanti a un altare del fuoco, al di sopra del quale è raffigurato il dio Ahura Mazda, il cui volto è circondato da un alone circolare, simbolo di eternità. A Petra, nella moderna Giordania, i Nabatei, più di duemila anni fa, scavarono nella roccia la loro capitale. Non solo i templi e gli edifici ad uso civile ma anche le tombe dei re si trovano in grotte artificiali.

In Messico, le tombe a pozzo – dove il pozzo, scavato nel terreno, terminava in una camera laterale che ospitava il defunto – erano senza dubbio rappresentazioni di caverne, nelle quali il trapassato tornava alla terra che gli aveva dato la vita. Il *temazcal*, il bagno di sudore purificante, usato per millenni in questa regione, era, nel periodo precolombiano, «la casa dei fiori», dove il fiore è il simbolo dell'utero e della caverna.

Un esempio significativo di caverne funerarie, sebbene, in questo caso, artificiali, è quello delle catacombe di Roma. Si tratta di cimiteri costruiti dai cristiani nel I secolo d.C. Essi furono confiscati due volte, durante il III secolo e al principio del IV. Quando, dopo la persecuzione sanguinosa ordinata da Diocleziano, i cristiani ottennero, grazie a Costantino, nel 313, di vivere in pace, le catacombe furono ingrandite, abbellite con affreschi e iscrizioni relative ai martiri cristiani e infine divennero meta di pellegrinaggio.

Nella regione subsahariana del Mali, le popolazioni dei Tellem, che fiorirono dall'XI al XVI secolo, seppellivano i morti, insieme a suppellettili funerarie e vesti per l'oltretomba, in speciali caverne. Gli oggetti venivano ritualmente distrutti al fine di liberare lo spirito del defunto. In una di queste caverne sono stati rinvenuti tremila scheletri. Tra le offerte lasciate in alcune caverne, situate in alte pareti rocciose, vi erano i resti delle ossa di una gru coronata e di una tartaruga, animali che compaiono nella mitologia dei Dogon, sopravvenuti nella regione dopo i Tellem (Bedaux, 1982, pp. 28-34).

Nella regione pianeggiante del Messico appartenuta ai Maya e nell'America centrale, il terreno, di natura calcarea, è ricchissimo di *cenotes*. Forse poiché essi costituiscono le uniche riserve d'acqua nella penisola dello Yucatán, povera di corsi d'acqua, i *cenotes* furono venerati come luoghi sacri e una delle loro funzioni era di fare da camera funeraria. Il grande *cenote* di Chichén Itzá è ben noto, come anche le storie sulle belle fanciulle gettate nelle acque di questo pozzo-caverna. In realtà esso era un luogo in cui si offrivano in sacrificio alle divinità delle acque adolescenti di entrambi i sessi. Un resoconto del XVI secolo, stilato da Fra Diego de Landa, parla di fanciulli ai quali veniva estratto il cuore e i cui corpi erano poi deposti nel *cenote*. Propiziare le divinità delle acque tramite il sacrificio di bambini era un rito comune: le vittime erano accompagnate da incenso, gioielli d'oro e di giada, ancor più costosa dell'oro e simbolo dell'acqua e di tutto ciò che è prezioso. Questi riti sacrificali erano legati alla coltivazione del mais ma avevano anche finalità profetiche e divinatorie. I sacrifici di fanciulli si intensificavano in attesa della stagione delle piogge o durante la siccità. Alcuni resoconti riferiscono che le vittime erano calate vive nel pozzo-caverna affinché comunicassero con la divinità e poi lasciate annegare. Dal tempio principale partiva una processione che raggiungeva il tempio vicino al *cenote*; là i sacerdoti istruivano la vittima circa il messaggio da trasmettere alla divinità e quindi veniva eseguito il sacrificio. Le pareti della spettacolare caverna di Naj Tunich, in Guatemala, sono coperte da dipinti dell'VIII secolo, che rappresentano scene del gioco alla palla (un gioco rituale dal simbolismo legato al cielo e al rapporto tra vita e morte), scene di salasso rituale, nani (associati sia con il cielo che con gli Inferi), conchiglie (simbolo di nascita e di morte), e lunghe colonne di geroglifici, per lo più attinenti al calendario. George Stuart (1981, pp. 220-35) fa notare che i Maya del periodo classico consideravano i numeri e i giorni del loro calendario come una processione di figure divine che marciavano lungo un percorso eterno e infinito. I Maya credevano che le caverne, come le radici dell'albero sacro di *ceiba* che tiene uniti il cielo e la terra, raggiungessero le profondità dell'oltretomba. Le caverne costituivano l'ingresso di questo mondo, chiamato Xibalba, nel quale abitavano le divinità degli Inferi. Stuart avanza l'ipotesi che la grande caverna di Naj Tunich fosse la rappresentazione tangibile di Xibalba, il luogo della morte.

BIBLIOGRAFIA

E.W. Andrews, *Balankanché, Throne of the Tiger Priest*, New Orleans 1970.

R.M.A. Bedaux, *Rediscovering the Tellem of Mali*, in «Archaeology», 35 (1982), pp. 28-34.

E. Carpenter, *Silent Music and Invisible Art*, in «Natural History», 87 (1978), pp. 90-99.

Margaret W. Conkey, *A Century of Palaeolithic Cave Art*, in «Archaeology», 34 (1981), pp. 20-28.

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967).

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954).

C. Grant, *Rock Art of the American Indian*, New York 1967 (trad. it. *L'arte rupestre degli Indiani nordamericani*, Milano 1983).

Doris Heyden, *An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacán, Mexico*, in «American Antiquity», 40 (1975), pp. 131-47.

Doris Heyden, *Los ritos de paso en las cuevas*, in «Boletín Instituto Nacional de Antropología e Historia» (México), 2 (1976), pp. 17-26.

R. Huyghe (cur.), *Prehistoric Art. Art Forms and Society*, e *Primitive Art. Art Forms and Society*, in *Art and Mankind*, I-IV, London 1962-1965, I, pp. 16-25 e 72-77; trad. ingl. di *L'art et l'homme*, I-III, Paris 1957-1961.

Dorothea C. Leighton e J. Aldair, *People of the Middle Place. A Study of the Zuni Indians*, New Haven 1966.

A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris 1965.

A. Massola, *Bunjil's Cave. Myths, Legends and Superstitions of the Aborigines of South-East Australia*, Melbourne 1968.

G.E. Stuart, *Maya Art Treasures Discovered in a Cave*, in «National Geographic», 160 (1981), pp. 220-35.

Maria Teresa Uriarte, *Pintura Rupestre en Baja California*, México 1981.

H. Yoon, *Geomantic Relationships between Culture and Nature in Korea*, Taipei 1976.

DORIS HEYDEN

CENERE. È l'irriducibile residuo secco del fuoco. Essa può essere il risultato di olocausti, come la cremazione di un corpo umano, l'arsione sacrificale di un animale o la combustione rituale di una pianta. Le ceneri hanno significato religioso in quanto sostanza restante dopo che la divina energia vitale del fuoco sacro si è allontanata da un essere vivente o ha agito per purgare, purificare, distruggere, volatilizzare, punire, consumare, sublimare o estrarre l'essenza di qualcosa di creato. Le ceneri rivelano e rappresentano in modo vario il residuo o l'effetto del fuoco sacro nelle sue molteplici funzioni creative o distruttive. Come ierofanie del potere e come simboli sacri, le ceneri sono connesse con riti di penitenza, lutto, sacrificio, fertilità, purificazione, guarigione e divinazione.

In certi miti che trattano delle origini, le ceneri sono il materiale di cui sono fatte le cose. Per esempio, i San rappresentano la Via Lattea come fatta di cenere, allo stesso modo dei Macoví, per i quali la Via Lattea è fatta delle ceneri dell'albero celeste. In un mito azteco lo stesso genere umano è fatto di cenere. Allo stesso modo, ai partecipanti al rito con funzioni penitenziali del Mercoledì delle ceneri della Chiesa cattolica, si ricorda che essi non sono sostanzialmente altro che cenere: «Memento homo, quia cinis es; in cinerem reverteris».

La cenere, insieme ad ogni altro residuo lasciato dopo che il fuoco sacro ha estratto l'essenza vivente di una offerta, è manifestazione di una sacra rinuncia. In certe discipline spirituali l'atto di spargersi cenere sul corpo rappresenta il ripudio o la totale estinzione delle pulsioni e delle passioni vitali a favore dello sviluppo dell'illuminazione spirituale. Per esempio nella mitologia induista, il dio Śiva, il modello divino degli yogin, incenerisce tutti gli altri dei con un bagliore proveniente dal suo terzo occhio, che possiede la capacità visiva in grado di penetrare nella essenziale nullità di tutte le forme. Śiva poi si strofina sul corpo la cenere degli dei. Gli yogin si strofinano la cenere del fuoco sacro sul corpo come simbolo dell'aver sublimato la forza ardente della procreazione e della concupiscenza (*Kāma*). La bianchezza e la brillantezza della cenere sono poste in relazione con quelle dello sperma degli yogin.

La cenere, in connessione con la forza purificante della divina energia del fuoco, ha il potere di purificare. Per esempio nel rituale ebraico della Giovenca Rossa le ceneri del corpo dell'animale sacrificato sono mescolate con acqua e spruzzate su una persona che è ritualmente impura per il contatto con un cadavere. La purificazione rituale è compiuta anche dai brahmani in India, strofinando il corpo con cenere o immergendolo nella cenere prima di eseguire riti religiosi.

Coprire di cenere i vestiti o il corpo di qualcuno fa parte di vari rituali di lutto, umiliazione ed espiazione. Portare addosso della cenere, esterna o manifesta stati spirituali di perdita, dolore, vuoto o indegnità al cospetto del potere divino. Per esempio nella tribù degli Arunta la vedova del defunto si copre durante i riti funebri con le ceneri del marito. Nella Bibbia Giobbe si umilia di fronte a Jahvè, dicendo: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere» (Gb 42,5s.).

Il tipo o la tendenza delle divine forze vitali del fuoco è interpretato per mezzo del tipo di cenere che si forma durante i riti divinatori. Gli Indios Maya dello Yucatán, per esempio, usano questo genere di oracolo per determinare la divinità particolare responsabile

della vita di un bambino. Forse la concezione che sta dietro a questa pratica è simile a quella di vari popoli indiani dell'America settentrionale, che valutano i tipi di vita dal palmo della mano e dalle punte delle dita di una persona, considerate come tracce dell'energia divina, di solito manifesta in forma di vento o di brezza.

Infine, la cenere in quanto residuo della vita rivela la stessa forza vitale divina del fuoco ed è usata in riti della fertilità per stimolare l'energia vitale delle messi e delle greggi. Così in molti riti europei, come quelli celebrati a Pasqua e nel giorno di San Giovanni, viene arsa una figura umana di paglia rappresentante lo spirito della vegetazione, e la cenere è sparsa sui campi per stimolare la crescita delle messi. Allo stesso modo, nell'antica Roma, le ceneri provenienti da roghi sacri di sacrifici di animali erano date in pasto alle greggi con lo scopo di stimolare la loro fertilità e la loro produzione di latte.

BIBLIOGRAFIA

Si può trovare un'analisi ulteriore in W.B. Kristensen, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, Den Haag 1960.

RICHARD W. THURN

CERCHIO. Il timore dei cieli e la gratitudine verso i suoi cicli, che regolano e sostengono la vita, danno al cerchio uno speciale *status* simbolico. I dischi solare e lunare, in molte culture considerati divinità, sono le raffigurazioni naturali più ovvie ispiranti il simbolismo del cerchio. La rotazione delle stelle circumpolari attorno al punto centrale del polo – che per molte popolazioni definisce il centro del cielo e il trono della divinità – è l'immagine a cui si è ispirata la ruota, la personificazione del moto circolare.

Fin dai tempi antichi, nonostante le scarse conoscenze astronomiche, questi circoli tracciati nel cielo suscitarono subito una sensibilità verso il sacro, né si poteva prevedere che nel futuro la scienza avrebbe scoperto che il sole, la luna, e i pianeti si muovono veramente in orbite circolari.

A partire dal III millennio a.C., il tornio del vasaio rappresentò uno strumento di creazione, e il carro con le ruote, inventato quasi contemporaneamente alla scrittura, (circa 4000 a.C.), diventò un temibile mezzo di conquista. Si andò formando, con il linguaggio dei nostri più antichi testi sacri, un simbolismo complesso, che associava il tempo, i cieli, il potere, l'ordine, la visione interiore e il timore con il cerchio e la ruota. Persino oggi questa sintesi antica tra sacro e profano resiste strenuamente ad un'analisi di tipo logico.

Antica cultura egizia. La natura pittografica dei geroglifici egizi ci permette di osservare come l'immaginazione mutò il disco solare in un simbolo comunicativo denso di significati. Nel contesto di una terra prevalentemente desertica, il cerchio perfetto del sole ardente, che alterna il giorno con la notte e garantisce il raccolto da cui dipendeva la comunità agricola dislocata lungo il Nilo, era l'oggetto naturale più importante presente nella coscienza egizia.

Alla fine del III millennio a.C., il politeismo egizio mostrò chiaramente la tendenza a considerare lo spirito divino permeante l'universo «in un modo più astratto» (Clark, 1959, p. 74). In un testo su un sarcofago del periodo herakleopolitano, la divinità elevata – «spirito delle Acque Primordiali» che si muove attraverso i cieli nella sua nave solare – descrive se stessa come colei «che venne all'esistenza nella forma di un cerchio» (*Ibidem*).

Il geroglifico che rappresenta il sole, come riprodotto nella figura 1, è un cerchio (1). I numerosi concetti che traggono origine dal concetto del disco solare possono essere studiati direttamente negli altri geroglifici contenenti dei cerchi. Tali combinazioni forniscono i significati supplementari di «giorno», «ora», «ieri», «periodo», e designano generalmente il tempo, includendo l'eternità. Il circolo solare diventò il corpo dell'ureo, l'aspide sacro (2); l'aspide, posto sopra il disegno di un uomo seduto, è stato a lungo il simbolo del dio sole, Ra (3). Il cerchio abbinato a tre raggi pendenti (4) significa «luce solare», «splendore», e «l'atto del sorgere». Una forma combinata (5) è l'abbreviazione per «giorno» e per ciò che appartiene al giorno. Un cerchio che rappresenta la pupilla rotonda fa parte dell'ideogramma egizio che significa «occhio» (6), che per estensione acquista i significati supplementari che riguardano le azioni dell'occhio: «vedere», «guardare», «piangere», «essere cieco», «essere sveglio»; pone, cioè, in relazione la luce, la vista e la conoscenza.

Il cerchio che circonda una stella a cinque punte (7) identifica l'inferno, la terra dei morti (originariamente la regione circumpolare) governata da Osiride. Con una croce (8) il cerchio significa «villaggio o città». Con una serie di linee parallele (9) il cerchio probabilmente designava la placenta umana. Riempito di semi di grano (10) il cerchio designa l'«aia», mentre lo stesso simbolo, trasportato nella scrittura fonetica, allarga il proprio significato a «periodo» e «occasione». Come un cartiglio che circonda un'iscrizione (11), esso si riferisce alla regione circondata dal sole (cioè il regno

del re). Posto all'interno delle corna di un bue (12), il cerchio identifica il Capodanno.

Le varianti comprendenti il disco solare ricorrono in molti altri contesti, i cui significati si allontanano da quelli esaminati finora. L'uso egizio evidenzia chiaramente la profonda complessità delle implicazioni intellettuali riguardanti le attività stagionali sia del *tempo* che del *luogo*, sia della *luce* che della *visione interiore*, che il cerchio possedeva già fin dai tempi antichi.

Le antiche culture romana, greca, indiana ed ebraica. La radice latina di *circulus* (forma diminutiva di *circus*, significante una «figura circolare» o un «anello», ma anche un «circuito», il più famoso dei quali era il Circo Massimo), è anche il termine che indica l'orbita di un pianeta.

La radice greca *kirkos* (relativa a *krikos*, che significa «anello» o «cerchio») è il nome di un falco o falcone che vola o volteggia in cerchio. Ulteriori relazioni per mezzo del termine *kyklos* estendono il significato a tutto ciò che è rotondo, un luogo di assemblea, la volta del cielo, le mura che circondano una città, lo scudo, le pupille degli occhi, un tamburo, i Ciclopi («occhio rotondo»), le Cicladi (le isole che circondano la sacra isola di Delo), ecc.

La parola sanscrita *maṇḍala* possiede numerosi significati: «circolare, rotondo; cerchio, globo, sfera, anello; l'orbita del sole, l'alone che circonda il sole o la luna; moltitudine, gruppo, banda, raccolta». [Vedi *MAṆḌALA*, nel volume sull'Induismo]. I 1.028 inni del *Ṛgveda* associano il sole ad Indra; in una classificazione essi vengono ordinati in dieci Maṇḍala. *Cakra*, che significa «ruota» (dalla radice vedica *car*), è la ruota del carro solare, la ruota del vasaio, un'affilata arma circolare o a disco, il cerchio dello zodiaco. Nei Tantra, il termine si riferisce ad un cerchio o diagramma mistico. Il carro fu il mezzo della conquista indoeuropea dell'India nel III e II millennio a.C., e il carro solare è una delle immagini più forti del *Ṛgveda*. Nel grande inno della creazione (1164), la ruota «formata da dodici raggi [i mesi]... settecento e venti figli uniti a coppie» (cioè i giorni e le notti in un anno). Questo significato si accorda con l'antico schema dell'anno babilonese di 360 giorni. Il senso oppressivo dei cicli temporali che si ripetono inesorabilmente, caratterizzante le religioni originarie dell'India, deve molto ad una concezione semplice dei cieli, ma l'esplicito contenuto numerico degli *yuga* (le «età del mondo»), epoche di durata fantastica, è radicato nella primitiva teoria dei numeri, non nell'astronomia. I più importanti tra questi cicli numerici sono il *kaliyuga* di 432.000 «anni», il *mahayuga* di 4.320.000, i *kalpa* e i periodi Brahmā di 4.320.000.000 e 8.640.000.000, e la «durata dell'universo», o «vita di Brahmā», di 155.520.000.000.000, tutti multipli di 360 (McClain, 1976). L'astronomia si sviluppò solo a partire da un'epoca successiva, basandosi su un fondamento greco (Neugebauer, 1983). Il familiare mito cosmogonico del «ribollire del mare di latte» (gli dei e i demoni afferrano le estremità opposte del serpente cosmico, avvolto attorno alla sacra montagna a forma di tamburo, Meru, per attorcigliarlo come un legnetto per accendere il fuoco), venne ispirato probabilmente dall'antico impegno *a priori* alla reciprocità e da un incantesimo vedico con bastoncini per il fuoco rotanti, con i riferimenti generativi che la frizione contiene in sé.

La lingua ebraica della Bibbia utilizza un vocabolario specializzato per quel che riguarda il cerchio. Il verbo e sostantivo *ḥug*, che si riferisce alla volta o cerchio del cielo e della terra, significa anche «descrivere o inscrivere un cerchio» (Gb 22,14; 26,10; Prv 8,27); *savav* significa «completare un circuito» (1 Sam 7,16); *naqaf*, «girare in cerchio» (Is 29,1). La parola *tequfah* si riferisce in modo specifico alle orbite astronomiche (Sal 19,6); *shanah* (il termine egizio anche per «globo»), all'anno ricorrente (ripetizione calendariale, o ritorno). *Galgal*, il termine usato per «ruota», può essere relativo al Gilgal («cerchio di pietre», Gs 4,1-9). Le quattro ruote della visione di Ezechiele, ognuna avente una struttura di «ruota in mezzo a un'altra ruota», sono ovviamente ispirate al carro; e vi sono inoltre numerosi riferimenti alla macina, come applicazione del movimento rotatorio. Né le Scritture ebraiche né il Nuovo Testamento mostrano un grande interesse verso il modo in cui i cieli si muovono; entrambi indicano una chiara preferenza per le misure rettilinee, ad ispirazione numerica, non geometrica. Il cerchio biblico più significativo è il «bacino di metallo fuso» nel Tem-

1.	sole	7.	inferno, terra dei morti
2.	ureo	8.	villaggio, città
3.	Ra, dio sole	9.	placenta umana
4.	luce solare	10.	aia
5.	giorno	11.	regno del re
6.	occhio	12.	Capodanno

FIGURA 1. *Simbolismo del cerchio nei geroglifici egizi* (da A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3ª ed. London 1957).

pio di Salomone; fatto di ottone, misura trenta cubiti di circonferenza e dieci di diametro e contiene l'acqua lustrale per le abluzioni dei sacerdoti. La presa di Gerico dopo sette giri attorno alla città suggerisce l'influenza di alcuni rituali antichi, ora dimenticati, ma presenti ancora nella pratica musulmana di girare attorno alla Ka'bah, anche se sia l'Ebraismo che l'Islamismo negano tali influenze. Il Nuovo Testamento contraddice nettamente l'antica concezione ciclica del tempo: per l'escatologia cristiana il tempo è lineare, ed ha un termine.

Le antiche culture mesopotamica e cinese. La «terribile luminosità» era l'aspetto primario della divinità in Mesopotamia, e la luminosità veniva condivisa da tutte le cose divine (Oppenheim, 1964). In Assiria e in Iran, il disco solare alato divenne il simbolo della divinità suprema, Ahura Mazda. Dal 500 al 400 a.C. esso comparve anche sui sigilli fenici a cilindro.

Fin dal periodo sumero (III millennio a.C.) era stata identificata un'ampia zona di dodici costellazioni lungo l'ellittica, l'orbita cioè seguita dal sole, dalla luna e dai pianeti, in un angolo di circa ventiquattro gradi dall'equatore. Al centro (posto approssimativamente nel terzo centrale della fascia) c'era la via di Anu, il dio supremo; le vie di Enlil e Ea, le divinità associate ad Anu, erano poste ai lati. L'idea di un ciclo di dodici costellazioni, ognuna lunga trenta unità – il precursore del nostro zodiaco – aggiunse alla figura del cerchio una caratteristica più perspicace rispetto al disco solare o al moto di rivoluzione attorno al polo. Le tavolette circolari astronomiche ritrovate si possono datare a partire dal 700 a.C., ma i contenuti delle tabulazioni più antiche (circa 1000 a.C.) fanno riferimento a prototipi circolari ancora più antichi. Non sappiamo quali concetti fisici accompagnassero queste nozioni (Neugebauer, 1983).

Lo zodiaco (cerchio di animali) nella sua forma attuale ampiamente diffusa è un'insieme di idee sumeriche, babilonesi, greche ed egizie; la sua possibile relazione con gli zodiaci dell'Estremo Oriente non è chiara (Gleadow, 1968). Il pensiero astronomico greco trasformò un cielo di pure «apparenze» cicliche in un cielo che fisicamente si muove in cerchi. Concepite originariamente come indicatori per i mesi, le costellazioni zodiacali acquistarono una nuova importanza con lo sviluppo dell'astrologia oraria babilonese e della teoria planetaria omocentrica greca, entrambe risalenti al 600 a.C. circa. L'*Almagesto* di Tolomeo, verso il 150 d.C., l'apice del pensiero speculativo «cinematico» greco, è una autentica sinfonia di «epicicli» immaginati, tutti posti all'interno del grande ciclo di una «precessione» lenta (26.000-36.000 anni), scoperta da Ipparco solo nel II secolo a.C. Non si sa con certezza se le allusioni del Corano ai «sette cieli, uno sopra l'altro» (67,3; 17,44; 71,15), ai «sette firmamenti» (2,29; 65,12) e ai «sette periodi» o «orbite» (23,17) si riferiscono alla teoria planetaria tolemaica (II secolo d.C.), forse tramite l'astrologia. In generale, la prima versione aristotelica (IV secolo a.C.) delle orbite planetarie dominò il pensiero dei filosofi e teologi fino al Medioevo (Neugebauer, 1983). Nell'immaginazione popolare, comunque, l'astrologia, più che l'astronomia matematica, costituisce il monumento perenne all'antica concezione ciclica del tempo.

In Cina, a partire dall'inizio del II millennio a.C., come più anticamente in Egitto, l'attenzione era focalizzata sulla rotazione notturna delle stelle circumpolari. Sedendosi di fronte al mezzogiorno, l'imperatore rappresentava il Cielo, e i suoi sudditi erano in rapporto con lui come le stelle con il polo celeste. «Il cielo è rotondo, la terra quadrata»; questa affermazione presente in numerosi documenti a partire dal II secolo a.C., probabilmente deve il suo significato a questa rotazione celeste notturna, unita alla divisione dell'orizzonte in quattro parti tramite il polo e il sole. L'Altare del Cielo a Pechino, di marmo bianco, costruito nel XV secolo d.C., alto 27 piedi, è formato da tre terrazze circolari aventi i diametri rispettivamente di 210, 150 e 90 piedi. Un Tempio del Cielo circolare, alto 99 piedi, costruito nello stesso periodo, posa su una simile base tripla a forma circolare.

Culture neolitiche. Non sappiamo perché le culture neolitiche dell'Europa occidentale, fin dal 5000 a.C., investirono un'energia enorme nel costruire monumenti sepolcrali megalitici, alcuni dei quali circolari e documentati da centinaia di esempi. La pratica sembra essersi diffusa verso oriente a partire dalla costa atlantica. Il grande tumulo sepolcrale irlandese presso Newgrange (circa 4300 a.C.) è un tumulo artificiale, alto 40 piedi e con un diametro di 260 piedi, formato da circa duecentomila tonnellate di pietre. Il più famoso di questi monumenti circolari – quello di Stonehenge in Inghilterra, la cui forma più antica precede le piramidi d'Egitto – venne costruito originariamente su un tumulo circolare artificiale di circa 100 metri di diametro e alto 2 metri. Delle ossa umane cremate furono ritrovate nella maggior parte delle 56 buche di Aubrey, che formano due cerchi concentrici all'interno di questa altura. Trasportare sul posto ognuna delle grandi pietre di Sarsen, alcune delle quali pesanti più di cinquanta tonnellate, e innalzarle in un cerchio interno pare abbia richiesto gli sforzi di mille e cento uomini per circa sette settimane. Visto dal centro, durante il solstizio estivo, il sole sorge su una enorme pietra collocata

proprio fuori dal cerchio, risalente alla fase più antica della costruzione. Le origini di Stonehenge sono da ricercarsi, quindi, nel culto solare, ma le elaborate costruzioni circolari che hanno richiesto un così enorme lavoro non sono facilmente spiegabili. Per costruire un fossato e un'altura circolare simili, presso Durrington Walls, probabilmente furono impiegate circa novecentomila ore lavorative. Un enorme cono di terra a Silbury, alto 40 metri e risalente al 2500 a.C., richiese all'incirca diciotto milioni di ore lavorative (Renfrew, 1973).

L'interpretazione di questi monumenti di archeoastronomia è fortemente controversa; il loro enorme costo, però, ci fa comprendere la dimensione della dedizione dei costruttori verso la forma del cerchio. Alcuni degli allineamenti testimoniano la capacità dei costruttori nel fare angoli retti e ellissi perfette, implicando così la padronanza della geometria elementare e forse l'abilità nel calcolare i tripli pitagorici (van der Waerden, 1980).

Legami tra la cultura antica e quella moderna. I progetti a pianta circolare impiegati nelle abitazioni «alveare» dell'antico Egitto e oggigiorno in altre parti del mondo sono antichi quanto quelli di Gerico, risalenti all'VIII millennio a.C. Platone ideò un progetto circolare per la mitica città di Atlantide (nel *Crizia*) e per una città ideale a Creta (nelle *Leggi*). L'antica città di Ecbatana nella Media fu costruita per Deioces verso il 700 a.C. circa in sette cerchi concentrici. I villaggi circolari degli Indios Chavante del Brasile hanno probabilmente un'origine rituale (Seidenberg, 1981). Le strade radiali di Parigi e Washington – città capitali e, come tali, centri spirituali – formano una ruota. I grandi rosoni circolari delle cattedrali occidentali costituiscono un centro di orgoglio e di interesse. Una pietra calendaria azteca di forma circolare, che misura più di 11 piedi di diametro e che fu intagliata nel XV secolo d.C., è un progetto fatto da una cultura che non conosceva la ruota. Ma la forma circolare contiene più di una implicazione simbolica; essa rappresenta anche un incontro umano diretto. Come avviene nell'anfiteatro su scala più piccola, allo stesso modo la città circolare fornisce una esperienza psicologica inusuale dello spazio. La partecipazione ad una danza in cerchio – associata in tutto il mondo all'avvicendarsi delle stagioni – è un'esperienza psichica speciale. La visione e la locomozione evidentemente contribuiscono a rendere il movimento lineare più conveniente per l'uomo; in questo modo le sensazioni sperimentate nel movimento circolare sono più intense a causa della sua rarità. Gli accampamenti circolari degli eserciti assiri e i circoli difensivi dei convogli dei carri americani, rappresentano gli esempi secolari della forza particolare che possiede il cerchio nel diminuire il perimetro di una data area e nell'elevare al massimo grado la parità delle distanze dal centro. Il punto di interesse qui è l'associazione tra la forma del cerchio e la strategia difensiva e quindi il potere, uno degli aspetti primari della divinità.

All'interno del cerchio dell'orizzonte umano, in qualunque luogo egli sia, il sole e la stella polare sono, ora come nel passato, i punti necessari per l'orientamento, che è vitale per la sopravvivenza. I «quattro angoli della terra» rappresentano una concezione antica e quasi universale; le simmetrie infinite del cerchio dell'orizzonte, d'altra parte, causano disorientamento. Così, fin dagli inizi, nell'architettura del tempio, il quadrato e il cerchio sono stati intimamente uniti in un'associazione «duplice» (Seidenberg, 1981). Il porre una cupola rotonda che rappresenta il cielo su una base quadrata rappresentante la terra costituisce un interessante problema tecnologico (diversamente, i Dogon dell'Africa concepiscono il cielo quadrato e la terra rotonda). Il Pantheon romano a forma circolare, completato nel 125 d.C., con un diametro di 43,3 metri e illuminato solo attraverso un'apertura circolare all'apice della cupola, nel XVI secolo ispirò Michelangelo per il progetto della cupola della basilica di San Pietro, che poggia su quattro massicci pilastri. L'arte dei templi induisti, buddhisti e musulmani, così ricca e abbondante, illustra in modo celebrativo e virtuosistico le soluzioni al problema tridimensionale dell'unione tra cerchio e quadrato.

Con la lenta ascesa della scienza dell'astronomia e con lo sviluppo di altre arti e scienze, le implicazioni che riguardano il cerchio e la ruota si sono moltiplicate. I noti grafici a forma di torta utilizzati dalla statistica moderna spiegano non solo relazioni cicliche, bensì anche divisioni proporzionali riguardanti qualsiasi campo. La turbina idraulica, la macina, l'orologio e il motore alternativo (che unisce il movimento circolare e quello lineare) hanno trasformato la vita immettendovi nuove nozioni di forza e, in questo modo, nuovi concetti riguardanti la divinità. In un interessante capitolo intitolato «La vergine e la dinamo», Henry Adams, scrivendo della Grande Esposizione di Parigi del 1900, paragonava le dinamo di quaranta piedi esposte nella mostra – per lui simboli dell'infinito, di «energia ultima» – alla potenza della Vergine, che fino ad allora era stata «la più grande forza del mondo occidentale », e sotto la cui ispirazione era sorta l'alta magnificenza delle cattedrali gotiche. In tutti questi esempi di circolarità, si fondono assieme sfumature di sacro e profano.

BIBLIOGRAFIA

Il saggio di A. Seidenberg, *The Ritual Origin of the Circle and Square*, in «Archive for History of the Exact Sciences», 25 (1981), pp. 1-327, contiene numerose informazioni. Più specializzato è il saggio di K. Vatsyayan, *The Square and the Circle of the Indian Arts*, New Delhi 1983. Per informazioni specifiche riguardanti il ruolo del cerchio nella teoria planetaria e l'estremo conservatorismo della religione, così arretrata rispetto ai progressi nell'astronomia scientifica, cfr. O. Neugebauer, *Astronomy and History. Selected Essays*, New York 1983. Grande storico della scienza, Neugebauer presenta prospettive originali in una maniera concisa, frenando l'entusiasmo verso le antiche scienze segrete e chiarendo i limiti della nostra conoscenza attuale. B.L. van der Waerden, *On Pre-Babylonian Mathematics*, in «Archive for History of the Exact Sciences», 23 (1980), pp. 1-46, teorizza una profonda conoscenza matematica da parte dei costruttori dei grandi megaliti e la possibile diffusione di un corpo comune di concetti tramite le lingue indoeuropee in un periodo storico molto antico. La storia neolitica viene riassunta attentamente da C. Renfrew, *Before Civilization*, New York 1973. A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1977, 2ª ed. riv. e ampl. (trad. it. *L'antica Mesopotamia. Ritratto di una civiltà*, Roma 1980), e R.T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1959, costituiscono una preziosa introduzione al tema. R. Gleadow, *The Origin of the Zodiac*, New York 1968, vuole essere «un racconto realistico della nascita e della crescita dell'astrologia». J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, London 1911-1915, 3ª ed. riv. e ampl. (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma 1922), è ancora una fonte preziosa per ciò che riguarda il simbolismo primitivo del cerchio nei riti popolari di molte culture. E.G. McClain, *The Myth of Invariance*, New York 1976, sviluppa l'ispirazione specificamente «armonica» della numerologia antica associata ai cicli del tempo. H. Adam, *The Education of Henry Adams*, Boston 1918, rimane un grande classico americano.

ERNEST G. MCCLAIN

CHIAVE. Molto tempo prima che serrature e chiavi divenissero di uso comune, le porte venivano chiuse da sbarre e chiavistelli, come testimoniano alcuni dei miti più antichi, Nella mitologia babilonese, per esempio, Marduk chiude i cieli con le porte e le assicura per mezzo di chiavistelli. Nel mondo antico, molte divinità posteriori rappresentano sia i guardiani delle porte chiuse sia i depositari delle chiavi.

Generalmente, il possesso delle chiavi simboleggiava il potere sopra i luoghi custoditi dalle serrature che le chiavi potevano aprire o chiudere. I luoghi in questione erano spesso gli Inferi o le regioni dell'aldilà, per esempio, il regno dell'Ade, l'Abisso dell'*Apocalisse*, e i «mondi oscuri» mandei che avevano serrature e chiavi diverse da tutte le altre. Colui che possedeva le chiavi aveva l'incarico non solo di custodire il passaggio da questo mondo all'altro, nel momento in cui gli esseri umani lo varcavano, bensì anche di trattenere i morti nel luogo a cui essi appartenevano. Un canto funerario babilonese riporta la supplica al guardiano della porta degli Inferi, affinché vigili sui morti, per timore che essi ritornino.

Il regno che è chiuso a chiave può essere anche questa terra, i mari o persino il cosmo stesso. Nella mitologia greca, Cibele detiene le chiavi della terra, chiudendola in inverno e aprendola di nuovo in primavera. In modo simile, Giano apre la porta del cielo e libera l'alba. Nel mito mesopotamico, Ninib custodisce la serratura del cielo e della terra e apre gli abissi, mentre Ea schiude le fontane. L'egizio Serapide possiede le chiavi della terra e del mare. Nel folclore bretone i menhir rappresentano le chiavi del mare e le chiavi dell'inferno: se le serrature si aprissero, il mare irromperebbe all'improvviso.

Nel mondo antico molte divinità possedevano come attributo la chiave; come segno distintivo anche le loro sacerdotesse avevano le chiavi, per simboleggiare il possesso degli stessi poteri divini e il loro ruolo di guardiane dei santuari divini. Le immagini delle sacerdotesse le raffiguravano spesso con grandi chiavi rettangolari sulle spalle. Una chiave dipinta su una pietra tombale indicava il luogo di sepoltura di una sacerdotessa.

Esiste una relazione morfologica tra la chiave e il simbolo *nem ankh* egizio, perché la croce degli dei egizi, per la forma della sua parte superiore, era tenuta come una chiave, specialmente nelle cerimonie per i defunti. In questo modo la croce, nel ruolo di chiave, apriva le porte della morte sull'immortalità. [Vedi *CROCE*].

Le chiavi simboleggiano anche il compito che deve essere adempiuto e i mezzi per ottenerlo. Nelle Scritture ebraiche l'accesso al potere sovrano si compiva attraverso il simbolo della chiave: «gli porrò sulle spalle la chiave della casa di Davide» (Is 22,22). Per la sovranità ebraica antica ed anche per alcune non ebraiche, la trasmissione delle chiavi era il simbolo naturale per esprimere il passaggio dell'incarico monarchico e del potere per realizzarlo.

La chiave simboleggia l'iniziazione ai misteri del culto. Nei riti di Mithra, il personaggio dalla testa di leone che è centrale nella cerimonia tiene due chiavi nelle mani. È possibile che esse abbiano la stessa funzione delle due «chiavi del regno» possedute da san Pietro secondo la tradizione cristiana: una chiave rappresenta la scomunica, per mezzo della quale la porta viene chiusa davanti all'anima indegna, l'altra chiave rappresenta invece l'assoluzione, che spalanca davanti all'iniziato la porta della salvezza.

BIBLIOGRAFIA

J.A. MacCulloch, *Locks and Keys*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, Edinburgh 1915. Contiene materiale sullo sviluppo di serrature, chiavistelli e chiavi come congegni meccanici e come simboli. Fr. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, New York 1910 (2ª ed.), e R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, trattano ampiamente i riti di iniziazione del Mitraismo e analizzano il tema delle chiavi del dio dalla testa di leone.

ELAINE MAGALIS

CIELO (Miti e simboli). [Vedi anche *CIELO (Ierofanie celesti)*, vol. 1]. Prima di prendere in considerazione il simbolismo del cielo nella grande varietà di forme in cui si presenta, sembra qui opportuno richiamare una semplice verità circa gli esseri umani e cioè che noi non possiamo vivere senza dare un significato alla nostra vita, ciò che facciamo valendoci ampiamente dei simboli. Infatti è sostenuto da molti che il pensiero e il comportamento simbolico sono le caratteristiche più specifiche che noi possediamo in quanto esseri umani. Anche l'esperienza religiosa, poiché ha luogo all'interno della struttura spazio-temporale, sebbene di tanto in tanto sembri trascendere le limitazioni ordinarie, non può essere espressa se non per mezzo di analogie con ciò che ci è già familiare. Così il simbolismo religioso formula spesso un paradosso, in quanto esso rappresenta il tentativo, da parte di uomini e donne, di esprimere ciò che non potrà mai essere completamente espresso servendosi di analogie con l'universo fisico che conosciamo, costituito dal cielo, dai corpi celesti, dalle piante, dagli animali e così via. E l'universalità del simbolismo celeste nella storia delle religioni sembra indicare come il cielo abbia espresso più pienamente di ogni altro simbolo almeno una parte dell'esperienza religiosa della vita.

La vita come la conosciamo oggi sembra tendere costantemente in direzioni diverse, senza un piano o un punto di orientamento. Tuttavia le popolazioni contemporanee che vivono nelle cosiddette società tradizionali, così come i nostri antenati religiosi, hanno conosciuto mondi molto diversi, in cui l'interconnessione delle cose è direttamente evidente o addirittura data per scontata. La differenza tra il nostro mondo frammentato e un mondo specificamente religioso nel suo significato deriva da una proprietà specifica dei simboli che oppone alle tendenze divergenti della vita la tendenza, loro propria, a unificare quanto più possibile, per mezzo di una infinita serie di analogie, molteplici livelli di realtà. Il pensiero simbolico, in altre parole, permette di percepire la vita come un tutto dotato di senso; fa inoltre dell'individuo stesso un simbolo, «aperto» così alle potenze che operano nel mondo e capace di superare la condizione esistenziale umana, frammentata e alienata, in un modo che sfugge alla maggior parte di noi.

Il presente articolo tenta di ricostruire qualcosa di quella visione unificata della vita della quale il simbolismo celeste è parte integrante. In primo luogo cercherò di chiarire che cosa i filosofi e gli storici delle religioni intendano per logica dei simboli o sistema di simboli e, in particolare, che senso abbia parlare di «struttura» del simbolismo celeste in sé. Poi cercherò di sostanziare tale struttura con esempi tratti dalle tradizioni religiose del mondo e raggruppati in due sezioni: miti e concezioni della divinità.

Il simbolismo celeste in quanto sistema. Nelle culture tradizionali e in quelle che non si esprimono attraverso la scrittura, il cielo è sempre stato allo stesso tempo un fenomeno naturale e una concezione religiosa. Se si dovessero rappresentare in uno schema tutte le idee che le persone religiose hanno comunemente associato al cielo, il risultato potrebbe avvicinarsi a un sistema bipolare che presenta le concezioni del cielo in quanto realtà fisica a un estremo, quelle puramente religiose all'altro estremo e un'area grigia tra i due. Tale sistema includerebbe, ad esempio, coppie di opposti, quali cielo-terra o paradiso-inferno e, se lo schema fosse tanto ampio da comprendere le religioni dell'Asia, includerebbe anche nozioni come vacuità o vuoto universale.

Le Scritture ebraiche e cristiane possono venire in aiuto per illustrare l'intera sfera semantica del cielo. Le popolazioni semitiche del Vicino Oriente antico suddividevano a livello concettuale l'universo in diversi strati il cui numero esatto varia a seconda dei luoghi e dei periodi storici. Il testo di *Esodo* 20,4 presenta la divisione dell'universo ebraico in tre parti: il cielo, la terra e l'abisso costituito dalle acque al di sotto della terra; oppure, secondo i *Salmi* 115,16, il cielo, la terra e lo *She'ol*. L'espressione «il cielo e la terra», nel *Genesi* 1,1, indica semplicemente l'universo visibile nel suo complesso. Di norma, la Bibbia immagina il cielo fisico come una vasta calotta emisferica, talvolta, come nei *Salmi* 104,2, tesa sopra la terra come una tenda. Nel *Genesi* 1,6, il cielo è anche il firmamento, nel senso di un sottile foglio di metallo battuto; nel *Libro di Giobbe* è un edificio sostenuto da colonne (26,1), un deposito per neve e grandine (38,22), per i venti (37,9) e per l'acqua (38,37). Nel *Genesi* 7,11 il cielo ha finestre dalle quali la pioggia cade sulla terra.

La riflessione cosmologica, tuttavia, non si esaurisce nelle speculazioni sul mondo in quanto entità fisica e sulla composizione delle sue parti, ma tenta anche di

dare una risposta alle eterne domande circa l'origine dell'universo, il significato del tempo e della storia, l'escatologia, il posto degli esseri umani nell'ordine cosmico e il destino dell'uomo. [Vedi *COSMOLOGIA*]. Nel *Genesi* 1,7 è proprio Dio che separa le acque al di sopra e al di sotto e che chiama Cielo il firmamento. Il *Genesi* 11,5 si riferisce ai cieli come casa di Dio, sebbene nel *Primo libro dei Re* 8,27 si dica che anche il cielo più alto non potrebbe contenerlo. Quando Elia è assunto in cielo dal mondo dei viventi, egli riceve una ricompensa esclusiva nell'Antico Testamento mentre nel Nuovo Testamento il cielo diviene luogo di dimora e ricompensa di ogni credente. La fine dei tempi consisterà nel crollo dei cieli (*Isaia* 34,4), ma poi «i nuovi cieli e la nuova terra» sorgeranno dalle mani di Dio (*Isaia* 65,17). In tutti e quattro i *Vangeli* i cieli si aprono in occasione del battesimo di Gesù, il quale viene assunto in cielo dopo essere risorto dalla morte. Secondo san Paolo, ogni credente, dopo la resurrezione, otterrà un corpo celeste glorioso, incorruttibile e luminoso come il cielo (*Prima lettera ai Corinzi* 15,35ss.), il che implica che ogni persona deve subire una trasformazione al fine di acquisire le qualità appropriate all'esistenza celeste alla quale tutta l'umanità è destinata.

Le relazioni etnografiche dei primi viaggiatori, le ricerche accurate e sistematiche condotte in questo secolo dagli antropologi e le testimonianze, come la *Bibbia*, prodotte dalle religioni documentate per iscritto offrono una serie di esemplificazioni di figure divine che condividono la sacralità da sempre attribuita al cielo, nonché i miti relativi al cielo e i riti legati al suo culto. Nell'insieme, i significati che tali esempi di pensiero e comportamento simbolico trasmettono potrebbero essere collocati in uno schema in base a quello stesso sistema bipolare al quale si è accennato più sopra. Il fatto che essi possano venire così ordinati suggerisce che il simbolismo celeste nel suo complesso abbia una certa struttura inerente e lo scopo principale del presente articolo è di spiegare tale struttura, almeno in modo sommario.

In questo caso «spiegare» comporta un metodo simile a quello impiegato in botanica o anatomia, discipline per le quali le strutture sono categorie di relazione. Se affrontando un argomento quale il simbolismo del cielo si dovessero semplicemente raccogliere un certo numero di miti ad esso relativi o elencare alcune delle innumerevoli divinità del cielo, senza tentare di comprendere le somiglianze e le differenze tra queste, con ogni probabilità si otterrebbe poco più di un catalogo di nudi fatti. Invece il cosiddetto metodo morfologico «spiega», rintracciando i modelli delle relazioni – in altre parole la struttura – che connettono un fenomeno isolato a un sistema più ampio di cui esso costituisce una parte significativa. E il simbolismo del cielo, come il simbolismo della terra, delle pietre, della vegetazione, dell'immersione nelle acque e così via, è uno dei molti «sistemi» distinti ma necessariamente sovrapposti che compaiono nella storia delle religioni.

Le pietre sacre, ad esempio, traggono tipicamente i loro significati magico-religiosi da una presunta connessione con il cielo, indipendentemente da ciò che la loro durezza, la loro forma o la loro permanenza possa di per sé significare agli occhi delle persone religiose. [Vedi *PIETRE*].

Il simbolismo delle pietre può pertanto dirci molto, per quanto in modo indiretto, sui significati che il cielo ha espresso nel corso del tempo e nell'ambito delle diverse culture. I meteoriti e i temporali presentano il caso più ovvio in questione: poiché piovono dal cielo posseggono un certo potere che può essere utilizzato e trasmesso formando, per così dire, sulla terra dei centri multipli di ciò che all'origine era la sacralità tipica del cielo. Uno dei meteoriti più famosi è la Ka'bah della Mecca. Un testo islamico del IX secolo, attribuito ad al-Kisā'bī di Kūfa, descrive la Ka'bah come il punto più alto della terra in quanto si trova immediatamente al di sotto della stella polare, la quale è il «centro» o la «porta» del cielo nonché l'apertura della volta celeste attraverso la quale la «pietra celeste» dev'essere caduta. La Ka'bah segna così un punto visibile dell'*axis mundi*, lungo il quale la comunicazione tra il mondo divino e quello umano ha luogo in modo particolarmente potente e significativo.

In moltissimi luoghi i meteoriti sono considerati emblemi della fertilità. I Buriati della Siberia sono convinti che talune pietre, provenienti dal cielo, aiutino a portare la pioggia e, in tempo di carestia, offrono a queste dei sacrifici. La maggior parte delle credenze relative alla fertilità delle «pietre della pioggia» nasce dalla loro origine meteorica o dal fatto che si intuisce una loro connessione con una forza o un essere che regola la pioggia: insieme al tuono che porta con sé la pioggia, esse piovono dal cielo, un luogo sommamente sacro e fecondo. Per analoghe ragioni alcune varietà di cristallo spiccano nella religione e nella magia australiane e la loro importanza è ben documentata in tutta l'Oceania e nelle due Americhe. Nella credenza degli Euahlayi, il dio del cielo Baiame lancia sulla terra frammenti di cristallo di rocca staccati dal suo trono celeste; si dice poi che il dio in persona conduca l'iniziazione dei giovani *medicine men* aspergendoli con la «potente acqua sacra», creduta quarzo liquefatto, che rende gli iniziati misticamente affini al cielo e, tra l'alto, capaci di volare. Gli sciamani del mar di Dayak di Sarawak, nel Borneo, possiedono delle «pietre della luce» che riflettono qualsiasi cosa accada all'anima del

paziente, mostrando così quando e come essa ha deviato.

Presso i Desána e altri Indios della Colombia, le forme e i contorni esagonali costituiscono il principio fondamentale dell'ordine. Tali forme sono osservate innanzitutto nella struttura dei cristalli di rocca, oggetti usuali del potere sciamanico, ma anche nei favi delle api, nei nidi di vespa, nell'utero, nei recinti rituali, nel guscio della tartaruga e in moltissimi altri luoghi. La forma esagonale indica la concentrazione e l'attività delle energie creative e trasformatrici della vita; pertanto tutti i luoghi e gli oggetti nei quali avvengono trasformazioni sono concepiti come esagoni o contenitori esagonali per i quali esiste un prototipo celeste: un certo numero di stelle incentrate sulla Epsilon Orionis descrivono un esagono celeste che, proiettato sulla terra, definisce i confini del mondo dei Desána. L'esagono celeste suggerisce, a sua volta, l'immagine di un enorme cristallo di rocca trasparente in equilibrio su una punta, i sei angoli del quale sono sei stelle, mentre sei cascate segnano gli angoli corrispondenti sulla terra. Lo stesso cervello umano si crede modellato secondo la volta celeste e la seria riflessione degli specialisti del sacro sulle implicazioni di tale connessione tra la vita umana e il cielo ha prodotto delle forme di «spiritualità» ricche e complesse. Gli sciamani, ad esempio, insistono sul valore morale dell'osservazione del cielo e parlano di un sentiero o via che uomini e donne devono seguire nel corso della vita.

Anche considerazioni sulle pietre sacre così brevi come quelle esposte sopra dovrebbero bastare a indicare alcuni tra i poteri e le qualità più importanti di cui gli esseri umani sono divenuti consapevoli attraverso il simbolismo delle pietre e del cielo: chiaroveggenza, saggezza, guida, forza morale, potere di divinazione, capacità di ascendere al cielo (o di cambiare il proprio *status* ontologico), creatività, fecondità e sacralità suprema – tutte qualità implicite nel simbolismo celeste o inerenti alla sua struttura ma, nondimeno, a noi accessibili tramite il simbolismo delle pietre ad essa correlato. Così, quando si parla di simbolismo del cielo o delle pietre, ci si riferisce a sistemi che possiedono una certa coerenza in sé ma che, in virtù della natura stessa dei simboli religiosi, cercano costantemente di espandersi verso espressioni più vaste e integrate: il simbolismo del cielo a includere quello delle pietre e viceversa. Esiste, in altre parole, una logica dei simboli e una tendenza del pensiero simbolico a fare dell'apparente molteplicità e diversità della vita un tutto integrato.

Il mito: il cielo in illo tempore. Detto in parole semplici, i miti sono racconti che hanno lo scopo di spiegare con larghezza quello che i simboli esprimono esclusivamente in forma condensata. Essi cercano di dare una risposta a interrogativi perenni: da dove veniamo, perché ci comportiamo in un certo modo, perché invecchiamo e infine moriamo. Come si è accennato sopra, le concezioni mitiche del cielo sono varie e differiscono nei dettagli. I Barasana della Colombia paragonano il cielo a una delle zucche semisferiche con l'interno smaltato di nero nelle quali conservano la polvere di coca. Altrove il cielo appare come una coppa rovesciata, un coperchio, una tenda o come la parte superiore di una sfera ovoidale, per esempio nel mito della creazione delle isole della Società, che narra come Ta'aroa (Tangaroa), l'antenato degli dei e il creatore di tutte le cose, che dimorava solo nella sua conchiglia da tutta l'eternità, ad un certo punto emerse da questa sfondandola. Le due metà della conchiglia di Ta'aroa formarono così il cielo e la terra mentre i frammenti più piccoli divennero le isole. Nell'antico Egitto il cielo era la dea Nut, rappresentata in forma umana o bovina, distesa sul suo consorte, la terra.

Il cielo quale volta apparente di altezza infinita in cui si muovono i corpi celesti e si verificano drammatici eventi metereologici ha sempre costituito un grande mistero per gli osservatori umani. Altezza ed estensione infinita suggeriscono naturalmente ciò che è trascendente, mentre la luce, il calore e l'umidità indicano la fonte di ogni fecondità e nutrimento. La semplice riflessione sulla misteriosa alterità del cielo ha costantemente spinto le persone religiose ad immaginare un mondo al di sopra della terra, una versione alterata, onirica, di quello in cui viviamo, con flora, fauna, caratteristiche topografiche e abitanti suoi propri. La Via Lattea, ad esempio, è spesso concepita nel mito come un grande fiume d'acqua, di latte o di sperma, che attraversa il cielo, oppure come il tronco di un immenso albero ramificato (come presso i Dinka del Sudan e i Tlingit del Canada occidentale); o ancora essa è la traccia delle impronte lasciate nella neve dall'eroe ancestrale (per gli Inuit [Eschimesi] e per i Tlingit) o è costituita da due enormi serpenti, il luminoso boa dell'arcobaleno, che rappresenta il principio maschile, e l'anaconda gigante, l'oscuro principio femminile (nel caso dei Desána). Per alcuni Cinesi della dinastia T'ang, la Via Lattea era una specie di acqua cristallizzata, una controparte dei grandi fiumi del Medio Impero, che scorreva in silenzio lungo la curvatura della cupola celeste, passando al di sotto dei due orizzonti e gettandosi infine nelle sorgenti nascoste dell'oceano.

La elaborata geografia funebre presente in molte religioni del mondo parla spesso di un altro mondo che si trova in cielo o in qualche regno spirituale in alto, al di sopra della terra, nel quale i defunti compiono il viaggio verso il luogo del riposo o del giudizio finale. Le anime dei morti devono percorrere erti sentieri di

montagna, arrampicarsi su un albero o ascendere al cielo per mezzo di una corda, di una pianta rampicante, di una ragnatela o dell'arcobaleno. I testi funebri egizi descrivono una scala offerta a Ra e dipinti raffiguranti scale e scalinate sono stati rinvenuti in numerose tombe egizie. È impossibile rintracciare le origini di tali concezioni geografiche, tuttavia molti attribuiscono la loro straordinaria ricchezza di particolari ai sogni e alle esperienze estatiche degli sciamani, i quali, com'è loro consueto, raccontavano nei dettagli i loro viaggi verso qualche luogo fantastico e gli incontri con varie figure divine avuti in quel luogo o lungo la via. Così i racconti dello sciamano avevano per così dire l'effetto di «umanizzare» la morte facendone l'oggetto di una storia ed essenzialmente una varietà di viaggio o rito di passaggio ad una modalità di esistenza diversa, spirituale.

I miti funebri che rappresentano l'ascesa al cielo o a un paradiso hanno come modello un altro antico *corpus* di miti che narrano di un'età primordiale in cui cielo e terra erano molto vicini e la comunicazione tra i due era data per scontata. Quest'epoca primordiale ha fine quando il cielo lascia bruscamente il suo posto, quando gli esseri soprannaturali si ritirano nel mondo celeste o quando gli eroi divini o gli antenati mitici vi fanno ritorno al termine della loro attività culturale (come creatori o fondatori). I Dieri dell'Australia, per esempio, ricordano un tempo in cui il cielo era come una cortina di nuvole così fitte da sembrare solide e quasi appoggiate sulle cime degli alberi. Le nuvole formavano una vasta pianura, abitata da strani mostri che scendevano spesso sulla terra. Un giorno i mostri caddero, forando la pianura di nuvole e, mano a mano che l'apertura si allargava, la volta celeste prendeva forma, fino a divenire il cielo che vediamo oggi; per questo il cielo si chiama Puriwilpanina, «la grande apertura». Altri popoli australiani ricordano l'attività di due eroi, i quali al principio catturarono un canguro, lo scuoiarono, ne fissarono la pelle al terreno con quattro picchetti e, sollevando la pelle nel centro, formarono la volta celeste.

Il tema del sollevamento del cielo, che al principio quasi tocca la terra, spicca in special modo nelle cosmogonie della Polinesia e della Micronesia. A Mangaia la gente dice che al principio il cielo poggiava sulle larghe foglie della pianta di *teve*, tese come mani aperte. Nelle isole di Onatoa e Nui, fu il serpente che teneva separati cielo e terra a sollevare il primo inarcandosi. Gli Ewe della Nigeria rievocano un tempo in cui il cielo era così vicino alla terra che quando i loro antenati accendevano il fuoco per cucinare, il fumo andava a finire negli occhi degli dei, i quali, proprio per questo motivo, si ritirarono. I Mantra, che abitano la penisola malese, concepiscono il cielo, nella sua forma attuale, come un recipiente sospeso al di sopra della terra tramite una corda. Nel lontano passato il cielo arrivava molto più in basso ed era così vicino alla terra che Blo, uno dei primi esseri umani, lo urtò mentre alzava il suo pestello per macinare il riso e quindi lo sollevò in alto con le mani. Secondo una versione più diffusa, è una donna che pestava il riso la responsabile diretta o indiretta della messa al bando del cielo. Gli Akwapim dell'Africa dicono che c'era un tempo in cui se uno voleva pescare, bastava che bucasse il cielo con un bastone per far piovere giù il pesce come fosse pioggia. Un giorno una donna che pestava il *fufu* in un mortaio, trovando nel cielo un ostacolo ai propri movimenti, gli ordinò di sollevarsi e il cielo obbedì.

L'origine della morte è di solito attribuita, nei miti, a un incidente o a un errore degli antenati; essa porta con sé un riassestamento strutturale del cosmo intero: l'albero, la liana o la scala che collega la terra al cielo si rompe oppure la montagna cosmica si appiattisce. Se, in seguito all'errore primordiale, gli dei si erano ritirati nel cielo più alto, ora soltanto pochi privilegiati o coloro che, come gli sciamani, hanno affinato le tecniche spirituali necessarie possono raggiungerli. Così tutti i viaggi per la terra dei morti hanno come prototipo la dipartita degli esseri soprannaturali o degli antenati mitici alla fine dei primordi, che segna l'inizio del tempo degli uomini.

I miti che narrano in che modo e per quale ragione il cielo e la terra si separarono assegnano valori diversi allo stato di unione o di vicinanza che precede la separazione. Secondo alcuni di essi, i primordi contenevano soltanto potenzialmente la vita come noi la conosciamo. In Giappone, una raccolta di miti dell'VIII secolo che porta il titolo di *Nihongi* rappresenta il cielo e la terra prima della separazione come un'unica massa caotica simile a un uovo, «i cui limiti non erano chiaramente definiti e che conteneva, al suo interno, germi». La parte di essa più pura e più leggera si espanse a formare il cielo, mentre l'elemento più pesante e grezzo si depositò formando la terra.

Alcuni miti descrivono i primordi come un paradiso prima della caduta da uno stato di grazia. I Khāsi, la maggior parte dei quali vive nello stato del Meghalaya, nell'India nordorientale, credono che nei tempi antichi, quando non esisteva il peccato né il crimine, il cielo si trovasse vicino alla terra e che gli esseri umani e gli dei si frequentassero liberamente. Secondo i Khāsi, in seguito il cielo si allontanò a causa delle azioni malvagie commesse dall'umanità, e lo stato paradisiaco ebbe fine.

Altri miti considerano la vicinanza di cielo e terra come una condizione distruttiva, sterile o pericolosa,

almeno per quanto concerne gli esseri umani. Secondo certi sottogruppi dei Tai che vivono nell'Asia sudorientale non peninsulare, al principio il cielo era appeso così in basso che le donne non potevano agitare liberamente i pestelli quando lavoravano il riso né far girare i fusi quando filavano; inoltre gli animali domestici (quasi sempre mucche e maiali) non riuscivano a muoversi perché la loro schiena strisciava contro il cielo.

Tutti gli esempi precedenti che narrano l'origine del cielo dal caos primordiale o la sua separazione dalla terra rivelano una certa inimicizia tra gli esseri umani e il cielo (o i suoi cittadini). Spesso la dipartita del cielo è accompagnata da ira e violenza: una donna prende un coltello e taglia il laccio che lega il cielo e la terra oppure colpisce quest'ultimo con il pestello o ancora i figli della coppia divina separano a forza i genitori per allontanare gli effetti distruttivi o inibitori dell'eccessiva vicinanza. Infatti questa impedisce i movimenti necessari alla vita quotidiana oppure l'oscurità rende il mondo inospitale per ogni forma di vita. I Maori della Nuova Zelanda ricordano che Rangi e Papa, il cielo e la terra, al principio erano uniti in un abbraccio cosmico e che furono separati a forza dai loro stessi figli, stanchi di vivere in continua oscurità e che, per di più, si trovavano incastrati nello stretto spazio tra i genitori mentre questi ultimi continuavano a riprodursi. Il mito, narrato da Esiodo, della castrazione di Urano da parte dei suoi figli (in combutta con la madre) è una variante di questo tema, mentre altre varianti della storia si trovano in Cina, in India, nell'America settentrionale, in Africa e nell'antico Egitto.

Miti quali la storia classica di Rangi e Papa esprimono, in maggiore o minor misura, una ambivalenza relativa al cielo che è inerente al suo simbolismo in generale. Si tratta di un'ambivalenza caratteristica dell'atteggiamento dell'umanità nei confronti del sacro, che attrae e respinge poiché implica, a un tempo, la morte e l'immortalità. Il desiderio di vivere in stretta comunione con il divino si trova sempre in apparente contrasto con le esigenze della vita umana che, secondo il mito, è possibile soltanto ad estrema distanza dalle potenze creative che operano agli inizi del mondo.

D'altro canto la nuova struttura del cosmo, quella modificata in modo da rendere possibile la vita umana nella forma attuale, permette ancora la comunicazione tra la terra e il cielo tramite gli specialisti del sacro, gli «eletti», le anime dei morti – insomma, tutti coloro che «ascendono» al cielo – o grazie a figure divine che discendono sulla terra dall'alto. Così i miti che narrano della separazione e della messa al bando del cielo hanno come complemento miti, riti e simboli di ascesa. L'albero cosmico, la montagna sacra, l'arcobaleno, la catena di archi, la scala, il ponte, la pianta rampicante o il raggio di sole rappresentano l'*axis mundi*, che definisce un piano verticale lungo il quale le varie regioni del cosmo comunicano dopo la catastrofe primordiale. Di non minore importanza è il simbolismo del centro del mondo, implicito in ogni ascesa al cielo, poiché intorno all'asse cosmico, orientato verso il punto di contatto con il mondo celeste, si trova il mondo degli uomini.

L'immediata vicinanza del cielo, il suo innalzamento o la sua messa al bando, la forzata separazione dalla terra e la sua origine o espansione a partire dal caos sono i motivi più comuni presenti nei miti relativi al cielo. Esiste una tendenza diffusa a considerare tali storie non tanto quali prodotti del pensiero simbolico, quanto tentativi prescientifici di spiegare l'origine del mondo e, in particolare, del cielo in quanto realtà materiale. Tuttavia, se è vero che i miti della creazione che narrano come il cielo prese ad esistere, o come venne creato, hanno un certo valore esplicativo per le persone che prestano loro fede, non bisogna dimenticare che la loro finalità è essenzialmente religiosa, poiché i miti sono innanzitutto delle storie vere che da una parte descrivono ciò che accadde *in illo tempore* e dall'altra fissano dei modelli per tutte le attività e le aspirazioni umane significative. La «storia vera» che i miti del cielo vogliono raccontare sembra essere questa: la separazione violenta del cielo dalla terra o, perlomeno, un cambiamento sostanziale nella struttura del cosmo, era necessaria per fare spazio alla vita umana. E, in modo paradossale, i miti del cielo contengono, in forma embrionale, la soluzione del dilemma che essi pongono, in quanto la ritirata degli dei e degli antenati mitici diventa il modello per miti, riti e simboli di ascesa e discesa dal cielo. [Vedi *ASCENSIONE*].

Può essere utile, a volte, pensare al cielo nei miti di creazione come a un analogo spaziale di ciò che, da un punto di vista temporale, è l'età mitica rispetto al presente. Quando si recitano i miti relativi al cielo, si proclama la propria conoscenza degli eventi che ebbero luogo al principio e, di fatto, si riattualizza quel tempo in cui gli esseri soprannaturali, gli antenati e gli eroi culturali erano impegnati in varie attività creative sulla terra. Nella misura in cui l'essere umano riesce ad imitare i modelli divini prodotti da costoro, egli vive nel tempo delle origini, avvicinandosi agli dei e divenendo partecipe di quella «sovrabbondanza di essere» a partire dalla quale innanzi tutto essi crearono. La recitazione del mito esprime a un tempo il desiderio di ciò che è sommamente reale (il sacro) e, se vogliamo, la nostalgia per quella pienezza dell'essere perduta in un tempo immemorabile. Pertanto i miti sull'origine del cielo piuttosto che la conoscenza del mondo propria,

in Occidente, delle scienze naturali, riguardano una sorta di soteriologia pragmatica che basta da sola a spiegare il loro carattere principalmente religioso.

Le divinità del cielo. Nella maggior parte delle culture prive di scrittura a noi note, come nelle civiltà storiche più antiche, nel Mediterraneo orientale, nell'Asia occidentale e in India, la sacralità del cielo, personificata da una divinità celeste, ad un certo punto prese ad indicare ciò che è «più alto» in assoluto nella vita religiosa, ciò che è più sacro e proprio per questa ragione lontanissimo dalla vita comune. Di tutti gli elementi della natura che la mente umana poteva considerare adeguati ad esprimere l'Essere supremo – o, da un altro punto di vista, di tutti gli elementi della natura che potevano rivelare all'umanità l'esistenza di un Essere supremo – il cielo, con la sua infinita altezza, permanenza e luminosità, è forse il più adatto. Tuttavia, in modo paradossale, gli stessi attributi che rendono il cielo «adatto» a fungere da simbolo, mettono a nudo, ancora una volta, la struttura ambivalente del simbolismo, in quanto tali attributi implicano anche estrema distanza, inattività, passività e una certa indifferenza per le vicende umane. Le divinità del cielo, infatti, sono di solito invocate soltanto come estremo rimedio, quando minacciano la morte o altre terribili conseguenze, ad esempio in caso di carestia o di gravi malattie, e tendono ad essere soppiantate ovunque da divinità concrete, dinamiche e fertili, più accessibili e più pertinenti alle esigenze, ai desideri e alle preoccupazioni che segnano la vita umana, siano essi di natura religiosa, economica o fisiologica.

Affermare che le divinità del cielo sono in un certo senso «più elevate» di altre divinità o potenze pone di per sé il problema di una possibile relazione tra divinità celesti, Esseri supremi e «monoteismo primitivo». Il dibattito accademico sulla questione ha esercitato, nell'arco degli ultimi centoventi anni, un influsso formativo sulla disciplina della storia delle religioni e, poiché esso presenta un certo numero di punti irrisolti, è difficile presentare l'argomento senza allusioni alla sua storia controversa o formulare affermazioni generali sulle divinità celesti senza il timore di sollevare vecchie (o anche nuove) obiezioni. [Vedi *ESSERE SUPREMO*, vol. 1].

Come molti studiosi autorevoli hanno fatto notare, non tutti gli Esseri supremi sono divinità celesti, collocate, per i poteri e gli attributi che le contraddistinguono, in una posizione di primo piano della vita religiosa tra le popolazioni di coltivatori di cereali e di pastori, allo stesso modo in cui, per esempio, la religione della Madre Terra si esprime più compiutamente nelle culture di coltivatori e quella del Signore degli animali nelle culture dei popoli che vivono di caccia e raccolta. Gli Indoeuropei, ad esempio, portarono con sé in Europa e in India una cultura nomade, patriarcale e pastorale – per quanto già influenzata dall'agricoltura – che comprendeva il culto di un padre celeste che tutto vedeva e che era onnisciente e onnipotente. Le popolazioni semitiche, camitiche, ugro-finniche e uralo-altaiche, fra le altre, riconoscevano anch'esse una divinità simile e, nella misura in cui tali popolazioni possedevano forme di cultura simili tra loro e paragonabili, le loro divinità celesti sono paragonabili: lo Zeus greco e lo Juppiter romano con il T'ien cinese e persino Jahvè con Zeus.

D'altro canto, com'è ben noto, popoli che non sono coltivatori di cereali né pastori nomadi conoscono spesso una potenza o un essere soprannaturale che ha la sua sede in cielo o al di là di esso e che, direttamente o indirettamente, creò il mondo e si preoccupa di mantenerlo in vita. Nelle culture che riconoscono come Essere supremo il Signore degli animali, esiste di solito una divinità del cielo ed entrambe le figure divine sono presenti, anzi, di fatto ben documentate, presso le società di agricoltori. Tali dati, pertanto, suggeriscono che la configurazione dei poteri e delle qualità attribuite a ciascun Essere supremo non deriva, come alcuni sostengono, soltanto dalle più urgenti esigenze esistenziali dell'ambiente culturale che esprime tale concezione.

Seguendo l'esempio di E.B.Tylor, molti hanno sostenuto che le divinità del cielo apparvero tardi nel corso della storia ma, anche in questo caso, le testimonianze di cui disponiamo non ci danno motivo di mettere in dubbio l'antichità delle divinità del cielo o, peraltro, di supporre che il loro culto comportasse l'esclusione da esso delle altre divinità. Sembra che le divinità del cielo abbiano sempre fatto parte della religiosità umana, dal momento che, ovunque esse compaiano, presentano le tracce di una storia ormai lunga e complessa; tuttavia non si tratta di una loro evoluzione da forme più semplici o di una degenerazione da forme inizialmente pure; potrebbe invece darsi che la divinità del cielo in quanto simbolo abbia la capacità di assumere determinati significati religiosi che la Madre Terra o il Signore degli animali non sono in grado di assumere. Questo spiegherebbe la presenza di una divinità del cielo in quasi tutti i sistemi religiosi di cui siamo a conoscenza, inclusi quelli considerati i più antichi dal punto di vista etnologico, e ci obbliga a prendere in consideraziozione le divinità del cielo come prodotti tanto dell'esperienza religiosa quanto della storia. Apparirebbe anche chiaro che nessuna forma di Essere supremo, nemmeno l'Essere supremo celeste, può rappresentare la totalità dell'esperienza religiosa di un popolo. Le forme simboliche non sono mai perfettamente adeguate, poiché, se lo fossero, la loro «al-

terità» scomparirebbe del tutto facendone dei segni e non dei simboli. L'adeguatezza relativa dei simboli religiosi ha stimolato una sperimentazione costante delle forme religiose, che si potrebbe interpretare come un tentativo di recuperare quella pienezza dell'essere che, come si è visto, il mito colloca «al principio». La storia di codesta sperimentazione *è*, in un certo senso, la storia delle religioni, nella misura in cui una parziale esperienza del sacro provoca l'esigenza di un'esperienza più completa in forme diverse. Per quanto riguarda il rapporto tra divinità celesti e monoteismo storico, si può soltanto dire che poiché le divinità del cielo possono esprimere l'Essere supremo più adeguatamente di altri simboli, le potenzialità per il monoteismo esistono in tutti i casi in cui la divinità del cielo è presente nella vita religiosa.

Ciascuna divinità del cielo è dunque una creazione religiosa unica e un prodotto della storia. Un esame morfologico di tutte le divinità celesti produrrebbe un ampio spettro continuo che avrebbe, a un estremo, divinità che mostrano nel modo più completo le caratteristiche relative alla sovranità, quali la signoria sul mondo e la supervisione morale – il T'ien cinese, il Varuṇa indiano e l'Ahura Mazda iranico, per non citarne che tre – e, all'altro estremo, divinità i cui tratti principali le dipingono come creatrici, consorti della Madre Terra o datrici di pioggia e quindi inclini a trasformarsi in più specializzate divinità delle tempeste dal potere di fecondare – Zeus, Indra, Rudra, Baal, Juppiter e Thor, per esempio. Al centro dello schieramento potrebbe collocarsi una figura di cosmocrate quale Mahāvairocana, il Buddha cosmico della scuola giapponese Shingon.

Sfortunatamente le interpretazioni di tipo sociologico, psicologico ed economico poco servono a spiegare sia la varietà sia la coerenza delle forme di divinità celesti e non vi è modo di ricostruire la storia dell'evoluzione delle divinità del cielo o di tracciarne la diffusione da uno o più centri geografici. Possiamo soltanto cercare di elencare i poteri e le qualità che più frequentemente si associano nel conferire alle divinità celesti una struttura percepibile e poi seguire la logica o i modelli che emergono dalla comparazione delle loro forme. La parte rimanente di questa sezione tratterà dunque della relazione delle divinità celesti con il cielo materiale, della loro antecedenza cronologica rispetto alle altre divinità, del loro ruolo creativo, della loro inattività o lontananza, del loro ruolo di supervisori della morale, della loro onniscienza, dello spazio loro riservato nel culto e della tendenza a cedere il passo ad esseri e potenze minori.

Le divinità del cielo sono concepite in modo vario: si passa da concezioni impersonali o vagamente personali a divinità antropomorfiche. L'idea fondamentale del sacro è espressa dagli Algonchini con il termine *manitou* e trova, presso gli Irochesi, un equivalente nell'*orenda* o *oki*, tutti termini che designano un Essere supremo celeste e che si riferiscono a «ciò che è nell'alto». Tra i cacciatori Selk'nam di Isla Grande nella Terra del Fuoco, il dio del cielo è Témaukel, che, per timore di pronunciare apertamente il suo nome, viene chiamato normalmente «colui che dimora nel cielo» o «colui che è in cielo». Egli è il creatore, eterno, onnisciente e onnipotente, anche se la creazione fu compiuta dagli antenati mitici che egli creò prima di ritirarsi al di là delle stelle. Egli non ha immagini o sacerdoti; è l'autore della legge morale, è giudice e signore di tutti i destini e tuttavia si tiene in disparte, indifferente alle vicende del mondo. Gli sono rivolte preghiere soltanto durante la malattia e riceve offerte in caso di maltempo. Presso i Samoiedi, il termine *num* è usato sia per indicare il cielo materiale sia come nome della principale divinità celeste, quindi per designare qualsiasi essere divino mentre, nell'uso aggettivale, significa «sacro».

Il termine *tengri* compare, nelle sue varie forme, nella maggior parte delle lingue altaiche ed esprime l'idea di divinità suprema. Il significato etimologico è quello di «cielo» e, da questo, deriva il senso di cielo in quanto essere vivente divino, principio celeste e legge che governa l'universo. Tuttavia il termine significa anche dio, essere divino o immagine divina in genere, e Dio nel senso assolutamente monoteistico, un sinonimo dell'Ōhrmazd/Ahura Mazda zoroastriano e manicheo e del Burkhan buddhista (il Buddha) o anche del Dio del Cristianesimo nestoriano e dell'Islamismo, principalmente in seguito all'influenza esercitata da tali religioni durante la loro diffusione presso le popolazioni turco-tatare e mongoliche.

Nelle isole Andamane, Puluga è la figura divina principale che si crede abiti in cielo, in una grande casa di pietra. In Nuova Zelanda troviamo Io o Iho, che sembra derivare da Rangi, il dio del cielo dei Maori. Quest'ultimo corrisponde non solo all'indonesiano Upu Langi/Upu Lanito, ma anche al T'ien cinese, al Tengri mongolo, al Dyaus vedico, allo Zeus greco, allo Juppiter romano e al Týr germanico, ciascuno dei quali rappresenta il cielo e, allo stesso tempo, qualche cosa di più del cielo.

Di norma le attività delle divinità celesti vengono scarsamente elaborate nel mito, ma la loro precedenza cronologica e ontologica rispetto alle altre divinità è una caratteristica ricorrente delle storie in cui esse compaiono. La loro origine primordiale è spesso rappresentata come antichità: gli Yámana (Yahgan) della parte meridionale della Terra del Fuoco parlano di

Watauineiwa, «l'antico che non muta»; gli Oglala Lakota considerano come divinità principale il sole (Wi), il cui potere deriva però da Skan, il cielo, che i loro *medicine men* chiamano To, «il blu». Nella teogonia degli Oglala, Skan e Tate (il vento) formano una coppia antica quanto Wi e Hanwi (la luna). Skan è il Grande Spirito, arbitro dei vivi e giudice dei morti.

Altrimenti la natura primordiale delle divinità del cielo può essere dedotta semplicemente dal ruolo di creatore supremo che è loro assegnato di frequente nel mito. La creazione operata dalla divinità del cielo è una tipica creazione *ex nihilo*, attraverso il pensiero o la parola. Secondo gli Zuni, al principio Awonawilona (chiamato «l'artefice e il contenitore di tutte le cose» e «il padre di tutti i padri») «concepì dentro di sé e diresse il proprio pensiero nello spazio esterno a sé e, in conseguenza di ciò, si svilupparono e si levarono le nebbie della germinazione, i vapori che provocano l'accrescimento. Così, per mezzo della sua innata conoscenza, il Contenitore di tutte le cose si manifestò in forma di sole» (Long, 1963, p. 187). La cosmogonia ebraica e quella dei Maori ci offrono esempi classici di creazione attraverso il potere della parola, così come il racconto della creazione contenuto nel *Popol Vuh*, il libro sacro dei Maya in quiché.

In molti casi la divinità celeste delega la creazione ad altri esseri soprannaturali, in particolare agli eroi o ai trasformatori culturali oppure può generare nuovi esseri destinati a portare a termine l'opera che ha cominciato. Gli Yoruba della Nigeria riconoscono una divinità siffatta in Ọlọrun, che è all'origine di tutti i poteri, di tutti gli esseri e di tutte le cose e che creò una parte del mondo, lasciando il resto ad una classe di divinità minori note come *oriṣa*. Ọbatala (Oriṣa-nla), per nominarne una, creò la terra e vi portò sedici persone che Ọlọrun aveva precedentemente creato.

Tuttavia, indipendentemente dal modo in cui l'attività creativa della divinità celeste viene descritta, in tutti i casi è chiaro che essa prende le distanze dalla propria creazione e viene a trovarsi in una condizione descritta nel mito come una sorta di solitudine. Nella storia della creazione dei Tuamotuan, Kiho prima abitava nel vuoto; egli non aveva genitori né amici né compagna: «Si dice che, a quel tempo, Kiho conversasse soltanto con il proprio doppio astrale (il Sé Attivante). Le sue riflessioni erano in se stesso; i suoi atti erano compiuti dal suo Sé Attivante» (Long, 1963, p. 175); avendo affidato il mondo ad Atea, «il compitore», egli fece ritorno al regno oscuro dal quale era venuto. L'inattività o la distanza della divinità del cielo sono conseguenze della sua eternità, poiché la manifestazione attiva della sua potenza e della sua presenza implicherebbe l'essere soggetto al cambiamento e, per di più, metterebbe in pericolo l'ordine stabilito nel mondo.

Ma le divinità del cielo non sono soltanto creatori onnipotenti, la loro natura celeste li rende, di solito, anche onniscienti e quindi fondatori e custodi della legge morale. Presso gli Irochesi, la supervisione morale esercitata da Oki riguardava soprattutto i giuramenti e i trattati, il che implicava che egli avesse il potere di sapere che cosa accadeva nel mondo e, in special modo, di udire ciò che gli uomini dicevano e di comprendere ciò che essi pensavano. In modo simile, Juppiter, il dio supremo della religione romana, puniva gli spergiuri e vegliava su contratti, trattati e giuramenti. Presso i Romani il giuramento più antico e più sacro era quello nel nome di Juppiter Lapis, dove il *lapis* in questione era la pietra della folgore, una silice appuntita che si credeva fosse il residuo di un fulmine. Giurare *per Iovem Lapidum* significava, per lo spergiuro, incorrere nell'ira di Juppiter.

L'onnipresenza, l'onnipotenza e l'onniscienza del dio del cielo sono il modello per eccellenza per la conoscenza – quale oggetto di venerazione, che va ricercato, o che è necessario alla salvezza – e per il mistero. Secondo un *angakok* dell'isola di Nunivak, Sila è

> un grande spirito che sostiene il mondo, il clima e ogni forma di vita sulla terra; uno spirito così potente che comunica con gli uomini, non con semplici parole, ma attraverso la tempesta e la neve, la pioggia e la furia del mare, attraverso tutte le forze della natura temute dagli uomini. Ma vi è un altro modo in cui egli parla: per mezzo della luce del sole, della calma del mare e dei bambini che giocano innocenti senza capire nulla... Quando tutto va bene, Sila non invia alcun messaggio agli uomini ma si ritira nel proprio nulla senza fine, isolato. Così egli rimane fintantoché gli uomini non recano violenza alle forme di vita e si comportano con rispetto verso la fonte del loro cibo quotidiano. Nessuno ha visto Sila, il luogo in cui egli esiste è un mistero, poiché egli è allo stesso tempo in mezzo a noi e inesprimibilmente lontano.
>
> (K. Rasmussen, *Across Arctic America*, 1927, New York 1969, pp. 385s.).

Non dovrebbe dunque sorprenderci di trovare la divinità del cielo associata a cerimonie di iniziazione e a società segrete, nel momento in cui la conoscenza sacra viene trasmessa da una generazione all'altra. In Australia, ad esempio, la divinità del cielo ha un ruolo centrale nei riti della pubertà maschile: i neofiti le sono consacrati, vengono a conoscenza del segreto del suo nome e delle sue imprese e imparano a riconoscere la sua voce nel *bull-roarer*, un segno della sua costante presenza nel rito.

Per quanto la modalità di esistenza trascendente della divinità celeste possa servire a spiegare la sua as-

senza dal culto organizzato e la facilità con la quale essa viene dimenticata o si fonde con forme divine minori ma dotate di maggiore vitalità, ci sembra opportuno ricordare la frequenza con la quale la divinità del cielo è spontaneamente invocata, come rimedio estremo, quando si è minacciati dal disastro o dalla malattia. A volte la divinità celeste è una caratteristica così scontata della vita consapevole oppure rientra nella forma privata di preghiera e devozione che diventa difficile o impossibile per un osservatore esterno notarne la presenza, a sua volta scarsamente significativa perché un informatore possa svilupparne lo studio. [Vedi *DEUS OTIOSUS*, vol. 1].

Restano soltanto da menzionare alcune delle divinità, potenze o concezioni filosofiche, alle quali le divinità celesti hanno ceduto il posto nella vita religiosa: divinità specializzate nella fertilità, divinità solari e lunari, dei della tempesta, gemelli mitici, divinità della vegetazione, eroi culturali, antenati, sovrani universali, e anche formulazioni astratte, teoretiche, della legge cosmica o di un principio divino che, come la divinità celeste, è universale e immutabile e al quale neanche gli dei possono opporsi. Tutti gli elementi citati sopra conservano la struttura del simbolismo celeste, nelle loro forme, e da essa traggono la loro estrema coerenza.

[Per le tradizioni mitiche associate con il cielo, vedi *INFERNO E PARADISO, LUNA, SOLE* e *STELLE*].

BIBLIOGRAFIA

L'unica presentazione soddisfacente del simbolismo celeste nel suo insieme è in M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.), in particolar modo il cap. 2 dedicato al cielo e alle divinità celesti, che ha in appendice una sostanziosa bibliografia. L'argomento è trattato in maniera più concisa anche in M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967), mentre il simbolismo del centro e gli archetipi celesti dello spazio umano sono analizzati in M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968), cap. 1.

Per un approccio diverso da quello di Eliade, si veda W.B. Kristensen, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, Den Haag 1960, specie il cap. 3. Un contributo ancora utile si trova in G.B. Foucart, *Sky and Sky Gods*, in J. Hastings et al. (curr.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-1926, XI.

Per quanto riguarda le fonti, si vedano M. Eliade (cur.), *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, New York 1967; J.G. Frazer, *The Worship of Nature*, London 1926, I, che tratta del «culto del cielo»; e Ch.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963.

Alle divinità celesti sono dedicati due voluminosi studi di Raffaele Pettazzoni: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Roma 1922, e *The All-Knowing God*, London 1956, ed. riv. di *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955. Per un esempio dell'approccio di questo autore, cfr. R. Pettazzoni, *The Supreme Being. Phenomenological Structure and Historical Development*, in M. Eliade e J.M. Kitagawa (curr.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959, pp. 59-66. L'opera classica, in lingua inglese, sulle divinità celesti è E.O. James, *The Worship of the Sky-God. A Comparative Study in Semitic and Indo-European Religion*, London 1963. È ancora importante leggere W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte... Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster i. W. 1930 (trad. it. *Manuale di Storia comparata delle Religioni... Origine e Sviluppo della Religione. Teorie e Fatti*, Brescia 1934, 1949), se non la sua opera monumentale *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster 1912-1955.

Per quanto riguarda l'immagine del cielo nell'arte e nell'architettura, cfr. A.K. Coomaraswamy, *The Symbolism of the Dome*, in R. Lipsey (cur.), *A.K. Coomaraswamy. Selected papers*, I, *Traditional Art and Symbolism*, Princeton 1977, pp. 415-58 (trad. it. *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Milano 1987, pp. 364-415); A.C. Soper, *The «Dome of Heaven» in Asia*, in «Art Bulletin», 27 (1947), pp. 225-48; e K. Lehman, *The Dome of Heaven*, in «Art Bulletin», 27 (1945), pp. 1-27.

PETER C. CHEMERY

CIGNO. In relazione agli elementi di aria e di acqua, il cigno è simbolo di respiro, di spirito, di trascendenza e di libertà. In molte tradizioni religiose il cigno (o l'oca o l'anitra) simboleggia l'anima. I cigni significano sia la morte al di sotto dell'acqua, sia la rinascita, o la vittoria sulla morte nell'aria. La complessità del simbolo è riflessa nella sua rappresentazione alchemica come unione di opposti, il centro mistico.

Un motivo preminente tra i miti dell'origine è l'immersione cosmogonica, in cui un cigno o un altro uccello acquatico è mandato da dio nelle profondità delle acque primordiali per riportare indietro il «seme della terra», dal quale dio crea il mondo. Questo motivo esisteva in molteplici versioni tra le popolazioni preistoriche dell'Europa settentrionale e orientale e, dal III millennio a.C., tra le popolazioni dell'America. [Vedi *RELIGIONI PREISTORICHE*, nel volume rispettivo].

Nell'iconografia induista il cigno impersona il *brahmanātman*, la base trascendente eppure immanente dell'essere, l'Io. Brahmā è spesso raffigurato come nato su un cigno, il divino uccello che depose sulle acque l'uovo cosmico da cui apparve il dio. Questa immagine, con molte varianti, è comune anche a Bali e nello Sri Lanka. Il *paramahaṃsa* («cigno supremo» o «papero supremo») rappresenta la libertà dalla schiavitù nella sfera fenomenica ed è un appellativo di riverenza con cui ci si rivolge agli asceti mendicanti. L'uc-

cello *haṃsa* è scolpito sulle fasce ornamentali del tempio Kesava a Somnathpur, eretto nel 1268 e dedicato a Viṣṇu.

Nell'antico Egitto e nelle religioni sciamaniche dell'Asia settentrionale, i cigni erano associati al viaggio mistico nell'oltretomba. Nella Grecia antica i sacerdoti dei misteri eleusini erano considerati i discendenti degli uccelli; dopo la loro immersione nelle acque purificanti, essi erano chiamati cigni. Nelle decorazioni dei vasi del v secolo a.C. il cigno è rappresentato come il loro attributo. Sotto l'aspetto amoroso, il cigno era sacro ad Afrodite e Venere e fu la forma che Zeus assunse per amare Leda.

Come simbolo solare, il cigno era il veicolo del dio sole in Grecia; era assimilato al principio *yang* in Cina e inscritto su una delle ali di Mithra, il dio persiano della luce. Nei miti celtici, le divinità-cigno rappresentano il potere benefico o curativo del sole. Nell'antica religione degli Indiani Sioux delle praterie nordamericane, gli uccelli sono i riflessi dei principi divini e il bianco cigno sacro simboleggia il Grande Spirito che controlla tutte le attività e al quale sono indirizzate le preghiere.

Nell'Ebraismo, il cigno (o l'anitra o l'oca) è un simbolo ambivalente: esso possiede un posto ragguardevole tra gli oggetti cerimoniali, anche se è inserito nella Bibbia nella categoria degli uccelli impuri. Nella tradizione cristiana esso simboleggia la purezza e la grazia ed è un emblema della Vergine. La credenza che i cigni cantino nel momento della morte li ha associati ai martiri.

Il folclore è ricco di leggende su fanciulle e cavalieri-cigno. Si credeva che questi esseri metà umani e metà sovrannaturali che si tramutavano in cigni fossero le figure totemiche e i fondatori originari dei clan, e divennero i simboli del potere spirituale. La scialuppa che trasportava il cavaliere del Graal, Lohengrin, salvatore mandato da Dio per sconfiggere il male, era tirata da un cigno. Il motivo della fanciulla o del cavaliere-cigno è diffuso ampiamente nella mitologia e nei rituali di Europa, India, Persia, Giappone, Oceania, Africa e America meridionale. [Per un ulteriore approfondimento di questo motivo vedi *CAVALLO*].

Il dolce canto del cigno lo ha reso una metafora assai usata all'interno del simbolismo artistico. Gli Egizi lo associarono all'arpa, i Greci al dio della musica, mentre i Celti consideravano magico il suo canto. Shakespeare fu conosciuto come il Cigno di Avon, Omero come il Cigno del Meandro, Virgilio il Cigno di Mantova. Secondo un'affermazione di Socrate riferita da Platone, i cigni «cantano più allegramente all'avvicinarsi della morte per la gioia che essi provano andando verso il dio che essi servono». Da allora il termine *canto del cigno* in genere fa riferimento all'ultima opera di un artista.

BIBLIOGRAFIA

G. Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris 1978 (4ª ed.). Una meditazione poetica e psicologica sul significato simbolico del cigno nella letteratura e nella poesia. Le considerazioni dell'autore si basano essenzialmente sulla poesia e sui sogni, associati ai miti sacri ed arcaici.

J.E. Brown (cur.), *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Soux*, Norman/Okla. 1953, Baltimore 1971 (trad. it. *La sacra pipa*, Torino 1970). Il cigno come simbolo del Grande Spirito; gli uccelli come riflessi dei principi divini.

J. Campbell, *The Flight of the Wild Gander*, New York 1969. Un'analisi del complesso dei motivi in cui il cigno, intercambiabile con l'oca, è legato al volo dello sciamano in estasi e al *brahman-ātman* con cui lo yogin cerca di identificarsi.

M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1979 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis Khan*, Roma 1980). La relazione del cigno con i miti preistorici dell'immersione cosmogonica.

ANN DUNNIGAN

CITTÀ. Un insediamento è considerato urbano in base o alle sue dimensioni o alla densità degli abitanti, parametri definiti in modo diverso a seconda degli autori. Per Platone, nelle *Leggi*, la città ideale avrebbe dovuto avere cinquemila e quaranta abitanti, mentre lo *Śilpaśāstra*, il trattato indiano ad opera di Mānasāra, specifica che un *nagara*, un villaggio pianificato, deve avere un'area di cinque milioni di cubiti e un'altezza di quattro cubiti e che un terzo del suo terreno dev'essere adibito a costruzione mentre i due terzi vanno coltivati. In condizioni diverse, gli urbanisti moderni considerano urbana una popolazione la cui densità sia compresa tra i due e gli ottanta abitanti per ettaro. La maggior parte degli autori pone come condizione per la definizione di insediamento urbano uno sforzo comunitario nella creazione dell'insediamento; tale può essere il caso di centri cultuali, siti cerimoniali o commerciali o anche certe forme di recinzioni o fortificazioni, sia materiali che ideali.

I primi insediamenti. Non esiste necessariamente una relazione tra la complessità intellettuale e il grado di cultura materiale: nulla conosciamo, ad esempio, delle nozioni tipologiche o geometriche dei costruttori di Arcy-le-Cure, nella Francia centrale, o di simili raggruppamenti in Boemia, Moravia e Russia meridionale, tutti risalenti al 30000 a.C., sebbene ad Arcy la disposizione delle zanne di mammut intorno al perime-

tro dell'abitazione indichi una intenzione che va messa in rapporto alla concezione generale dell'abitazione.

In strutture moderne di modesta realizzazione tecnica, da testimonianze materiali decisamente esigue, si possono trarre complesse nozioni formali relative alla creazione dei modelli figurativi e di parentela. In alcuni insediamenti circolari dell'Africa e dell'America settentrionale, sembra esservi un rapporto diretto tra la forma delle abitazioni e la forma dell'insediamento, come anche la tendenza ad orientare le singole abitazioni. In taluni villaggi dei !Kung San, nell'Africa meridionale, l'entrata di molte abitazioni è orientata verso la capanna degli uomini scapoli e lo spiazzo riservato alle danze, verso la capanna del capo del villaggio, verso il fuoco sacro e nella direzione in cui sorge il sole. Le tende tonde o *tipi* degli Indiani Cheyenne, Algonchini e Sioux dell'America settentrionale erano organizzate in accampamenti circolari che arrivavano a un chilometro e mezzo di diametro e avevano tutte l'ingresso orientato nella direzione del sorgere del sole. I villaggi degli abitanti delle isole Trobriand, in Nuova Guinea, rappresentano una complessa gerarchia sociale con il loro piano ad anelli concentrici attorno allo spiazzo sacro delle danze e alla capanna del capo.

Le fondamenta circolari, di non grandi dimensioni, del Neolitico come quelle di Kolomischtschina I, appartenente alla cultura ucraina di Tripolje, o i più ampi *henges* in legno e pietra delle isole Britanniche, centri cultuali che dovevano essere legati a una popolazione sparsa sul territorio, nonché i forti circolari molto più tardi (X secolo d.C.) a Trelleborg e Fyrkat, nella penisola dello Jutland, per esempio, non mostrano alcuna relazione tra la forma delle abitazioni e quella dell'insediamento. Il villaggio su terrapieno, piccolo e a pianta quadrata, di Polianica, in Bulgaria, è attraversato da due strade relativamente larghe, che si incrociano formando quattro blocchi quadrati di tre o quattro case ciascuno; a Lepenski Vir, nella ex Jugoslavia, lungo il Danubio, un insediamento contemporaneo, non circondato da mura, presenta abitazioni trapezoidali dislocate in modo da formare passaggi diagonali, che forse includono uno spazio pubblico della stessa forma delle case. Non sappiamo nulla delle spiegazioni all'origine di queste forme, ma complesse descrizioni metaforiche sono fornite dai costruttori moderni per forme molto meno precise.

Le case e i villaggi dei Dogon del Sahara meridionale sono descritte in modo antropomorfico, come accade anche nel caso dei Trobriandesi; tali descrizioni sono anche fornite per insediamenti simmetrici ai due lati di una casa principale, un tempio o un santuario situato in uno spazio comune centrale, come accade tra gli abitanti delle isole Nias meridionali dell'Indonesia. Queste descrizioni continuano ad apparire in diverse tradizioni e riaffiorano nell'età classica in forma di immagini, nel *De architectura* di Vitruvio (I secolo a.C.), nei disegni di Francesco di Giorgio, nel XV secolo, e anche in epoche più recenti. Non siamo certi che le elaborate formazioni zoomorfiche e geometriche, in pietra e terra, che spiccano nel paesaggio della valle dell'Ohio non siano state abitate; i disegni di Nasca, sulle Ande, e le opere in pietra e terriccio dei Celti e degli Aborigeni australiani sono forme analoghe di costruzioni figurative del paesaggio, nei pressi delle quali non vi sono insediamenti.

Le prime strutture urbane. In base alle testimonianze archeologiche di cui disponiamo, gli insediamenti fitti e fortificati comparvero per la prima volta nell'Anatolia sudorientale, ad Haçilar e Çatal Hüyük, in Turchia, e nella valle del Giordano, a Gerico, in Israele. Le antiche abitazioni anatoliche erano concentrate intorno a cortili e vi si accedeva dal tetto; probabimente non vi erano strade o mura di cinta vere e proprie, a parte i muri esterni delle case. Gerico invece aveva massicce fortificazioni. Nell'area del Mediterraneo, gli insediamenti di modeste dimensioni, fortificati e fittamente costruiti, con vie di accesso strette e serpeggianti, hanno continuato ad esistere sin dal III millennio a.C. Essi includono siti come quello tradizionalmente assegnato a Troia, presso Truva, in Turchia, e i siti di Biblo, a Jubayl, in Libano, di Arad, Lato, Dimini e Malthi-Dorion, sul mar Egeo e, oltre un millennio più tardi, Vilaro d'Olius e La Gessera nelle isole Baleari.

Paesaggio sacro, centro cultuale e generazione urbana. Le forme di insediamento urbano in senso proprio cominciano ad apparire, nel Vecchio Mondo, verso la fine del IV millennio a.C. nelle pianure alluvionali coltivabili e sui delta del Nilo, del Tigri e dell'Eufrate, dell'Indo, dello Yangtze e dello Huang. La definizione fisica del sito urbano sembra prendere forma quando l'autorità politica si concentra nelle mani di una sola persona o di un gruppo o di una classe e si può identificare con chiarezza una *intelligentsia*. Sembra che, in genere, le più antiche formazioni urbane abbiano avuto origine da tendenze protourbane di antichi centri di culto, nei quali lo sforzo comunitario era convogliato nella costruzione di ampi recinti cerimoniali che comprendevano templi, palazzi e edifici pubblici la cui relazione con l'*habitat* non ha regole fisse. Le forme urbane di un insediamento possono elaborare le componenti architettoniche fondamentali dell'*habitat*, sebbene la loro relazione con quest'ultimo possa essere incerta (Tirinto, An-yang, Chichén Itzá) e così il palazzo o il centro di culto può, a volte, essere identificato come l'insediamento stesso (Warka, Luxor, Harappa).

Egitto. Nell'antico Egitto, il Nilo era considerato l'asse del mondo; si diceva che il creatore del mondo fosse emerso dalle acque del caos su un monte, una collina primordiale, che si elevava dalle acque dell'inondazione. Tale evento era collocato dalla tradizione nel tempio del sole di Eliopoli, nel basso Nilo, anche se il sito di ogni tempio era considerato, per analogia, altrettanto sacro. Il tempio con rampe e scale e le tombe dei re e dei nobili divennero gli equivalenti, in senso mitico, della collina sacra; la massa solida di alcuni templi e delle tombe, che si stagliava in altezza sullo sfondo pianeggiante, rende esplicito il riferimento.

Nella Medamud del'Antico Regno, un muro di cinta sacro in mattoni crudi racchiudeva un bosco sacro sito su di una bassa collina isolata e altri elementi naturali del paesaggio erano santificati nei templi egizi di tutte le epoche. Esempi di un simile trattamento del paesaggio comprendono i laghi sacri nei templi di Maru-Aten, a sud di Amarna, sulla riva destra, e in quello di Amenhotep II a Karnak, l'isola sacra di File e le pareti rocciose lungo il fiume, nelle quali venivano scavati i templi, soprattutto durante il Nuovo Regno.

Il viaggio lungo il Nilo aveva un ruolo importante nel mito di Osiride; esso rappresentava anche l'ultimo stadio della vita, e il primo dell'aldilà, di un faraone. Nei templi costruiti nella roccia e nelle valli, i complessi templari e funerari, orientati sia verso i punti cardinali che diagonalmente, erano spesso rivolti verso il fiume; per esempio, i complessi dell'Antico Regno erano in genere rivolti verso il sole nascente ma, a El Kāb, Ieraconpoli e Abido prevale l'orientamento diagonale, nello stile mesopotamico. Il processo di unificazione geografica e politica dell'alto e basso Egitto trovò espressione nella struttura delle città dell'Antico Regno, in cui tombe, palazzi e templi erano raddoppiati e talora triplicati. Durante la prima e la seconda dinastia, la disposizione del complesso del palazzo reale a Thinis e di quello delle tombe reali, quasi si trattasse di una residenza reale permanente, nella vicina Abido fissò il modello delle città gemelle, dei vivi e dei morti. Nei pressi del complesso funerario reale si trovano le *mastabe* dei nobili, raggruppate, secondo il rango che questi occupavano in vita, lungo strade che si intersecano. Verso il 2650 a.C., il faraone Zoser e il suo ministro, e forse suo architetto, Imhotep, progettarono un complesso funerario a Saqqara e una città, Menfi, usando probabilmente un principio simile per la disposizione, l'orientamento e le dimensioni. La piramide a gradini di Zoser dominava i recinti, circondati da mura, che racchiudevano numerosi templi e corti, cappelle e un palazzo finto, il cuore di una vasta necropoli le cui dimensioni potevano essere pari a quelle del distrutto nucleo monumentale e cerimoniale di Menfi. I diffusi pellegrinaggi annuali ai complessi templari di Tebe, su entrambe le rive del Nilo, possono spiegare l'esistenza delle monumentali vie processionali che portano ai siti e quelli che, secondo alcuni autori, erano i rapporti che legano l'orientamento reciproco dei templi; da parte sua, lo stesso Amon visitava, secondo la tradizione, Luxor e i templi di Deir al-Bahri una volta all'anno.

Mesopotamia, Anatolia e Asia centrale. Diversamente dall'Egitto, dove le frequenti inondazioni della valle del Nilo favorivano l'agricoltura, le città-stato della pianura del Tigri e dell'Eufrate erano il prodotto di uno sforzo concentrato verso l'irrigazione; le realtà politiche ed economiche trovavano espressione nel mito del dio della città, nel cui tempio o tempio-palazzo viveva e lavorava una considerevole parte della popolazione. Il consolidarsi di una società teocratica intorno al sito di un singolo tempio è una forma matura; a Eridu, presso Abu Shahrain, in Iraq, per esempio, nei livelli predinastici più antichi sono stati identificati tredici templi di piccole dimensioni, risalenti alla prima metà del IV millennio a.C. L'elaborazione formale della «montagna sacra», la ziggurat, a Kish, presso al-'Uhaymir, in Iraq, deriva probabilmente da costruzioni quali il Tempio Bianco della Uruk sumera, presso Warka, in Iraq, una piattaforma di tredici metri in altezza, che risale al 2300 a.C. circa, sita sulle stratificazioni di precedenti santuari. La divinità veniva solitamente intesa come il proprietario permanente del tempio e dei suoi annessi, mentre il re ne era l'amministratore. Le ziggurat più antiche – quelle di Al-'Ubaid, Warka e Abu Shahrain a sud e di Khafaja a nord – avevano una pianta pressappoco ovale e le abitazioni dei sacerdoti, le botteghe artigianali sacre, i granai, i magazzini e le mura esterne dell'insediamento erano disposte in settori concentrici attorno ad esse. La Uruk neosumera, presso Makkayan, in Iraq, aveva, all'interno delle mura, due bacini portuali collegati da un canale, che separavano il tempio-palazzo dall'area residenziale o profana della città. Verso la fine del IV millennio, in quello che sembra essere stato il sito di una colonia amministrativa e commerciale sumera sull'alto Eufrate, presso Habuba Kabira, nella Siria settentrionale, una sezione, lunga seicento metri, delle mura cittadine era interrotta, a intervalli regolari, da porte che davano accesso a strade esattamente perpendicolari, che, a loro volta, si incrociavano in modo regolare; tali impianti ortogonali possono essere considerati l'antecedente regionale delle più tarde città di Babilonia, l'antica Babil, oggi El Kasr, in Iraq, di Tell Barsip, di Borsippa, oggi Birs Nimrūd, e di Dur Sharrukin, oggi Khorsabad, in Iraq, tutte fondate nel IX e nell'VIII secolo a.C., con mura e strade orientate diagonalmente

su pianta ortogonale. Tell Barsip e Babilonia, su due diversi rami dell'Eufrate e a pochi chilometri di distanza l'una dall'altra, furono pianificate a cavallo del fiume, erano dominate da ziggurat e avevano canali deviati in un fossato che correva attorno alle mura, nello stile di Uruk.

La Guzana della fine del III millennio, presso Tell Halaf, sempre sull'Eufrate, in Siria, era situata nei pressi di una collina naturale, isolata in una vasta pianura, in analogia non solo con le ziggurat mesopotamiche ma anche con le più tarde «montagne sacre» degli Ittiti, che potrebbero essersi evolute dagli insediamenti in cittadelle naturali propri dell'Antico Regno ittita. Gli esempi più antichi risalgono alla prima metà del II millenio a.C. e si trovano nell'Anatolia centrale; esempi più tardi si trovano a oriente, nei regni neoittiti e nella Commagene. Nella fase preittita hattica delle città scoperte in Turchia, nei siti di Bogazköy, Kultepe e Acemhüyük, la cittadella alta era già fisicamente distinta dalle colonie di mercanti che si trovavano sui pendii più in basso; a Bogazköy l'acropoli era situata in posizione grosso modo centrale nella pianta irregolare della città (che aveva un'estensione di quattro chilometri quadrati e mezzo), con i cortili scavati nella roccia viva e il palazzo reale che dominava cinque grandi complessi templari.

Una città ittita dell'Antico Regno, Alisar Hüyük, presso Bogazköy, che si stendeva intorno ad una alta collina di forma conica, sembra che avesse mura cittadine approssimativamente circolari, del diametro di circa trecentocinquanta metri; questo sembra essere un esempio antico di città dalla pianta insolitamente circolare, che sviluppa un'idea di paesaggio sacro presumibilmente latente nella tradizione mesopotamico-anatolica. Nei territori ex sovietici e afghani del Turkistan, insediamenti circolari, risalenti al III millennio a.C., sono stati scoperti a Altyn-Dil'jar Tepe, Emschi Tepe e presso il sito achemenide di Kutlug Tepe, che ha tre giri concentrici di mura; si associa a questi il sito di Dashli Tepe 3, dove un santuario circolare è attorniato da un insediamento definito da due muraglie concentriche, mentre il complesso poggia su di un terrapieno quadrangolare circondato da mura e da un fossato.

La Sam'al aramaica della Commagene, presso Zinçirli, in Siria, una cittadella come quella di Bogazköy, ma costruita circa un millennio più tardi, era situata su di una collina naturale di forma conica, attorno alla quale furono erette mura perfettamente circolari nelle quali si aprivano tre porte; nella Khadatu neoassira, risalente alla metà dell'VIII secolo a.C., oggi Arslan Tarsh, in Turchia, il palazzo d'estate di Tiglath-pileser III, orientato con precisione, si erge su di una bassa collina situata a nord di un laghetto artificiale, il quale si trova al centro di mura ovali, probabilmente interrotte da tre porte.

L'associazione formale di «montagna sacra», cittadella sacra e mura circolari ricorre nelle descrizioni che Erodoto (480-429 a.C.) e il *Libro di Giuditta* forniscono della città meda di Ecbatana, presso Hamadān, in Iran, situata su di un'alta collina e circondata (nel V secolo a.C. circa) da sette anelli di mura, ognuno più alto del precedente e dipinti di colore diverso in modo da simboleggiare i diversi pianeti. La struttura di Ecbatana non sembra essere stata diversa da quella della ziggurat a sette piani di Tell Barsip, ciascuno dei quali, come mostra l'indagine archeologica, era rivestito da uno strato di mattoni smaltati di colore diverso. Si può presumere che, come la ziggurat, anche la città-palazzo di Ecbatana fosse una rappresentazione simbolica del cosmo.

Gli aspetti formali e simbolici delle città circolari del Vicino Oriente antico si modificarono nel corso della seconda metà del I millennio a.C.; alcune avevano una struttura concentrica e a raggiera mentre altre presentavano una pianta a griglia ortogonale, circondata da mura. La Dārāb partica, oggi Darabgerd, nell'Iran sudoccidentale, può aver avuto come modello Ecbatana: il sito, con la sua doppia cinta di mura perfettamente circolari, con otto porte e otto strade che si diramano a raggiera da un'alta collina situata al centro della pianta, risale al I secolo a.C. Si dice che il re sasanide Ardashir I avesse fondato, nel V secolo d.C., la città di Gūr, la Firuzabad iraniana, in forma di sole: al centro della città, nel mezzo di un'area sacra circondata da mura, si ergeva la torre del fuoco, dalla quale si irraggiavano, verso i punti cardinali, quattro vie principali. L'ultima grande realizzazione di questo tipo è la capitale degli Abbasidi, Baghdad (762 d.C.), dove quattro vie principali, ciascuna lunga circa due chilometri, conducevano alle porte della città partendo dal complesso del tempio-sala delle udienze, che era orientato diagonalmente.

Le altre città dei Parti, la capitale Ctesifonte, sul Tigri, a sud di Baghdad, in Iraq, Takht-i Sulaymān, ai piedi dei monti Zagros, in Iran, forse da identificarsi con Phraāspa, il leggendario luogo di nascita di Zarathustra, e Hatra, presso Al-Jasīrah, in Iraq, sono diverse dal punto di vista formale e il loro territorio è organizzato secondo una pianta non più a raggiera, ma ortogonale. Al centro di Ctesifonte, che ha un diametro di circa tre chilometri, si trova il palazzo-sala con la volta parabolica; un lago sacro circondato dagli edifici del palazzo e un tempio del fuoco sono al centro di Takht-i Sulaymān mentre nel centro geometrico di Hatra fu progettata la corte perfettamente quadrata del palazzo.

Una disposizione formalmente analoga a quella di queste città si trova a Sesönk, Karakuş e Nimrud-Dagh nella Commagene turca, nei tumuli circolari, ad esse contemporenei, che, a loro volta, chiamano in causa l'orientamento verso i punti cardinali, l'idea di «montagna sacra» e di ascesa ad essa. Forme paragonabili a queste sono rappresentate dallo *stupa* indiano, dal *bayon* indonesiano e dalla pagoda estremo-orientale. [Vedi anche *MONTAGNA*].

La tradizione della pianta ortogonale in Mesopotamia può risalire al IV millennio a.C., tuttavia l'esempio antico più rigoroso è la città del IX secolo a.C. scoperta a Zernaki Tepe, nella Turchia sudorientale, che apparteneva al regno di Urartu; e, in seguito alla reimportazione dell'idea di ortogonalità dalla Grecia, alla fine del IV secolo a.C., la tradizione indigena si rafforzò producendo la generazione delle città seleucidi, tutte a pianta ortogonale. Le larghe strade diritte e le *insulae* di notevoli dimensioni – isolati di settantacinque metri per centocinquanta – di Seleucia sul Tigri, la capitale, situata di fronte a Ctesifonte e fondata nel 301 a.C. sul sito della Upi dei tempi di Babilonia, costituiscono un buon esempio di tale organizzazione. Un'altra città seleucide, Dura-Europos, oggi in Siria, presenta un modello di *insula* e una pianta delle mura meno regolari, mentre le proporzioni delle strade e delle piazze sono decisamentre di derivazione ellenistica.

La valle dell'Indo. A partire dalla metà del III millennio a.C. e per circa otto secoli, le principali città della valle dell'Indo, Harappa, Mohenjo Daro, Kalibangan e Lothal, costituiscono l'urbanizzazione di centri cultuali di epoca preharappa. A Damb Sadaat, gli scavi hanno portato alla luce una grande piattaforma in mattoni crudi ancora più antica, circondata da mura massicce, che includevano strutture dotate di fogne di grandi dimensioni; le piattaforme cultuali monumentali, nei settori centrali e occidentali, invece, costituivano chiaramente, nel periodo di Harappa, il centro per estese città basse. Anche per le fasi più antiche di questi edifici esistono tracce di strutture per le abluzioni rituali e il sacrificio e per la conservazione dei cereali; l'elemento centrale era spesso una collina sacra o una torre, forse a simboleggiare la montagna cosmica. Dal momento che la scrittura e la lingua della gente di Harappa non ci sono ancora note, è soltanto per associazione formale che queste città possono essere messe in relazione con la tradizione di pianificazione dei popoli indoeuropei che si insediarono nel subcontinente, giungendovi prima del II millennio a.C.

Lo *Śilpaśāstra* di Mānasāra, un trattato indiano piuttosto tardo (probabilmente V o VI secolo d.C.), fornisce nei dettagli molte piante di villaggi e città, molti dei quali presentano quale caratteristica importante il fatto di essere divisi in quattro da due vie, la *rājapatha* o «via regale», e la *vanapatha* o «via larga», e circondati dalla *mangalavithi*, il sentiero fausto, subito all'interno delle mura, percorso con una circumambulazione quotidiana da un officiante. L'orientamento della *rājapatha*, secondo la tradizione induista, assicurava il futuro dell'insediamento e, in generale, questi tratti facevano parte del più vasto concetto di *maṇḍala* o «cerchio». Se paragoniamo i complessi del tempio di Madura, del XVII secolo, e di Fatehpur Sikri, del XVIII secolo, con le piante delle città di Srirangam e di Jaipur, le quali furono sviluppate, ingrandite e abbellite tra il VI e il XVII secolo d.C., possiamo vedere in quale misura i princìpi di progettazione che si riferiscono ai templi fossero applicati alla pianificazione e al susseguente sviluppo delle città di piccole e grandi dimensioni.

Lo *Śilpaśāstra* può anche aver subito l'influenza della pianificazione delle *qal'āt*, dell'Iran e Afghanistan meridionali, città fortificate del X e XII secolo d.C.: le piante quadrate e orientate di Herāt, in Afghanistan, e di Bukhara, Khiva e Shakhrisabz, in Uzbekistan, erano, come sembra, in origine, divise in quattro da due vie diritte che si intersecavano al centro della pianta.

L'Asia sudorientale. A partire dal VII secolo d.C., nell'Asia sudorientale si moltiplicano le città le cui piante uniscono in una sintesi sia l'influenza cinese che quella indiana. Sono state individuate circa quarantacinque città khmer, tra le quali Oc-Eo, Sri Deva e Icanapura. Angkor Thom, la capitale di Jayavarman II, dell'VIII secolo, fatta ricostruire nel periodo classico da Jayavarman VII, era una città reale, un centro monastico e di pellegrinaggio. Progettata in parte in base ai principi dello *Śilpaśāstra*, aveva un tempio centrale a pianta quadrata, costruito su di una collina naturale di forma ovale e orientato secondo l'asse più lungo; le quattro porte del tempio si aprivano su altrettante vie principali, orientate secondo i punti cardinali, che conducevano a loro volta a delle porte corrispondenti nelle mura e, attraversate queste ultime, al di là del fossato esterno, largo un centinaio di metri. Il complesso del tempio di Angkor Wat occupava interamente il quadrante sudorientale della città e ne riproduceva in miniatura la pianta. Phnom-Bakheng, lo *stupa* o *bayon* centrale di Angkor Thom, era considerato la sede degli dei; le mura della città corrispondevano alla montagna cosmica e il fossato all'oceano cosmico. A queste due *angkor*, ovvero città, erano associati il monastero adiacente di Prah Khan e due *bantya* di notevoli dimensioni, due bacini per la raccolta dell'acqua, che nel complesso occupavano un'area edificata di oltre ottanta chilometri quadrati, senza tuttavia tracce di abitazioni private. Le centinaia di *bantya* khmer, di canali, fossati e letti di fiumi scavati nella roccia sembrano conferma-

re idee indiane – in particolar modo quelle espresse dal tardo trattato indiano *Garuda Pinara* – che associavano la sacralità dei siti all'acqua. Il re di Sinhala, Parākramabāhu I (1164-1197) fece riparare e scavare oltre tremila canali, molti dei quali nell'ambito della grande città cerimoniale di Poḷonnaruva.

In Birmania, la città del XI e XII secolo presso Arimaddanapura si stendeva per trentasette chilometri lungo le rive del fiume Irawadi; i sovrani che si succedettero vi stabilirono nuovi quartieri residenziali che divennero, durante i diversi regni, il punto focale della città. Nella penisola della Malesia, le tracce di una estesa rete di bacini e canali, a pianta ortogonale, appartenente alla cultura Satingpra, sembrano indicare che il territorio arido fosse densamente abitato.

Le città thailandesi di Sukhothai e Satxanlai erano accuratamente orientate e divise in quartieri ortogonali, dotate di quattro porte e incentrate su un recinto cerimoniale: al centro di Sukhothai, il recinto di Vat Jai includeva una miriade di templi organizzati, secondo una pianta ortogonale, intorno a una grande pagoda composta di nove elementi.

Cina e Giappone. Durante il II millennio a.C., nella Cina settentrionale, nell'ambito della cultura Shang, sembra che in distretti di villaggi sparsi fossero stati creati dei centri di culto presso Cheng-chou e Anyang. A Cheng-chou, delle mura a pianta approssimativamente quadrata, costruite con terra compressa potrebbero rappresentare l'antica città di Ngog. Nel distretto di An-yang, presso Hsiao-t'un, sono state rinvenute tracce di un centro cerimoniale situato su fondamenta e terrapieni; la scoperta di molte sepolture conseguenti a sacrifici umani e di giada indica l'occupazione da parte di una *élite* e, in effetti, i ritrovamenti di ossa di tartaruga e pecora, usate per la divinazione, spingono a ipotizzare che si trattasse, forse, del centro culturale dell'era Shang.

Un gruppo di siti che risalgono alla dinastita Chou, della fine del II millennio a.C., mostrano come la forza centripeta del centro cerimoniale di tipo Shang generasse solide città fortificate, a pianta di solito rettangolare ma anche quadrata, orientate in modo preciso. Le mura della città reale di Wang-ch'eng racchiudevano un'area di circa otto chilometri quadrati; si ha notizia inoltre di un sito di città altrettanto antico, presso Niuts'un, che aveva una strada circolare all'interno delle mura e una piattaforma al centro, mentre a P'ingwang, presso Houma Chou, una serie di villaggi con funzioni specializzate erano distribuiti intorno alle mura della città.

Le città meglio sviluppate, nel loro genere, sono Han-tan e G'a-to. Han-tan, le cui strutture cerimoniali sono menzionate per la prima volta nel 500 a.C., divenne la capitale della dinastia Chou nel IV secolo a.C. La sua pianta, dell'area di 2,1 chilometri quadrati, si articolava in un sistema assiale di terrapieni – tre dei quali erano rettangolari e uno circolare e la cui altezza variava dai tre ai tredici metri – che la dividevano in due metà. G'a-to, occupata per circa un millennio, a partire dal 700 a.C., sembra che alla fine avesse una estensione pari a trentatré chilometri quadrati, che includesse più di cinquanta terrapieni, la maggior parte dei quali erano presumibilmente tumuli. Appena fuori le mura originali di G'a-to, la piattaforma di Lao-lao, alta otto metri, si articolava in tre terrazze quadrate sovrapposte, coronate da una terrazza circolare, una forma che richiama quella dello *shih*, la tavoletta dell'indovino cinese, nella quale un disco che rappresenta il cielo è sovrapposto a un quadrato che rappresenta la terra. Esistono molti esempi di una simile sovrapposizione di un cerchio su di un quadrato, fra i quali quello, molto più antico, della città battriana, con le funzioni di tempio e palazzo, rinvenuta presso Dashli Tepe 3 in Afghanistan, oppure dello *stupa* di Borobudur, a Giava, risalente alla metà dell'VIII secolo d.C.

L'originale quadrato magico, detto delle «nove sale», rappresentate da tre quadrati per lato, ognuno contenente un numero, che danno su ciascun lato lo stesso totale, risale al III secolo a.C. e sembra avere origini cinesi. Ci è noto il suo uso a scopo divinatorio nel II secolo d.C., mentre esso sembra connesso ad una lunga serie di piante di città quadrate, come la Ch'angan dei T'ang, dell'inizio del VII secolo d.C., dove un palazzo occupava il quadro di centro del lato nord della pianta, divisa in tre quadri per lato, e gli altri monumenti erano disposti in modo simmetrico rispetto alla via centrale che correva da nord a sud. Le fondamenta delle città di Lo-yang, dell'VIII secolo d.C., di Sian-fu, del XIV secolo e di Hangchow della dinastia Sung, del XII secolo, presentano una enorme cinta muraria e una pianta divisa in quattro parti da strade o porte o, come nel caso di Hangchow, basata esplicitamente sul quadrato di nove elementi.

Pei-ching (Pechino) fu dapprima consolidata dalla dinastia Yüan, del XIII secolo, secondo una pianta quadrata dell'area di oltre cinquanta chilometri quadrati, divisa in una scacchiera di cento caselle da nove strade che correvano da nord a sud a da altrettante che le intersecavano da est a ovest. La più tarda pianta della città interna, ad opera della dinastia Ming, era delimitata da tre cinte concentriche in mattoni mentre l'allineamento rispetto a un asse di porte, corti e piattaforme, ha, nel corso di numerose ricostruzioni, nell'arco dei secoli, dato vita a un paesaggio sacro che si articola con grande ricchezza.

Alcuni palazzi cinesi furono progettati in armonia

con l'equilibrio e i cambiamenti delle quattro stagioni e la geografia politica del paese, in modo tale che un sovrano potesse compiere un viaggio simbolico nel suo impero senza uscire dal proprio palazzo; altri palazzi-tempio o palazzi-città sembrano invece riflettere concetti cosmo-magici cinesi.

Le idee cinesi influenzarono le piante delle città giapponesi e indonesiane. I quartieri residenziali di Nara, fondata intorno al 710 d.C., sul sito di un noto centro religioso che, da oltre un secolo, ospitava templi e monasteri famosi, avevano come modello esplicito Ch'ang-an e, alla fine, si estendevano per circa venti chilometri quadrati. A cavallo tra l'VIII e il IX secolo d.C., la giapponese Heyan-kyo, la «capitale della pace e della tranquillità», aveva un'area di ventisette chilometri quadrati, un palazzo cerimoniale situato appena a nord del centro e l'intera pianta circondata da un fossato molto simile, per forma, funzione e dimensioni, a quello della Angkor Wat di Jayavarman VII. La ripianificazione orientata di Heyan-kyo nella Kyoto reale, nel 792, poneva al centro un via cerimoniale da nord a sud, lungo la quale si aprivano porte e templi in maniera leggermente asimmetrica. Questi primi cenni di pianificazione pittoresca trovarono pieno sviluppo nel XIII secolo, quando la onnipervadente geometria concentrica e assiale del palazzo fu cancellata, sebbene la sua posizione «cinese» all'interno della pianta della città fosse mantenuta.

Le Americhe. La creazione di terrapieni per templi, sulle montagne del Guatemala, presso Kaminaljujú, intorno al 1000 a.C., è la più antica testimonianza di cui disponiamo di un insediamento concentrato, anche se non particolarmente denso, sul continente americano. Tale sito divenne un importante centro cultuale soltanto nel III secolo a.C., con consistenti piattaforme di mattoni crudi all'interno delle quali si trovavano ricche sepolture di capi o sacerdoti.

In altre regioni dell'America centrale, analoghi insediamenti, sparpagliati in aree che raggiungevano anche i cinquanta chilometri quadrati, avevano come punto di riferimento insiemi monumentali, come il centro di culto olmeco presso La Venta, nella piana dello stato messicano di Tabasco, e la capitale zapoteca Monte Albán, presso Oaxaca, sempre in Messico. I Maya costruirono vasti complessi di edifici monumentali, le fasi originali di alcuni dei quali sono precedenti alla metà del V secolo d.C., mentre altri lavori di costruzione continuarono fino all'arrivo degli Spagnoli, come nel caso di Copán, in Honduras, Chichén Itzá e Uxmal, in Messico, e Tikal, in Guatemala.

La *plaza* e la collina artificiale più antiche di Teotihuacán, nella Valle del Messico, risalgono al I secolo a.C.; in seguito il sito si ingrandì fino ad occupare un'area di trenta chilometri quadrati, con una pianta organizzata sull'incrocio di due ampie vie, lunghe due chilometri e orientate rigorosamente secondo i punti cardinali, sulle quali si affacciavano le piramidi del Sole e della Luna mentre, nel raggio di alcuni chilometri, si trovano i resti di quelle che sembrano abitazioni comuni, ciascuna delle quali conta da cinquanta a sessanta camere, che ci fanno pensare che i recinti del tempio ospitassero soltanto la corte e i sacerdoti. Composti di decine di corti, piramidi, piattaforme e terrazze, inframmezzati a edifici a più camere, campi per il gioco rituale della palla, seminari e magazzini, gran parte dei siti dell'America centrale ha dimensioni superiori a quelle dei più grandi centri cultuali del Vecchio Mondo, senza peraltro contenere, molto spesso, la minima traccia di abitazioni.

La molto più tarda capitale azteca di Tenochtitlán, l'attuale Città del Messico, era costruita su pianta quadrata, orientata e dominata da una piazza centrale, dalla quale partivano dei canali verso nord, sud e ovest, mentre ad est si trovavano un grande tempio e una piramide.

Sembra del tutto plausibile che i siti peruviani di Chavín de Huántar, Tiahuanaco, Pacatnamú e Pachácamac, nelle Ande centrali, fossero pienamente sviluppati come centri di pellegrinaggio intorno al 1000 d.C., anche se la loro fondazione è di molto precedente. Ventotto chilomentri quadrati di rovine in mattoni crudi, risalenti al XIV secolo, rappresentano Chan-chan, la città dei Chimú nonché la più importante città di valle di questa regione, la cui pianta, fitta e rigorosamente ortogonale, suddivisa in dieci quartieri rettangolari, ognuno dei quali disponeva di edifici cultuali propri, incorporava anche molte piramidi e cimiteri.

La pianta di Chan-chan presenta una compattezza insolita per questa regione; più rappresentativa è invece la pianta della capitale inca, Cuzco, ricostruita nel XV secolo. Essa aveva la forma di un centro cultuale, separato dall'aperta campagna da una cintura di villaggi residenziali, al modo degli insediamenti contemporanei degli Yoruba, in Nigeria, e di quelli cinesi preistorici.

Nell'America settentrionale, tra il fiume Colorado e il Rio Grande, si trovano invece le testimonianze della cultura Pueblo in siti quali Betatakin e Canyon de Chelly in Arizona, Mesa Verde, in Colorado, e molti altri siti nei canyon di Chaco e Frijoles del New Mexico, il più noto dei quali è Pueblo Bonito. Molti di questi siti presentano complessi ad anfiteatro nella valle o sono costruiti in grandi grotte scavate nelle pareti rocciose, sebbene alcuni abbiano pianta rettangolare, come nel caso di Aztek, che è, tra l'altro, circondato da mura. Tuttavia non è chiaro quale fosse l'uso preciso

di tali complessi: i locali rettangolari sono stati interpretati come abitazioni o magazzini e quelli circolari, i *kiva*, del diamentro da tre a dieci metri, come camere cerimoniali. Mesa Verde è un tipico sito che presenta un complesso di grotte, mentre Pueblo Bonito è un classico esempio di sito situato nella valle, costruito in mattoni essicati su più livelli, con struttura semicircolare, organizzato intorno ad una grande corte.

Le sponde dell'Egeo e l'Europa. Sebbene gli insediamenti minoici di valle, molti dei quali siti all'ombra di «santuari montani», risalgano alla seconda metà del III millennio, le città-palazzo monumentali, progettate intorno a vaste corti, che potrebbero essere state usate per celebrazioni religiose, che si trovano a Cnosso, Festo, Gournia e Mallia, sull'isola di Creta, fanno la loro comparsa soltanto verso la fine del II millennio a.C. A Cnosso, la corte principale del complesso di edifici a più piani, che conta centinaia di stanze, era situata sulla cresta di una collina e al centro di una città senza mura. A Mallia, una *agora* – la piazza del mercato, luogo di scambi sociali e commerciali – conservata sin dai tempi della fase di insediamento dei primi palazzi e adiacente al palazzo, sembra essere stata attiva contemporaneamente a quest'ultimo, manifestando così una dualità di città-palazzo e *agora* presente nelle forme ulteriori della città greca.

I palazzi-tempio reali di Tirinto e Micene, nella regione greca del Peloponneso, e di Gla, in Beozia, erano cittadelle amministrative e cultuali costruite e utilizzate nel corso di cinque secoli, fino al XIV e XIII secolo a.C. Esse sono paragonabili in modo specifico con le cittadelle ittite. Queste e molte altre roccaforti preelleniche fanno parte di una antica tradizione di insediamenti nel bacino del Mediterraneo ampiamente diffusa tra popoli quali i Traci, i Lidi, i Lici, i Fenici e i Dori. Talvolta, in periodi di pace e prosperità, alcune città basse nascevano nelle pianure ai piedi di queste roccaforti, preferibilmente lungo la costa o sulle rive di fiumi, lasciando al sito originale la funzione di cittadella sacra e, in caso di minaccia esterna, di rifugio per la comunità.

Molti santuari della Grecia arcaica, del periodo compreso tra il 750 e il 480 a.C., quali l'acropoli di Atene e l'isola di Delo, erano ubicazioni di precedenti insediamenti micenei e minoici, così come questi ultimi si trovavano sopra siti più antichi. Gli antichi recinti sacri, i *temenoi*, come quelli di Olimpia e Delfi, sulla terraferma appartenente alla Grecia, e di Claros e Didima nella Ionia, oggi Turchia, divennero famose mete di pellegrinaggio per la consultazione di oracoli e l'organizzazione di giochi. Per quanto lontani dalle città, essi erano a queste collegati da vie sacre, così che i siti si trasformarono in paesaggi sacri. I *temenoi* stessi includevano laghi sacri, boschetti, grotte, sorgenti, alberi e pozzi, oltre a templi, statue votive, tesori e, talvolta, un *omphalos*, che segnava il centro del mondo. Essi vennero sviluppati in complessi che vennero modificati con aggiunte e revisioni fino alla tarda antichità. Ad Olimpia, come a Delfi, era associato al *temenos* un grande stadio per i giochi atletici, mentre ad Atene teatri e vie processionali erano scavati nei fianchi dell'acropoli.

La polarità *in nuce* nella Mallia minoica raggiunge la maturità nelle strutture più antiche di Atene: il *temenos* dell'acropoli è il centro della vita cultuale della città e, com'è il caso di molte altre città-stato greche, l'*agora* costituisce il cuore sociopolitico e commerciale sia per la città che per il suo circondario. Tuttavia non sembra esservi alcuna associazione formale privilegiata tra la pianta geometrica e la cultura religiosa. Le città a pianta ortogonale costruite in Magna Grecia a cavallo tra VI e V secolo a.C., come Thurii, Paestum (Poseidonia), Agrigento (Akragas) e Selinunte, oggi nell'Italia meridionale e in Sicilia, Olinto e il Pireo in Grecia e le città della Ionia la cui pianta fu ricostruita, quali Priene e Mileto, oggi sulla costa occidentale della Turchia, implicano i principi della pianificazione sociale piuttosto che qualsivoglia espressione di concetti religiosi. Questa evoluzione è in genere associata all'urbanista Ippodamo di Mileto, attivo, probabilmente, verso la metà del V secolo a.C.

Una volta che i Greci divennero avvezzi all'idea di città quale entità organica e individuale, in sé distinta da ogni altra, sembrò loro naturale che una singola divinità fosse da considerarsi intimamente legata alla sorte della città o addirittura in grado di controllarla. Tale idea di divinità della città o *tyche* risale al IV secolo a.C. e, durante l'impero di Alessandro Magno, praticamente ogni città aveva la propria *tyche*.

Nell'Italia settentrionale, città etrusche come Tarquinia, Veio e Vulci, le più antiche delle quali risalgono all'VIII secolo a.C. e sono quasi contemporanee di alcune città della Magna Grecia, furono fondate, con ogni probabilità, con il consiglio degli àuguri e in conformità al *ritus etruscus*, il meglio documentato tra i numerosi riti di fondazione di città a noi noti, secondo il quale le caratteristiche topografiche e i movimenti del sole e dei pianeti sono di cruciale importanza.

Roma fu fondata utilizzando il medesimo rito etrusco. Sebbene il fuoco mantenuto acceso dalle sacerdotesse vergini nel braciere di Vesta fosse il centro cerimoniale della città, un altro rito del «centro» implicava il *mundus*, una costruzione rituale etrusco-latina dal simbolismo simile a quello dell'*omphalos* greco. Il *mundus* consisteva nel segnare il luogo di partenza e conclusione del *ritus etruscus* sulla *via sacra* con una

sepoltura sacra. All'aratro usato per tracciare il solco del confine sacro corrispondeva il *pomerium* stesso, il recinto simbolico che segnava l'estensione dell'insediamento originario, identificato con i confini del circondario della città; secondo lo scrittore del II secolo Aulo Gellio, i confini di Roma erano estesi soltanto in segno di onore a coloro che avevano allargato i confini dell'impero.

La fondazione delle *coloniae* presupponeva le medesime concezioni cerimoniali e monumentali, anche se talvolta la forma del rituale variava: nella Marzabotto etrusca, probabilmente progettata nel V secolo a.C., un *cippus* o pietra di confine, con l'effigie di una croce, fu sepolto all'intersezione delle due vie principali. In modo simile, in una spaccatura della piattaforma, tagliata nella roccia, del *capitolium*, il *temenos* civico dell'antica città romana di Cosa, era stata sepolta un'offerta di frutti, apparentemente come sacrificio in occasione della fondazione della città nel 273 a.C.; il *mundus* era associato al dio Termine e all'organo genitale femminile; alcuni scrittori interpretano la coppia costituita da Vesta e Termine come un parallelo di quella greca di Hermes e Hestia.

Se il *mundus* di Cosa è sul *capitolium*, il punto più alto della città, la maggior parte delle *coloniae* romane erano pianificate in condizioni topografiche quasi ideali, su di un terreno perfettamente piano, e le loro piante quadrate erano divise in *insulae*, o quartieri, da una griglia costituita dai *cardines*, le vie «verticali», che correvano spesso da nord a sud e che avevano funzioni cerimoniali, e dai *decumani*, che le intersecavano ad angolo retto. L'ubicazione del foro, costituito dal *mundus*, dai templi e da strutture cerimoniali, è al «nord liturgico» rispetto all'intersezione del *cardo maximus* e del *decumanus maximus*. Esempi di una planimetria tanto regolare sono rappresentati dalla pianta di Augusta Praetoria, oggi Aosta, nell'Italia settentrionale, risalente al I secolo a.C., e da quelle più tarde (II secolo d.C.) di Thamugadi e del campo permanente di legionari di Lambaesis, presso Timgad e Tazoult, in Algeria.

L'editto dell'imperatore Costantino, del 313 d.C., che rendeva ufficialmente cristiano lo stato romano, sanciva il primato del Cristianesimo sui numerosi culti misterici orientali. La legislazione successiva concernente le sorti dei *temenoi* pagani era incoraggiante; alcuni potenti vescovi e congregazioni riuscirono a ottenere la sconsacrazione e la chiusura di templi prima che queste fossero decretate dall'imperatore, tuttavia fu solo alla fine del V secolo d.C. che il Partenone e il Teseo di Atene furono trasformati in chiese e l'Accademia Platonica fu chiusa.

Quando Costantino fondò la prima cattedrale a Roma, scelse come sito quello di una villa sul colle Laterano, all'interno delle mura ma lontano dal venerabile Foro Romano pagano e dal Campo Marzio, nei quali, fino al VI secolo d.C., furono costruite o convertite all'uso cristiano pochissime strutture. All'altro capo della città, sulla tomba di San Pietro, nel cimitero del Vaticano, *extra muros* e intorno a una basilica funeraria, si sviluppò la città cristiana che, alla fine, usurpò il potere di Roma stessa. Molte altre città cristiane antiche ebbero un simile sviluppo periferico. La più antica testimonianza di edificio cristiano è costituita dalla *domus ecclesia*, la casa-chiesa, quale quella rinvenuta proprio all'interno delle mura di Dura-Europos e risalente circa al 230 d.C. Le città bizantine sono in genere il prodotto di una trasformazione non regolata; Apamea sull'Oronte, nella Siria nordoccidentale, Gerasa, l'attuale Jerash, in Transgiordania, Mileto, Sardi, Hierapolis e Afrodisia, in Ionia e Caria, attualmente in Turchia, i siti di Stobi e Sirmium, presso Sremska Mitrovica, oggi nel territorio della ex Jugoslavia, Cartagine, nei pressi di Tunisi, in Tunisia, e Apollonia, Sabrata e Leptis Magna, sulle coste della Libia, sono tutte città nelle quali si costruì a più riprese sul sito dei fori romani e che assistettero alla trasformazione di templi e bagni in chiese, di teatri in fortezze e alla ricostruzione delle mura per racchiudere un'area molto più ridotta. Non solo andarono in rovina le istituzioni pubbliche, ma il venir meno della liberalità dei privati impedì l'ordinaria manutenzione delle strade e dei portici, mentre la densità degli edifici aumentava poiché si costruiva negli spazi tra le strade e nei cortili, in seguito all'indebolimento di molte istituzioni sociali e commerciali.

Sia in ambiente urbano che suburbano, i quartieri cristiani si svilupparono intorno all'*insula episcopalis*, il complesso ecclesiastico incentrato sulla cattedrale. Le città cristiane si trovavano a volte all'interno delle mura, come nel caso di Hippo Regius, presso Annaba, in Algeria, Cuicul, l'attuale Djemila sempre in Algeria, e Side, presso Manavgat, in Turchia, a volte all'esterno delle mura, come ad esempio Salona, vicino a Spalato, nella ex Jugoslavia, e Roma; altre ancora presero forma nei pressi di città tardoantiche dell'Europa occidentale, quali Remorium Urbs o Remi, l'antica Durocortorum, oggi Reims, in Francia; Atrebatum, in precedenza Nemetacum, oggi Arras, sempre in Francia così come Augustoritum Lemovicensium, l'odierna Limoges, oppure, in Germania, Augusta Treverorum e Colonia Agrippina, oggi rispettivamente Trier (Treviri) e Colonia.

Oltre a questi centri, ve ne sono altri che rispondevano all'esigenza, di tipo ideologico, dei vescovi cristiani di stabilire una topografia specifica cristiana in

opposizione a quella pagana, dalla tradizione ben attestata e diffusa. Così i luoghi legati al sacrificio dei martiri, a miracoli o a importanti sepolture vennero collegati tra loro in una rete di luoghi santi che resistette e si ingrandì notevolmente in secoli di culto, pellegrinaggi e continue ricostruzioni. Di conseguenza, sui siti che erano oggetto di venerazione quali i *martyria* e i *memoria* o nei pressi di questi, sorsero basiliche e cappelle funerarie – tutti monumenti che commemoravano i morti – e monasteri, ai quali spesso si annettevano edifici residenziali e ostelli, che, a loro volta, offrivano l'occasione per costruire apposite cappelle ausiliarie, battisteri e basiliche. A volte questi complessi raggiungevano dimensioni tali da essere considerati centri urbani, com'è il caso della cittadina che sorgeva accanto al monastero di San Simone lo Stilita, presso Qal'at Saman, in Siria, che si sviluppò principalmente nel V e VI secolo d.C. Città preesistenti spesso prosperavano grazie alla loro associazione con santi, come ad esempio le oasi che diedero origine a Sergiopolis, presso Resafah, in Siria, e le oasi del Marioūt, nel basso Egitto, le prime legate a Sergio e le seconde a Menas.

Già nel IV secolo in Terra Santa, specialmente a Gerusalemme e Betlemme e nei dintorni di queste, le grotte, le sorgenti, i pozzi, le colline rocciose, le tombe e i templi menzionati nella Bibbia avevano dato vita a un impressionante paesaggio sacro cristiano. [Vedi *PELLEGRINAGGIO CRISTIANO ORIENTALE*, nel volume sul Cristianesimo]. Così come esistono nel mondo cristiano numerose copie della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme, si è anche cercato più volte di ricreare l'intero paesaggio sacro della Terra Santa: tra gli esempi di una simile operazione, sono il Monastero della Resurrezione, del patriarca Nikon, a Istra, presso Mosca, e il Sacro Monte del Tabachetti (XVI secolo), a Varallo, in Italia. In quest'ultimo santuario, cinquanta strutture, fra le quali numerose cappelle dei misteri, furono progettate in modo da essere visitate in un ordine preciso, costituendo così un vero e proprio pellegrinaggio in miniatura. Un'idea simile si ritrova in Francia, a Rocamadour – una delle tappe sulla via del pellegrinaggio a Compostela, oggi in Spagna – dove, tra il XII e il XV secolo, le dodici stazioni della *via crucis* furono scolpite nella parete della montagna, secondo un percorso ascensionale verticale.

Nelle città cristiane, i percorsi delle processioni religiose erano diversi, anche all'interno della medesima città, a seconda dello scopo particolare della commemorazione. Spesso il corteo processionale si snodava a partire da un'abbazia o da una cattedrale *extra muros*, per terminare al palazzo o castello situato all'interno dell'insediamento originario; ciò che implicava il riconoscimento del potere secolare, come nel caso, ad esempio, dell'incoronazione, che esprimeva il dualismo politico-teologico all'interno della struttura urbana.

Tuttavia alcune città medievali e protobizantine si svilupparono *de novo*: nell'Oriente bizantino, l'estensione tarda (VI secolo d.C.) della città episcopale che si trova presso Caričingrad, nella ex Jugoslavia centrorientale, probabilmente Justiniana Prima, l'antica fortezza di Dara (VI secolo), nel deserto della Siria settentrionale e il minuscolo insediamento di Arif, forse del VI secolo, nell'antica Licia, oggi in territorio turco, sembrano tutte pianificate su pianta ortogonale. In Occidente, le città vennero costruite su pianta rigorosamente ortogonale molto più tardi, ad esempio Aigues Mortes e Montpazier, nella Francia meridionale e León, nella Spagna settentrionale, piuttosto nello spirito dei costruttori romani. In tutte queste piante l'orientamento delle chiese e dei santuari era mantenuto nel modo più accurato possibile.

Il progetto più ambizioso del periodo fu, senza dubbio, la completa ricostruzione che ampliava la romana Bisanzio, fondata nel 330 d.C. come Costantinopoli ovvero la nuova Roma e la prima capitale cristiana. A prescindere dalle esigenze formali dettate dal suo sito triangolare – simile a quello della Assur babilonese, sul Tigri, nella zona della Mesopotamia oggi in territorio iracheno – la città fu pianificata a imitazione di Roma, divisa in quattordici regioni su sette colli; una gran quantità di rovine pagane di età classica vi furono trasportate per costruirne e decorarne i monumenti; furono celebrati i riti di fondazione pagani e la *tyche* romana, la *dea Roma*, la cui festa principale coincideva con l'anniversario della fondazione della città, venne cristianizzata.

BIBLIOGRAFIA

La migliore presentazione delle testimonianze dei costruttori antichi si trova in A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, I-II, Paris 1964-1965 (trad. it. *Il gesto e la parola*, I-II, Torino 1977), specie i capp. 5 e 13; le ricerche antropologiche degli ultimi due secoli sono invece riassunte in D. Fraser, *Village Planning in the Primitive World*, London 1968. Per un confronto ampiamente culturale con Roma in particolare si vedano le ultime due sezioni in J. Rykwert, *The Idea of a Town. The Anthropology of Urban Forme in Rome, Italy and the Ancient World*, Princeton 1976 (trad. it. *L'idea di città. L'antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Torino 1981).

Per quanto riguarda la crescita formale e socio-economica delle città antiche a partire dalle prime strutture urbane, è utile consultare una serie di opere in più volumi: M. Coppa, *Storia dell'urbanistica. Dalle origini all'ellenistico*, I-II, Torino 1969; P. Lavedan e J. Hugueney, *Histoire de l'urbanisme*, I-III, Paris 1926, I; ed E. Egli, *Geschichte des Städtebaues*, I-III, Zürich 1959-1967,

che prende in considerazione anche le testimonianze dell'Asia orientale e della regione della valle dell'Indo.

Alcune idee discusse in H. Frankfort, Henriette A. Frankfort, J.A. Wilson, T. Jacobsen e W. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, 1946, Chicago 1957 (trad. it. *La filosofia prima dei Greci*, Torino 1963), sono esaminate, nei loro sviluppi formali e strutturali, in P. Lampl, *City Planning in the Ancient Near East*, London 1968.

Per quanto concerne il ruolo dell'architettura cultuale nell'antico Egitto e nel Vicino Oriente antico, le migliori trattazioni sono in A. Badawy, *A History of Egiptian Architecture*, I, Giza 1954, II-III, Berkeley 1966-1968; e in H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, London 1954 (trad. it. *Arte e architettura dell'Antico Oriente*, Torino 1970). Una eccellente analisi del ruolo dei centri di culto nello sviluppo urbano per quanto riguarda tutte le regioni prese in considerazione e, in particolare, la Cina è contenuta in P. Wheatley, *The Pivot of Four Quarters*, Chicago 1971. Il materiale riguardante le città indiane è presentato in S. Kramrisch, *The Hindu Temple*, I-II, Calcutta 1946; mentre la migliore presentazione del retroterra culturale della città cinese tarda è ancora quella di M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris 1929 (trad. it. *La civiltà cinese antica*, Torino 1950).

La più penetrante opera storica sulle città della Grecia antica e su Roma rimane lo studio classico di N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris 1864, 1901 (trad. it. *La città antica*, Firenze 1924, 1982). R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris (1956) 1974, 2ª ed., è uno studio tipologico delle forme urbane.

Sulle origini della città medievale si veda Edith Ennen, *Frühgeschichte der europäischen Stadt*, Bonn 1953; e P. Lavedan e J. Hugueney, *L'urbanisme au Moyen-Age*, Genève 1974. Per le antiche forme urbane delle Americhe, un'analisi dal punto di vista architettonico si trova in G. Kubler, *The Art and Architecture of Ancient America. The Mexican, Maya, and Andean Peoples*, Harmondsworth 1975 (2ª ed.).

JOSEPH RYKWERT E MICHAEL MILOJEVIĆ

COLORI. Il simbolismo religioso dei colori si basa sull'esperienza umana immediata e universale del colore come qualità essenziale degli oggetti presenti nell'esperienza quotidiana. Da un punto di vista strettamente scientifico, questa esperienza naturale del colore può sembrare in qualche modo ingenua, poiché la visione apparentemente semplice del colore è in realtà il prodotto di molti fattori. La sensazione soggettiva dello stesso colore, infatti, può essere prodotta da una varietà quasi infinita di combinazioni di luce. Ma persino l'esperienza immediata ed ingenua del colore, che non conosce l'analisi dello spettro e le sottili variazioni delle lunghezze d'onda, può tuttavia dare origine a considerazioni assai complesse. Cominciando con la distinzione fondamentale tra colori «primari» e «secondari», si arriva ben presto alla nozione di colori «caldi» e «freddi», o ai sistemi quale la scala di luminosità elaborata da Goethe in *Zur Farbenlehre*, del 1810, secondo cui il giallo ha il valore di nove (il massimo) e il viola il valore di tre (il minimo).

Il pittore astrattista Paul Klee (1879-1940) ha elaborato una teoria secondo cui i colori primari possono essere associati a suoni, forme geometriche ed esperienze soggettive. Così, ad esempio, l'azzurro si associa al cerchio e all'esperienza di stabilità, il giallo al triangolo e alla sensazione di velocità, il rosso al quadrato e alla potenza. Le intuizioni di Klee, in realtà, sono ben fondate, anche se, a questo riguardo, esse non rappresentano l'unico schema possibile.

Secondo le osservazioni di Vasilij Kandinskij (1866-1944), uno dei più grandi tra i pittori astrattisti, un cerchio giallo sembra svilupparsi verso l'esterno in un movimento espansivo, avvicinandosi all'osservatore, mentre un cerchio azzurro sembra contrarsi e allontanarsi. I due esempi dimostrano che il colore produce effetti psicologici molto più complessi ed elaborati di quelli già noti ed utilizzati nella moda, secondo cui il bianco «allarga» e il nero «restringe». Inoltre, secondo i dati a disposizione, sembra che le costanti delle percezioni cromatiche abbiano subito delle variazioni lungo il corso della storia.

Inizialmente, la sensibilità umana al colore sembra sia stata attirata soprattutto dall'estremità lunga dello spettro, dalle lunghezze d'onda comprese tra gli 800 e i 550 millimicron, corrispondenti ai colori rosso, arancione e giallo. Nelle pitture preistoriche non compaiono né l'azzurro né il verde, anche se, probabilmente, la preparazione dei pigmenti azzurri e verdi non presentava alcuna difficoltà. Nel mondo classico gli aggettivi *glaucus* e *coeruleus* comprendevano tutte le sfumature tra il verde e l'azzurro, da cui si deduce che questi colori non venivano distinti chiaramente. La parola greca *chloros* («verde») veniva usata talvolta per indicare tinte di giallo; la parola latina *viridis* («verde»), connessa con la fertilità, è una parola coniata alla fine del I secolo a.C. Lo studioso latino Aulo Gellio (*Noctes Atticae* 2,26), nel suo tentativo di formulare una lista fondamentale di colori, usa il greco *xanthos* («giallo-oro») e *kirros* («giallo-arancio») e il latino *flavus* («biondo») e *fulvus* («fulvo», riferito al leone) per designare le varie sfumature di rosso. Nell'enorme opera di Aulo (II secolo d.C.), la varietà cromatica che si trova all'estremità lunga dello spettro sembra essere il risultato di una confusa redistribuzione di valori percettivi e linguistici che originariamente esprimevano una maggiore sensibilità al colore rosso.

Il rosso, infatti, è l'unico colore che ha avuto una solida tradizione lessicale nei linguaggi indoeuropei, tra-

mite la radice **rudhro*. Per contrasto, il termine *hāri* nel sanscrito vedico poteva riferirsi al rosso, al giallo-oro o persino al giallo-verde. Il cinese e il giapponese usano la stessa parola sia per il verde che per l'azzurro, anche se nella pittura (ad esempio nelle pitture murali di Tun-huang, in Cina) venivano molto usati sia il verde estratto dalla malachite, sia l'azzurro estratto dall'azzurite e più tardi dai lapislazzuli (come in India e in Occidente). Il verde malachite è particolarmente comune nelle raffigurazioni dei paradisi o delle «terre pure» di Amitābha.

Le espressioni linguistiche che rendono l'esperienza umana fondamentale del colore sono perciò complesse ed ambigue. La stessa complessità e ambiguità si ritrova nell'uso dei colori come simboli. I colori hanno assunto un'ampia gamma di significati, diversi da cultura a cultura. La scoperta della porpora da parte dei Fenici, per esempio, rese disponibile un nuovo colore particolarmente adatto, proprio per la sua rarità e il suo costo, a simboleggiare valori particolari e distintivi. A Roma, a partire dal periodo della Repubblica, il colore porpora divenne il simbolo del potere politico: il segno di riconoscimento dei senatori era la larga banda porpora che ornava le loro toghe. Più tardi esso divenne il simbolo della divinità e dell'autorità dell'imperatore (la «porpora imperiale»). Ancora più tardi, nel Cristianesimo, il colore porpora fu associato alla dignità preminente del sacerdozio e divenne la «porpora cardinalizia» (scarlatto). Nel tardo periodo romano e bizantino, il porfido rosso divenne il simbolo del potere imperiale, forse per la sua somiglianza con il colore porpora e per la sua durezza come minerale. La colonna di Costantinopoli (situata nel Foro ellittico) è fatta di porfido e una volta sosteneva l'effige dell'imperatore Costantino (circa 280-337).

Particolarmente interessante è l'uso del colore negli abiti: esso esprime posizioni gerarchiche o simboleggia atteggiamenti e valori spirituali, come è dimostrato in modo particolarmente evidente nei rituali della Chiesa cattolica. Qui, i colori degli abiti degli officianti, dei paramenti degli altari e dell'abbigliamento dei chierichetti esprimono una simbologia particolare nell'anno liturgico cristiano. In relazione alla tradizione ellenistica e soprattutto a quella romana, il simbolismo cristiano del colore si basava generalmente sul bianco, il colore della gioia, dell'innocenza e della purezza. Il bianco era il colore dei martiri, il *candidatus exercitus* («esercito vestito di bianco»). Il nero, per contrasto, era considerato il colore della tristezza (anche se solo più tardi venne introdotto nelle liturgie funebri). Il blu cobalto era il colore del buio e del diavolo, mentre il rosso era il colore del cielo empireo e degli angeli. Il porpora, il colore imperiale, divenne il colore dell'abito cardinalizio, come già accennato.

Dal IX secolo in poi, i colori divennero un elemento costante del rituale cristiano; la loro simbologia, tuttavia, era soggetta ancora ad alcune variazioni, nonostante i primi tentativi di standardizzarne l'uso ecclesialistico. In Grecia, per esempio, il rosso era il colore del lutto (con riferimento forse alle lacrime di sangue), mentre a Milano, dove vigeva il locale rito ambrosiano, il rosso era dedicato al Santo Sacramento. In Francia il rosso era il colore liturgico del giorno di Tutti i Santi (primo novembre), con chiaro riferimento al sangue dei martiri, mentre a Roma, per la stessa festività, veniva usato il bianco, il simbolo del trionfo.

La prima vera codificazione dei colori liturgici iniziò con Innocenzo III (1198-1216) e raggiunse la sua forma definitiva con Pio V (1566-1572) dopo il Concilio di Trento (1545-1563). Secondo questa codificazione finale, nei vestimenti sacri il bianco viene usato durante le grandi festività dell'anno liturgico ed è considerato un simbolo di trionfo, innocenza e purezza. Il rosso è riservato alle feste dei martiri, simboleggiando così il sangue del sacrificio e la vita eterna. Negli altri giorni il colore usato è il verde, simbolo di speranza, considerato una via di mezzo tra rosso e bianco. Il viola (una specie di «nero attenuato») viene usato durante i periodi di penitenza, ad esempio in Quaresima, e nei servizi funebri. Il nero è caduto in disuso poiché dai Padri della Chiesa e durante il tardo Medioevo era considerato il colore del diavolo. Occasionalmente l'argento può sostituire il bianco, mentre l'oro può essere usato al posto del bianco, del verde o del rosso.

Tra tutti i colori è interessante notare la polivalenza del colore oro. Gli sfondi dorati dei mosaici bizantini, delle icone e delle pitture medievali esprimono, a questo riguardo, un misticismo particolare. Il filosofo russo ortodosso Evgenij Trubeckoj (1863-1920), nella sua opera *Umozrenie v kraskah* (1915-1918; trad. it. *Contemplazione nel colore*, Milano 1988), rilevò l'influenza di un misticismo cristologico di tipo solare negli sfondi dorati delle icone, dato che solo il colore dell'oro può riflettere la suprema luce solare del mondo paradisiaco. Per questo motivo gli artisti utilizzarono il cosiddetto «assist», un'aggiunta di linee dorate splendenti negli abiti delle figure divine. L'«assist» è comune nelle raffigurazioni del Cristo, in particolare nelle rappresentazioni delle scene della Trasfigurazione, della Resurrezione, dell'Ascensione e degli altri eventi dopo la Resurrezione. Esso simboleggia in modo chiaro la gloria sovrumana di Cristo. Dietro a questa simbologia è ben riconoscibile la metafisica speculativa della luce illustrata nelle opere di Dionigi l'Aeropagita (circa 500

d.C.), secondo il quale le parole *photoeides* («di aspetto luminoso») e *chrysoeides* («di aspetto dorato») sono sinonimi. Gli sfondi dorati dei mosaici bizantini delle chiese di Ravenna e di Bisanzio (la moderna Istanbul) hanno come scopo quello di trasformare lo «spazio interno» delle basiliche romane in «spazio-luce» e di alleggerire la pesantezza del materiale architettonico. Lo sfondo dorato produce un'atmosfera pervasa di «luce immateriale» (*phos to aulon*), e attira i fedeli verso la contemplazione dei misteri divini.

Gli sfondi dorati di mosaici, icone e dipinti su legno venivano creati applicando sottilissimi strati d'oro su una superficie appositamente preparata. Poiché questo metodo non poteva essere utilizzato sulle grandi dimensioni degli affreschi, alcuni pittori, in particolare Giotto (1267-1337), ricoprirono gli sfondi degli affreschi con un pigmento azzurro fatto di polvere di lapislazzuli, il colore più prezioso dell'epoca. Negli affreschi di Giotto l'azzurro dei lapislazzuli può essere paragonato agli sfondi dorati della tradizione bizantina e senese: l'opera, in questo modo, assume una connotazione mistica, che l'allontana dal realismo essenziale delle pitture. Tuttavia, nell'antica tradizione cristiana, l'azzurro e il blu possedevano un valore negativo, anche se nei mosaici di Ravenna e di Bisanzio si può veder splendere l'azzurro accanto al verde.

L'azzurro dei lapislazzuli veniva ampiamente usato anche nell'area dell'Asia centrale, che aveva come suo centro la città-carovaniera di Kuchā. In numerosi dipinti buddhisti ritrovati in quest'area, l'azzurro compare accanto al verde. Ma anche qui l'azzurro possiede un valore ambiguo. Da una parte, veniva usato nell'arte buddhista tibetana per raffigurare gli dei cattivi e le potenze del male. Nell'unico dipinto murale rimasto a Tumshuq, e in numerosi altri presenti nell'area di Kuchā, i personaggi demoniaci e infausti sono dipinti di azzurro oppure hanno la barba azzurra. D'altra parte, anche i monaci e gli asceti sono raffigurati con la barba azzurra. Curiosamente, lo stesso azzurro è il colore di un personaggio cinese che compare in un affresco senese di ispirazione orientale, un'opera di Ambrogio Lorenzetti (morto nel 1348) che illustra il martirio dei francescani a Tana (India). La presenza di questo stesso colore sia ad oriente che ad occidente suggerisce un'origine comune, probabilmente iranica. Possiamo anche notare che il dio indiano Śiva è chiamato «gola azzurra», un titolo che si meritò quando, dopo aver bevuto un veleno che minacciava di distruggere l'universo, la sua gola si tinse d'azzurro.

L'oro, paragonato all'azzurro, non possiede una tale ambiguità. Come metallo prezioso, possiede un valore simbolico universale e naturale. [Vedi *ORO E ARGENTO*]. Considerato un simbolo dell'Assoluto, può anche essere simbolo di incorruttibilità e sovranità, sia umana che divina. Il suo uso come simbolo della realtà assoluta è evidente nel *Suvarṇaprabhāsottama Sūtra* (Sutra Supremo dello Splendore Dorato), in cui il corpo immateriale del Buddha è presentato come oro splendente, identico al *dharmakāya*, il «corpo delle Legge». L'essenza dell'universo è così paragonata ad una luce dorata, splendente come la luce del sole. In numerose tradizioni del Gandhara (provenienti dall'area dell'attuale Afghanistan e Pakistan, dal I al V secolo d.C.), persino l'ombra del Buddha è dorata e brillante, poiché riflette la brillantezza sovrumana del Buddha stesso.

Il colore svolge un ruolo importante nella tradizione alchemica occidentale. Secondo questa tradizione, il processo alchemico passa attraverso quattro stadi, ognuno associato ad un colore: il *nigredo* (nero) o morte iniziatica, l'*albedo* (bianco) o inizio della rinascita, il *rubedo* (rosso) o sublimazione, l'*auredo* (oro), lo stadio finale quasi irraggiungibile che rappresenta la perfezione spirituale. Questa serie sembra coincidere con il sistema elementare di colori che i filosofi greci Pitagora (571-497 a.C.) e Empedocle (492-432 a.C.) consideravano come gli unici ammissibili su una tavolozza, cioè il nero, il bianco, il rosso e il giallo. In questo caso l'oro può corrispondere al giallo (ne è infatti una gradazione), anche se il giallo in sé possiede un valore ambiguo.

Il simbolismo dei colori è importante anche nel Buddhismo tantrico. Nel *Guhyasamāja Tantra* (Libro dell'Incontro con il Segreto) l'universo ha avuto origine da una luce bianca immobile (fredda?). Col passare del tempo, all'interno di questa luce bianca si sviluppa una vibrazione che si rifrange in cinque centri di colore: rosso, giallo, azzurro e verde, con al centro il bianco. Ognuno di questi centri corrisponde ad un Buddha «supremo». Secondo le disposizioni tibetane, ad oriente vi è Akṣobhya («incrollabile»), che è azzurro ed è il simbolo di tutte le vittorie del Buddha storico. A occidente vi è Amitābha («luce infinita»), rosso come il sole che tramonta. A nord c'è Amoghasiddhi («incorruttibile»), verde, e a sud Ratnasambhava («nato dal gioiello»), giallo, probabilmente identificabile con l'oro. Vairocana è al centro, bianco di luce abbagliante: è l'essenza dell'universo e riassume in sé tutti gli altri Buddha supremi.

Ascrivere un colore ad una divinità significa attribuire ad essa l'emanazione di luce di quel colore. È probabile che le tecniche di meditazione abbiano influenzato la scelta dei colori attribuiti ai diversi Buddha, poiché il colore dello stesso Buddha può variare

da dipinto a dipinto. Tuttavia, alcuni principi essenziali sembrano essere rispettati. Per esempio, una divinità terrificante non può mai essere bianca o verde, ma deve essere rossa o, più di frequente, nera o blu. Inoltre, qui come altrove, i diversi colori sono, in un modo o nell'altro, subordinati alla luce bianca, o allo splendore dell'oro, l'unico colore veramente adeguato a simboleggiare la realtà somma.

BIBLIOGRAFIA

H. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder 1978. Il testo esamina le immagini dei colori.

W. Fischer, *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung*, Wiesbaden 1965.

Jolande Jacobi, *Farbgestaltungen der unbewussten Psyche*, Basel 1963.

A. Portmann e R. Ritsema (curr.), *The Realms of Colour*, Leiden 1974. Un numero speciale di «Eranos Jahrbuch», 41.

L. Thorndike, *Some medieval Texts on Colours*, in «Ambix. The Journal of the Society for the Study of Alchemy and Early Chemistry», 7 (1959), pp. 1-24.

L. Thorndike, *Other Texts on Colours*, in «Ambix. The Journal of the Society for the Study of Alchemy and Early Chemistry», 8 (1960), pp. 53-70.

V. Turner, *Colour Classification in Ndembu Ritual*, in M. Banton (cur.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, pp. 47-84.

M. Wilson, *What is Colour? The Goethean Approach to a Fundamental Problem*, Clent 1949.

MARIO BUSSAGLI

CONIGLIO. La credenza che un coniglio dimori sulla luna è ampiamente attestata non solo nell'Asia centrale, meridionale e orientale, ma anche nell'America settentrionale e centrale, e nell'Africa meridionale. Tra i popoli turco-mongoli dell'Asia centrale lo sciamano va a caccia di un coniglio sulla luna durante il suo viaggio estatico nel mondo divino. In Cina, fin dal periodo Han, specchi di bronzo presentano raffigurazioni in cui il coniglio abita sulla luna e pesta la medicina dell'immortalità con un pestello ed un mortaio. I giapponesi lo dipingono nelle macchie solari, mentre sta pestando il riso per la torta di riso.

Anche i Khoi e i San del Kalahari, nell'Africa meridionale, raccontano di un coniglio che abita sulla luna. Nei miti khoi che narrano l'origine della morte, la lepre è presentata come il messaggero negligente: la luna le affidò l'incarico di portare un messaggio di immortalità al genere umano, ma lei trasmise così male le buone notizie che alla fine diventarono un messaggio di morte. Anche i San hanno storie simili.

Nell'America settentrionale, un coniglio è al centro del mito della creazione degli antichi Algonchini. Al tempo mitico degli inizi, la Grande Lepre apparve sulla terra e pose le fondamenta del mondo. Istruì il popolo nella danza della medicina e in altre attività; lottò contro i mostri dell'oceano, ricostruì la terra dopo il diluvio e alla sua partenza la lasciò così come è oggi. Il coniglio e la lepre compaiono come trickster nelle storie indiane degli Stati Uniti sudorientali. Nell'antica Siria e Mesopotamia, verso l'inizio del II millennio a.C., nella lepre si ritrova il simbolismo della morte e della rinascita. In Egitto essa fu probabilmente associata con Osiride, il dio della rinascita e dell'immortalità. Nell'Islamismo, la lepre appare, per esempio, nelle poesie di Rūmī, come uno degli animali che simboleggiano l'anima indegna dell'uomo.

Nel mondo greco-romano, la lepre possedeva molteplici significati: conosciuta per la sua lubricità, si pensava fosse androgina, e la sua carne era usata come afrodisiaco. Era cara ad Afrodite e sacra anche a Eros, che la cacciava. Ma la lepre fu associata in modo particolare a Dioniso, il dio non solo dell'amore, della fertilità e della vita, ma anche della morte e dell'immortalità. La lepre era cacciata, divisa in pezzi e mangiata, e poteva essere usata anche come dono d'amore. Era considerata il simbolo più appropriato per una stele tombale, perché nei sogni fondamentali dell'uomo essa rappresentava l'amore che vince la morte. Quando la credenza nell'immortalità divenne popolare, l'immagine della lepre fu sempre più usata nell'arte funeraria. I primi cristiani ripresero questo simbolismo e dipinsero conigli sulle pietre tombali. In tempi moderni, il coniglio pasquale, le cui uova rappresentano la sorgente della vita, sembra essere la continuazione dei valori religiosi arcaici associati sia al coniglio sia all'uovo.

BIBLIOGRAFIA

Sul simbolismo del coniglio nel mondo mediterraneo, vedi l'eccellente studio di E.R. Goodenough nel suo *Pagan Symbols in Judaism*, in *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VIII, New York 1958, pp. 85-95. Cfr. anche J. Maringer, *Der Hase in Kunst und Mythe der vor- und frühgeschichtlichen Menschen*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 30 (1978), pp. 219-28, e la recensione di A.K. Coomaraswamy a J. Layard, *The Lady of the Hare. A Study in the Healing Power of Dreams*, London 1945, in «Psychiatry», 8 (1945), pp. 507-13, pubblicata anche con il titolo *On Hares and Dreams*, in «Quarterly Journal of the Mythic Society», 37 (1946), pp. 1-14.

MANABU WAIDA

CORNA. Il potere fisico e la potenza riproduttiva degli animali forniti di corna, così importanti per l'economia delle antiche società agricole e cacciatrici, li hanno resi simboli ideali di forza e fertilità. L'impiego primitivo delle corna come aratro e la valenza simbolica dell'atto dell'arare come il momento della fecondazione della Madre Terra originarono la credenza secondo cui le corna erano piene di potere sessuale. L'associazione delle corna con la fertilità venne ulteriormente rafforzata dalla forma fallica e dalla identificazione simbolica sia con i raggi del sole sia con la luna crescente.

L'associazione delle corna con il potere e la fertilità spiega la proliferazione delle divinità fornite di corna, sia in Occidente che in Oriente. Gli dei sumeri Anu, Enlil e Marduk portavano copricapi a forma di corna, come le divinità egizie Hathor, Iside, Nut, Seth e Amon. Il dio induista Śiva e il dio greco Poseidone hanno lo stesso emblema, un tridente, cioè una rappresentazione simbolica delle corna. Nella mitologia greca, Dioniso, Pan, i satiri, le divinità del fiume, Hera, Io e Afrodite, possiedono tutti come attributi le corna. La cerimonia cretese del salto del toro comprendeva l'atto dell'afferrare le corna, fonte di fertilità e potere; anche il simbolo cretese della doppia scure rappresentava originariamente un paio di corna stilizzate.

Gli dei cananei Baal e El erano divinità-toro fornite di corna, come lo fu, in origine, Jahvè, il cui altare era decorato da corna, come descritto in *Esodo* 27. Anche Mosè è stato associato alle corna. In *Esodo* 34,29-35, il verbo ebreo *qaran*, che significa sia «emettere raggi» sia «avere corna», compare tre volte nella locuzione *qaran 'or panav*, la quale descrive il viso raggiante di Mosè dopo la discesa dal monte Sinai. Nella Vulgata, questa frase fu tradotta come *facies cornuta* e il simbolismo di questa errata traduzione è rimasto lungo i secoli. Le corna sulla testa del *Mosè* di Michelangelo, scolpito intorno al 1515, ne sono un esempio assai noto.

Nell'iconografia cristiana, le corna vengono associate principalmente ai diavoli e ai demoni, anche se la Vergine Maria viene talvolta raffigurata con le «corna» della luna. La divinità vedica e buddhista Yama è fornita di corna. Nell'antica Cina, Shen Nung, uno dei tre divini imperatori leggendari, è dipinto tradizionalmente con due corna sulla testa, simboli della sua connessione con la nutrizione e la vita animale. Gli dei e le dee celtiche sono spesso provvisti di corna.

Gli uomini si appropriarono del copricapo a forma di corna degli dei per segnalare così il loro mandato e potere divino. I re babilonesi ed assiri indossavano cappelli rotondi con corna. Alessandro il Grande identificava se stesso con il dio Amon provvisto di corna e per questo appare sulle monete con corna di ariete. Gli Etruschi, i Celti, i Vichinghi e gli Anglosassoni indossavano copricapi con corna, e così facevano i capi indiani e gli sciamani americani. Le corone medievali e persino le mitre dei vescovi cristiani devono la loro forma agli antichi copricapi forniti di corna.

L'associazione delle corna con la fertilità spiega l'uso metaforico di *corno* per «fallo» (Sal 132,17, Ger 48,25) e l'impiego in tutto il mondo di corna triturate come afrodisiaco. L'immagine della cornucopia, o corno dell'abbondanza, è un simbolo ben conosciuto di ricchezza. Gli amuleti composti di corna si trovano in ogni continente. Una delle proprietà più importanti attribuita alle corna consisteva nella capacità di scoprire il veleno, poiché si pensava che gli animali forniti di corna, in particolare gli unicorni, fossero i nemici naturali dei serpenti velenosi. I Cinesi usano ancora l'avorio a questo fine, e usano come decorazione corna intagliate di rinoceronte per simboleggiare prosperità e forza. Le proprietà profilattiche delle corna si estendono anche al suono ottenuto dagli strumenti ricavati dal corno, apprezzati in tutto il mondo per la loro capacità di respingere gli spiriti del male, i fantasmi, i demoni e i diavoli.

Ma non tutte le associazioni con le corna hanno una valenza positiva. Gli animali forniti di corna sono pericolosi. Dall'età della pietra in poi, le corna furono usate come armi (la forma curva delle spade e dei pugnali riflette questo uso primitivo). Le pozioni fatte con corna triturate possono essere velenose. L'associazione delle corna con la fertilità le rende i simboli ideali del tradimento. Anche il simbolismo che connette le corna con la luna ha implicazioni negative e positive. Mentre il crescere della luna è un segno di rinascita, la luna calante simboleggia la morte, il buio e il mondo sotterraneo. Le corna sono, inoltre, gli attributi ideali del male e dei demoni, diavoli e mostri libidinosi. A parte il diavolo del folclore cristiano, conosciuto come «Old Hornie», cioè vecchio cornuto, già il demone babilonese Pazzuzu era provvisto di corna, come lo erano i satiri libidinosi della Grecia antica. I giapponesi *oni* sono spiriti del male raffigurati come esseri umani dalle corna di toro. La maggior parte dei mostri possiedono corna o squame provviste di corna.

BIBLIOGRAFIA

Una comprensione completa del simbolismo delle corna richiede uno sguardo alla mitologia e alla religione attraverso il mondo. Un buon punto di partenza è la consultazione di J.R. Conrad, *The Horn and the Sword. The History of the Bull as Symbol of Power and fertility*, New York 1957; e di F.T. Elworthy, *Horns of Honour*, London 1900.

ALLISON COUDERT

CORONA. La corona viene posta in testa e qui risiede principalmente il suo significato. In questo modo essa indica la relazione tra colui che porta la corona e ciò che sta sopra, ciò che lo trascende. La corona rappresenta l'unione tra l'immanente e il trascendente, tra il divino e l'umano, tra il celeste e il terrestre, simboleggia l'accesso ad un livello e ad una forza superiore, alla dignità, alla regalità e al potere.

Sin dai tempi molto antichi le corone furono associate al sole, specialmente ai raggi solari. Un bassorilievo del III secolo della città romana di Virunum raffigura il sole mentre riceve la sua corona radiante da Mithra, che lo ha battuto in una gara di lotta. Nell'alchimia, gli spiriti dei pianeti ricevono la luce sotto forma di corone dal loro re, il sole. Nelle antiche religioni del Messico e dell'Egitto, il re nel suo aspetto divino è il sole.

Il significato della corona lo si può cercare anche nella sua forma circolare, che significa perfezione ed eternità. Il materiale della corona rappresenta la divinità a cui è assimilato o associato colui che la porta: la ghirlanda di alloro era il simbolo di Apollo, mentre le foglie di quercia erano gli emblemi di Zeus. In Europa, alla fine del raccolto, i celebranti tradizionalmente portavano in testa corone di spighe di grano.

Durante una cerimonia tibetana che aveva lo scopo di eliminare gli spiriti dei morti, il sacerdote aveva sul capo una corona particolare, capace di garantire il valore cosmico del sacrificio perché riuniva insieme simbolicamente i cinque Buddha e l'universo materiale, così come i quattro punti cardinali ed il centro. Nell'Occidente, la corona di Carlo Magno, fatta per Ottone I, fondatore del Sacro Romano Impero, ha la forma ottagonale per simboleggiare le mura di Roma e i bastioni del paradiso.

In guerra o nelle competizioni le corone, spesso sotto forma di ghirlande, erano assegnate ai vincitori; con esse si rendeva onore all'eroe e lo si identificava con il patrono divino della competizione o con il dio guerriero. Nel Mitraismo e nel Cristianesimo le anime degli eletti, che hanno sconfitto la morte, vengono incoronate come atleti o come soldati aggiungendo così al simbolismo della corona una dimensione religiosa.

In alcuni sacrifici religiosi il sacrificante indossa una corona; in altri sono le vittime, anche animali, che portano la corona. Anche il morto può essere incoronato: in Egitto la mummia e la statua che rappresentava il deceduto erano incoronate per l'ingresso trionfale nella vita futura. Nel Cristianesimo una raffigurazione ricorrente è quella dell'incoronazione dei martiri: colui che porta la corona è, attraverso essa, messo in relazione con un potere trascendente più grande.

Anche gli oggetti, così come le persone, possono essere incoronati, come nel caso di sacre Scritture, icone, dipinti e statue, in cui la corona è segno di amore e venerazione. La corona talvolta possiede un significato a sé, indipendentemente da colui che la porta. Tra gli Yoruba dell'Africa occidentale era usanza sacrificare le pecore alla corona, la quale possedeva poteri magici. Nell'antico Egitto una corona o diadema, che rappresentava la più alta sovranità, poteva eseguire il volere segreto del re o infliggere vendetta. In una versione della leggenda di Arianna e Teseo, una corona di luce guida Teseo attraverso il labirinto dopo che egli ha ucciso il Minotauro.

BIBLIOGRAFIA

L'immagine della corona compare nella maggior parte della letteratura religiosa, ma nessuna analisi singola esplora l'intero complesso dei materiali attraverso esempi e interpretazioni. G.F. Hill, *Crowns*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1911, descrive gran parte della storia e della tradizione occidentale, ma dice relativamente poco sul simbolismo religioso della corona. Ciononostante, l'articolo fornisce materiale fondamentale. Le voci specifiche in J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, New York 1971 (2ª ed.), e J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris 1982 (trad. it. *Dizionario dei simboli*, Milano 1990), sono studi interessanti che non pretendeno di esaurire l'argomento.

ELAINE MAGALIS

COSMOLOGIA. Questo termine indica lo studio delle visioni del cosmo in generale e insieme indica una specifica visione o un insieme di visioni relative all'universo, proprie di una religione o di una tradizione culturale. Tale duplice significato richiama il duplice significato del termine *mitologia*, che è al tempo stesso lo studio dei miti e l'insieme di miti dominante o caratteristico in una determinata tradizione. Da un certo punto di vista, tuttavia, l'uso del termine *cosmologia* si rivela ancora più ampio: esso si riferisce in modo esplicito anche alle ricerche nel campo delle scienze naturali. In tale campo si è soliti associare il termine al primo dei significati sopra indicati; in particolare le scienze naturali riservano il termine *cosmologia* allo studio scientifico dell'universo considerato nel suo complesso. In questo modo il termine allude ad uno scopo più circoscritto rispetto a quello dell'astronomia, e per altro verso distinto, anche se presupposto, da scienze che hanno oggetti relativamente più limitati, come la fisica o la geologia.

Rappresentazioni del mondo come oggetti di ricerca storica. Per gli storici, compresi gli storici delle re-

ligioni, lo studio della cosmologia esamina e tenta di classificare e di comprendere il significato di rappresentazioni mitiche e di concezioni religiose relative al cosmo e all'origine e alla struttura dell'universo. L'enorme varietà delle rappresentazioni proposte, storicamente e globalmente, conduce a un fondamentale quesito: quale relazione intercorre tra la visione umana del mondo e la validità o l'autorità della tradizione? A questo punto i due diversi significati del termine *cosmologia* perdono ogni ambiguità: lo studio della struttura dell'universo e la storia delle rappresentazioni cosmologiche risultano correlati e inseparabili tra loro. D'altra parte lo scienziato della natura, nel suo studio cosmologico, non ha solitamente il bisogno di interessarsi alle rappresentazioni del mondo proposte dalle civiltà del passato e da territori lontani dai centri del moderno sapere scientifico. Per lo storico delle religioni, invece, è vero piuttosto il contrario. Le visioni del cosmo proposte dalla scienza moderna non possono essere ignorate: esse non sono altro che le ultime di una lunga serie di visioni e perciò sono altrettanto degne di considerazione di quelle, ad esempio, proposte da una tribù dell'Australia centrale o dagli induisti dell'India.

La storia delle religioni è l'unica disciplina che cerca di porre in relazione due branche del sapere che sono rimaste a lungo distinte: le scienze umane (compresa la storia) e le scienze naturali. Nel caso delle rappresentazioni e delle teorie sull'universo la linea di demarcazione che separa la scienza dal mito ha percorso, fluttuando da un capo all'altro, la storia. Il valore degli studi storici e religiosi sulla cosmologia è in gran parte legato a tale fluttuazione. Le indagini dello storico delle religioni, infatti, devono superare i confini che individuano le discipline fondamentali (discipline specializzate, delimitate in modo preciso e separate l'una dall'altra per oggetti e metodi) e possono pertanto illuminare caratteri e tematiche o fornire approfondimenti che altrimenti, da una particolare scienza specializzata, difficilmente potrebbero essere rilevati.

Nella maggior parte dei casi, come vedremo, ogni aspetto di una cultura o di una religione pare presupporre una particolare visione del cosmo. Anche questa affermazione generale, tuttavia, va presa con le dovute cautele. Nel campo delle moderne scienze naturali risulta evidente, per esempio, l'esistenza di una implicita e diffusa visione del mondo, anche se numerosi dettagli di tale visione sono soggetti a discussione. Nonostante ciò, nello studio delle rappresentazioni religiose del mondo non va per forza utilizzato il presupposto di una generale visione cosmica. Il mondo sacro e quello fenomenico sono correlati tra loro, ma non sono affatto identici. Naturalmente la nozione del «sacro» varia grandemente da una tradizione all'altra; tuttavia una qualche nozione o configurazione del «sacro» risulta in ogni tradizione rilevante come *conditio sine qua non* della relativa religione. Tale nozione del «sacro» costituisce inoltre un opportuno punto di partenza per la nostra comprensione generale della religione in questione. Non si può dire lo stesso per le rappresentazioni del cosmo, che in talune tradizioni rivestono un'importanza soltanto secondaria (come nel Cristianesimo e nel Buddhismo). Una ierofania (manifestazione del sacro) può condurre ad una rappresentazione del cosmo, ma le rappresentazioni del cosmo non posseggono necessariamente un significato sacro.

Cosmologia e visione del mondo. Da quanto si è detto risulta che i termini *cosmologia* e *visione del mondo* (*Weltanschauung*), per quanto connessi, non sono impiegabili in maniera intercambiabile. Il termine *visione del mondo* indica un insieme di idee (una «ideologia») riguardanti il mondo e la vita, idee generiche, delineate in modo vago ma comunque generalmente accettate. Il termine *cosmologia*, invece, si riferisce a rappresentazioni, dottrine e visioni scientifiche dell'universo elaborate in modo più consapevole. Nelle tradizioni religiose la cosmologia va ricercata soprattutto nei miti di creazione o di nascita del mondo (cosmogonie); la ricerca della visione del mondo dominante potrebbe invece rivelarsi difficile.

Il filosofo Immanuel Kant (1724-1804) introdusse il termine *Weltanschauung*, ma lo usò come sinonimo di *cosmologia* o *rappresentazione del mondo*. Il termine più generico (visione del mondo), che ora è ampiamente utilizzato, è in larga misura il frutto di discussioni e di dibattiti filosofici, avvenuti per lo più al di fuori dei circoli teologici. Il significato generale del termine, oggi comunemente in uso, è quello di risposta immediata ad una domanda, percepita piuttosto che espressa, relativa al significato della vita. La sua mancanza di articolazione la distingue dalla cosmologia. Non meraviglia il fatto che, sul significato e sulla definizione di *visione del mondo*, molta discordia continui a regnare tra i filosofi, nonostante essa sia stata accettata come concetto filosofico (da Karl Jaspers, per esempio). È facile vedere che una visione del mondo, soprattutto se essa viene espressa in modo acritico, può essere a sua volta un residuo proveniente da una precedente cosmologia.

La relazione che intercorre tra visioni scientifiche dell'universo e visione del mondo e l'influsso delle prime sulla seconda sono esemplificati in modo del tutto particolare dai progressi del XX secolo. Le scoperte nel campo dell'astronomia, la volgarizzazione delle enormi distanze siderali e l'inizio dei viaggi spaziali hanno contribuito al sorgere di una nuova inquietudine.

L'uomo è diventato una creatura estremamente isolata nell'universo. Ripetutamente la fantascienza presenta il pericolo, per i viaggiatori nello spazio, di perdersi nell'universo. Questa inquietudine fa parte di una visione del mondo largamente diffusa. Essa è legata a una nuova cosmologia, generata dalle scoperte scientifiche. A prima vista manca del tutto ogni connessione con i sistemi religiosi tradizionali, se si esclude forse la congiunta percezione che il ruolo centrale dell'uomo nel cosmo è ormai svanito. Tale inquietudine tocca così il cuore di tutte le tradizionali rappresentazioni religiose: il mondo è mondo dell'uomo.

Classificazione delle cosmologie. Le visioni cosmologiche possono essere esaminate partendo da due distinte prospettive: a partire dalla localizzazione geografica, oppure a partire da temi culturalmente rilevanti.

Geografia. Il modo più ovvio di raccogliere le visioni cosmologiche si fonda sui continenti, sulle regioni in essi comprese e sulle interne suddivisioni etniche e linguistiche. Anche se necessario, come primo approccio e prima risposta alla nostra sete di conoscenza empirica, questo metodo assume valore solo nel momento in cui mostra l'estrema difficoltà di operare generalizzazioni e rivela l'impossibilità di trovare utili risposte ad alcune domande fondamentali. Il continente africano, per esempio, appare piuttosto povero di miti e in particolare di sviluppate e articolate visioni cosmologiche; mancano soprattutto i miti solari e lunari. In Africa, tuttavia, si osserva una grande varietà di tradizioni e una notevole disparità tra i diversi influssi storici e i diversi livelli di cultura. Nelle tradizioni africane esistono inoltre poche cosmologie pure, pochi miti, cioè, che trattano esplicitamente dell'origine e della struttura dell'universo (a confronto, per esempio, delle tradizioni dell'Oceania). Tutto ciò, comunque, viene in qualche modo controbilanciato dal particolare significato attribuito alle azioni compiute dall'uomo nel mondo fin dal suo inizio. Le scelte umane, riflesse nelle azioni umane, riguardano direttamente il mondo, anche se l'origine e la struttura del cosmo non vengono descritte con la bellezza poetica che caratterizza, ad esempio, molti miti indonesiani.

Una elencazione di visioni cosmologiche su base geografica suggerisce una prima conclusione, peraltro ovvia e inevitabile: in tutte le cosmologie tradizionali il tema centrale è sempre l'uomo, o l'umanità. Sia che prevalgano le visioni poetiche di montagne e oceani primordiali, sia che si faccia sentire la preoccupazione per i rischi di fallimento delle azioni umane, possiamo comunque concludere che veramente il mondo dell'uomo costituisce il tema di tutta la mitologia tradizionale, comprese le narrazioni e il simbolismo che si riferiscono espressamente alla «natura», all'«universo», al «cosmo» o alla «terra». Questa fondamentale conclusione è assolutamente necessaria. Essa tra l'altro elimina l'errore che, confondendo inutilmente miti cosmogonici e miti cosmologici, li giudica entrambi come dei gradini rivolti alla soddisfazione dell'umana curiosità scientifica o dell'ardente desiderio di conoscere le cause.

Temi culturali. Ogni rassegna ad ampio raggio delle visioni cosmologiche deve necessariamente prendere in considerazione un fattore fondamentale: la varietà dei livelli di cultura sui quali tali visioni del mondo si sono sviluppate. A prima vista questa varietà pare accrescere ancor di più la straordinaria abbondanza e la confusione del materiale da studiare; ma alla fine essa fornisce l'unico punto saldo per una classificazione tematica intorno alla quale può raccogliersi l'accordo tra gli studiosi. Ciò non significa che i diversi modi di sussistenza (caccia-raccolta, coltivazione della terra, allevamento del bestiame) sono presentati dai miti come sistemi rigidamente chiusi. Eppure in qualche misura le visioni del cosmo sono in armonia con l'ordine sociale di una tribù o di una tradizione e di regola riflettono il modo di produzione prevalente (e possono inoltre illuminare gli usi legali della comunità).

La terra madre. Anche se non sono stati rintracciati esempi indiscutibili di matriarcato, esistono tuttavia numerosi esempi di principii cosmici e di divinità cosmiche femminili. [Vedi *DEA, CULTO DELLA*, vol. 2]. In talune società agricole molto arcaiche, come nell'Europa orientale preistorica, sembra assai probabile che le supreme divinità femminili rispecchiassero in qualche misura l'importanza delle donne nella società. Ma in questo caso è in gioco molto di più che una semplice proiezione della società. Esistono indizi che una dea madre fungeva anche come principio generativo della terra, partorendo senza la partecipazione di una controparte maschile. Non è necessario concludere che chi possedeva tali concezioni ignorasse il fenomeno della fecondazione; una simile ignoranza, se mai è esitita, non può costituire il carattere fondamentale di una cosmogonia. Testimonianze della credenza in questa figura materna della terra provengono dalle culture superiori del mondo antico e classico (tra cui i Greci, gli Egizi e gli Ittiti) e dal Giappone antico. La terra, che costituiva «il luogo» in cui l'uomo si trovava a esistere, era chiaramente concepita come il centro o il fondamento del cosmo. Un vocabolo sanscrito che indica la terra, *pṛthivī*, è femminile e significa letteralmente «colei che è ampia». Considerando l'insieme dei documenti è comunque opportuno essere cauti nel parlare semplicemente, senza ulteriori qualificazioni, di maternità come causa di tutte queste rappresentazioni. Se ci si fonda meno su basi socio-psicologiche e

più su basi concrete si può invece concludere che la preoccupazione per il fenomeno e per l'atto della generazione risulta centrale in tutti gli esempi di dea *generatrix* («colei che porta alla luce»). Tra gli Zuni, popolazione arcaica e sedentaria, ma anche tra molti altri Indiani del Nuovo Mondo, i miti parlano di uomini che in tempi antichissimi o addirittura mitici sarebbero emersi dalla terra. In questo caso la tradizione trascura il principio di maternità ed enfatizza piuttosto il tema delle origini.

Il valore preminente della terra in numerose tradizioni viene comunemente indicato con l'aggettivo *ctonio*. Esso deriva dal termine greco *chthon* («terra») ed è stato dapprima usato dai classicisti per indicare il carattere di alcune divinità greche, sia femminili (come Gaia e Semele) che maschili (come Ploutos, identificato con Ade). Gaia («Terra») è l'equivalente di Tellus della mitologia romana e Ploutos, chiamato Pluto dai Romani, è il dispensatore delle ricchezze che provengono dalla terra. Nella tradizione greca, Gaia è considerata la divinità più antica, che esce per sua propria potenza dal caos. Il motivo della spontaneità della vita e quello della vita che sorge dalla morte risultano più volte ripetuti e riccamente elaborati nei miti cosmogonici del mondo mediterraneo antico. Le loro varianti, tuttavia, non sono limitate alle civiltà classiche del Mediterraneo, ma ricorrono dovunque l'attività agricola si sia diffusa. [Vedi *TERRA*].

Il dio creatore. Molte tradizioni preletterate conoscono una divinità celeste primordiale che ha creato il mondo e che in seguito, dopo aver condotto a termine la sua opera, si è ritirato. [Vedi *DEUS OTIOSUS*, vol. 1]. Assai diversi sono i grandi sistemi monoteistici (antico Israele, Giudaismo, Cristianesimo, Islamismo e inoltre Zoroastrismo), che pure parlano anch'essi di un creatore supremo; in essi si realizza il monoteismo propriamente detto, e non soltanto la nozione di un essere creatore. Il loro monoteismo è il risultato della loro lotta contro una qualche forma di politeismo: si tratta dunque di una rivoluzione nello sviluppo della religione. [Vedi *MONOTEISMO*, vol. 1]. Non a caso tali monoteismi affondano le loro radici storiche in tradizioni pastorali e in civiltà assai più vaste di quelle dei cacciatori e raccoglitori primitivi. In queste tradizioni pastorali il padre è il capo indiscusso della famiglia e il mondo è rigorosamente governato dal creatore; Jahvè, il dio biblico, stabilisce il corso degli astri. Le società di tipo patriarcale dotate di una religione monoteistica compaiono tuttavia relativamente tardi sul teatro della storia e assai notevoli sono le loro diversità. Al di là di pochi generici tratti (in particolare la connessione tra struttura cosmica, struttura sociale e tipo di divinità), non è possibile segnalare altri elementi di somiglianza. Nella religione romana il *pater familias* (padre e capo del nucleo familiare) richiama l'attenzione su una singolare caratteristica e induce a considerare la complessità di una società urbana avanzata, ideologicamente pastorale ma ormai fondata sull'agricoltura. L'esempio citato ribadisce che i casi più tipici di monoteismo (in Israele come nell'Islamismo) non sono l'inevitabile risultato di uno sviluppo socio-culturale omogeneo. Roma in ultima analisi si arrese al monoteismo soltanto dopo il III secolo d.C., con la graduale conquista cristiana.

I genitori cosmici. Dalle tematiche del potere generativo della terra e di un supremo creatore si sviluppa il motivo dei genitori cosmici. Spesso l'unione primordiale dalla quale è nato tutto ciò che esiste è costituita dall'unione tra il cielo e la terra, la prima coppia di genitori. Sovente la coppia viene raffigurata nell'iconografia in forma stilizzata, mediante un quadrato o un rettangolo (la terra) associato ad un cerchio (il cielo). Anche in questo caso dobbiamo tener presente che non abbiamo semplicemente a che fare con inadeguate conoscenze scientifiche o con fantasie stravaganti sulla struttura dell'universo, ma con esigenze fondamentali della ricerca religiosa. Al di sopra dell'immediato mondo dell'uomo esiste il cielo, al tempo stesso innegabilmente presente e tuttavia irraggiungibile: esso è la prima rappresentazione di ciò che la filosofia chiamerà «trascendenza». Da cielo e terra contrapposti è nato il mondo (più precisamente: «il mondo umano»).

Il motivo dei genitori cosmici come espressione del mistero dell'intera creazione non esaurisce, comunque, l'argomento; esso inoltre ricorre in infinite varianti. Nell'antico Egitto, ad esempio, contrariamente alla maggior parte delle tradizioni, la terra è maschile e il cielo è femminile. Nel Vicino Oriente antico la coppia primordiale, Tiamat e Apsu, sussiste nella sua reciproca relazione indipendentemente e precedentemente rispetto alla creazione del cielo e della terra; le due divinità sono presentate attraverso una serie di contrapposizioni, una delle quali è la contrapposizione che separa l'acqua salata primordiale dalle immense masse di acqua dolce indispensabili alla vita dei Babilonesi. Questa dualità costituisce l'inizio dell'esistenza delle divinità e insieme l'inizio dell'organizzazione necessaria al mondo futuro. La coppia divina è dunque, contemporaneamente, teogonica e cosmogonica. [Vedi *IEROGAMIA*, vol. 2].

Altri motivi. Numerosi altri motivi legati all'origine del mondo e alla sua struttura vanno sicuramente posti in relazione con gli specifici contesti culturali da cui provengono. Tali motivi, comunque, travalicano i confini culturali e si manifestano sotto le infinite varianti previste dagli antropologi culturali e dagli storici. Tut-

tavia, nel caso della Terra madre e dei genitori cosmici, non è necessario pensare ad un fenomeno di diffusione, da un punto all'altro del globo; l'osservazione e l'esperienza insegnano che i casi di origini indipendenti non sono rari e anzi sono di fatto più frequenti. Una eccezione degna di nota è costituita dall'oscillante influsso sul cosmo di forme di dualismo conflittuale, osservabili in molte parti del mondo e attribuibili direttamente o indirettamente a influssi iranici o manichei. [Vedi *DUALISMO*, vol. 1].

Numerose tradizioni di cacciatori arcaici conoscono la figura di un pescatore della terra, un essere che discende fino alle profondità dell'oceano primordiale per raccogliere il materiale con il quale sulle acque sarà modellata la terraferma. (Il motivo ricorre, ad esempio, tra gli Uroni dell'America settentrionale). In alcune regioni accanto al pescatore della terra compare un altro personaggio, di solito divino, che gli ordina di immergersi per andare a prendere le particelle di terra necessarie. Infine – e qui giungiamo ad un sorprendente esempio di influsso storicamente documentabile – il motivo presenta talora il pescatore della terra che cerca di tenere la terra per sé, o che si pone contro il creatore divino. In questi casi si fa sentire senza dubbio la presenza di un dualismo di origine iranica (zoroastriana) o manichea. In tali nuove versioni la terra risulta alla fine prodotta dall'artefice buono e insieme dall'«aiutante», che finisce per apparire come una figura satanica. In questo modo viene riconosciuta l'esistenza del male, ma si evita di considerarne responsabile il dio (buono). Una simile vicenda cosmogonica, egualmente dualistica, si incontra, con particolari varianti, nelle tradizioni dell'Europa orientale e della Siberia.

Ancora una volta la prudenza è d'obbligo di fronte alle generalizzazioni: è inutile dire che la contrapposizione tra «bene» e «male» è presente in tutte le società umane, anche se in taluni casi è possibile individuare influssi storici specifici. Di fondamentale importanza è in primo luogo la considerazione che tutti i miti sono soggetti a mutamenti storici, anche se in realtà non si è ancora riusciti a risalire a tali mutamenti in modo dettagliato; in secondo luogo un mito cosmogonico, di qualsiasi genere o motivo, non viene necessariamente cancellato o sostituito quando un grande sistema religioso si impone ad una civiltà, ma può venire semplicemente modificato. Nel caso del pescatore della terra possiamo constatare dapprima un mutamento in senso dualistico, senza dubbio per influsso esterno, e in seguito, dopo la diffusione del Cristianesimo nell'Europa orientale, la persistenza della nuova versione dualistica.

È altresì possibile citare motivi che invece, con ogni probabilità, sorsero indipendentemente all'interno di diverse tradizioni: l'uovo cosmico; l'albero cosmico; la creazione *ex nihilo*; la creazione dal caos; la creazione dal sacrificio. Ciascuno di questi motivi ricorre di solito unito agli altri. L'albero del mondo e della vita è presente, in qualcuna delle sue molteplici forme, tra le antiche popolazioni germaniche e celtiche, ma anche nell'antica Babilonia e a Giava, sia in epoca classica che moderna. Questo motivo simbolico autorizza, forse più di altri, interpretazioni che pongono in relazione il cosmo su larga scala (il macrocosmo) con il «mondo» del corpo e dell'esistenza umana (il microcosmo). Molte sono le tradizioni che sviluppano tale duplice interpretazione (per esempio *Bhagavadgītā* 15).

Anche l'immagine dell'uovo cosmico ricorre in molte parti del mondo (in Africa, Polinesia, Giappone e India, per esempio) distanti fra loro, che non possono verosimilmente aver avuto contatti in grado di spiegare l'analogia. Il valore delle immagini va ricercato nelle immagini stesse. Sempre e dovunque l'acqua è considerata un elemento essenziale, espressione di perfetta potenzialità, in quanto capace di assumere qualunque forma le venga imposta e insieme priva di forma autonoma (e quindi simbolicamente corrispondente al caos), caricata di un ruolo essenziale nella nascita; nello stesso modo l'uovo diviene una rappresentazione cosmogonica appunto perché rappresenta una forma che racchiude tutto ciò che è «in embrione» e che produce la vita. [Vedi *UOVO*]. La creazione dal nulla, ben nota attraverso l'interpretazione cristiana di *Genesi* 1, compare in modo esplicito e articolato nella tradizione dei Tuamotuan della Polinesia. Il sacrificio come atto che produce la creazione del mondo è un motivo sviluppato particolarmente nell'India antica (Vedismo e Brahmanesimo).

Caratteri comuni delle cosmologie religiose. Le cosmogonie e le cosmologie prodotte dal simbolismo e dalla mitologia confermano la teoria secondo la quale il cosmo è sempre il mondo dell'uomo e non un oggetto esterno sul quale si esercita una qualche forma di indagine. Si aggiunga che nelle visioni religiose del mondo assume un particolare risalto lo scopo etico, che di per sé non sarebbe implicito in modo evidente nella studio della natura o dell'astronomia. Il comportamento richiesto all'uomo è spesso descritto e fa parte integrante della spiegazione della struttura del mondo.

Anche elementi che a prima vista non paiono al lettore occidentale possedere un valore etico possono nondimeno rivelare qualcosa intorno alle regole che governano l'agire umano. Le tecniche del sacrificio o della caccia alle teste sono talora inserite all'interno della descrizione della struttura del cosmo. Il rinnovamento del mondo celebrato nel corso della festa babi-

lonese del Nuovo Anno costituisce un evento cosmico che non ha nulla a che fare con le moderne ricerche scientifiche, in quanto implica un rinnovamento osservabile soltanto nell'esistenza umana. Si pensi alle dottrine sulle ripetute nascite e rinascite (nell'Induismo, nel Giainismo e nel Buddhismo): esse appartengono a tradizioni che parlano di cicli cosmici, di mondi molteplici e di serie successive di mondi. La profonda relazione tra macrocosmo e microcosmo, infine, che è largamente diffusa, rappresenta uno straordinario legame formale tra le più diverse visioni del cosmo.

La visione del mondo proposta dalla religione differisce da quella proposta dalla scienza? Contrariamente a quanto generalmente si pensa, scienza e religione non si pongono necessariamente in conflitto. Si deve piuttosto parlare di differenti domande e di differenze nell'oggetto indagato. Le fonti letterarie dell'India preislamica, per esempio, mostrano a proposito delle diverse parti della terra una concezione quasi unanime. I continenti sono descritti secondo principii geometrici piuttosto che empirici e l'India è posta al centro della carta del mondo. Egualmente diffuse in tutta l'area indiana sono l'idea di ere o cicli temporali lunghissimi, definiti da numeri estremamente grandi, e la nozione di mondi numerosi, ciclicamente e simultaneamente esistenti. Il centro, come si è detto, è e rimane l'uomo, con la sua ricerca di liberazione. Ciò non significa che l'enorme numero di anni indicato dai Purāṇa sia soltanto una fantasia immaginaria o dimostri disprezzo per la scienza. È vero piuttosto il contrario, anche se all'inizio gli studiosi (a partire da alcuni eminenti sanscritisti) provvidero a screditare l'attitudine scientifica dell'India. In questo campo solo recenti indagini di storia della scienza (prima fra tutte l'opera di David Pingree) hanno orientato correttamente le ricerche.

Un simile mutamento di prospettiva, su scala più ampia, ha modificato l'opinione, largamente diffusa, che attribuiva all'uomo preistorico e ai membri di ogni tradizione preletterata l'incapacità intellettuale di porre quesiti scientifici. Questa correzione è dovuta ai lavori di Alexander Marshack, che ha convincentemente interpretato dati preistorici come testimonianze di accurate osservazioni astronomiche. Nulla di ciò induce a supporre un contrasto tra scienza e religione; tali contrasti sono in realtà fenomeni storicamente assai più recenti e inoltre limitati ad alcune scienze particolari e a tradizioni religiose specifiche. Sulla base dell'insieme dei documenti non è di certo possibile considerare le visioni religiose e mitiche del cosmo semplici anticipazioni o tentativi inadeguati rispetto alla conoscenza scientifica, destinati ad essere spazzati via dallo sviluppo della scienza. Inoltre, sia per lo storico delle religioni che per lo storico della scienza, è impossibile determinare il momento preciso in cui si sarebbe realizzato questo ipotetico passaggio fondamentale dal mito alla scienza. In realtà tale momento semplicemente non esiste.

Il rapporto tra visioni chiaramente definibili come religiose e visioni scientifiche è complesso; tuttavia è possibile illuminare notevolmente il problema se si analizza criticamente il tipo di domande che vengono poste, la natura delle ipotesi formulate dall'indagatore sotto l'influsso della sua cultura, e infine le convenzioni intellettuali del suo tempo.

Una particolare tradizione, il fondamentalismo (per quanto specifico della storia del Protestantesimo americano), può illustrare l'analisi del rapporto tra scienza e religione a proposito della cosmologia. Il fondamentalismo si è sviluppato in America all'interno dell'esperienza della frontiera e in ambiente rurale, anche se poi ha avuto un notevole impatto emozionale come ideologia sulle comunità urbane e sulle istituzioni educative. L'ignoranza religiosa è la causa ultima della maggior parte delle idee più discutibili in campo religioso e scientifico. Prendendo alla lettera le affermazioni bibliche sul cosmo, il fondamentalismo ha costruito un «soprannaturalismo» che non sostituisce il naturalismo al quale si sovrappone, laddove il carattere religioso delle spiegazioni religiose finisce in questo modo per essere oscurato. In un singolare procedimento legale, nel 1981-1982, un gruppo di fondamentalisti, detti «creazionisti», chiese che alle istituzioni educative fosse concesso il diritto di dedicare all'insegnamento della «scienza della creazione» (fondata sulle affermazioni bibliche relative all'universo fisico) altrettanto spazio che all'insegnamento delle moderne teorie scientifiche comunemente accettate. Il presupposto è che le spiegazioni religiose vanno considerate verità effettiva, cioè verificabile e deduttiva. Il problema dell'intenzione religiosa non viene nemmeno sollevato, poiché lo «scienziato della creazione» postula una realtà di tipo positivistico (come Auguste Comte, il filosofo francese, 1798-1857, e alla maniera di Herbert Spencer, il filosofo sociale inglese, 1820-1903, per il quale il termine «religione» comprendeva tutto ciò che era ancora privo di configurazione scientifica).

Invece di considerare idee di questo tipo semplicemente ridicole, alcuni seri studiosi (come C.F. von Weizsäcker e L.B. Gilkey) le hanno utilizzate per dimostrare con maggiore chiarezza la debolezza di certe idee diffuse in circoli intellettuali più vasti. Non possiamo ignorare il moderno problema intellettuale posto dalla creazione di una dicotomia laddove i documenti mostrano piuttosto un'unità o paiono esprimere soltanto aspetti di una medesima realtà. Il contrasto tra la scienza moderna e le idee religiose tradizionali a

proposito del mondo e della cosmogonia ha impegnato a lungo il pensiero occidentale, specialmente a partire dal XVIII secolo. Tale contrasto ha del tutto oscurato lo scopo delle rappresentazioni del mondo presenti nelle varie tradizioni religiose.

Non sarebbe opportuno accettare un conflitto proposto dall'Illuminismo francese e da allora ribadito e modificato nella storia intellettuale dell'Occidente, fino al punto di deformare la nostra percezione dei simbolismi religiosi applicati al mondo. Al contrario, è necessario considerare unitamente scienza e religione nel loro sviluppo e rendersi conto che ogni tentativo di analizzare comparativamente le cosmologie proposte dalla religione e le moderne cosmologie scientifiche è destinato al fallimento se viene trascurato quel fattore fondamentale che abbiamo già ricordato: le prime sono imperniate sull'uomo, mentre le seconde sono solamente esaminate e calcolate dall'uomo. Una distinzione di questo genere, che dovrebbe risultare familiare all'uomo moderno, non costituisce tuttavia una netta separazione; e del resto raramente, in poche occasioni e all'interno di pochi gruppi, tale distinzione è diventata oggetto particolare di riflessione o di discussione.

Gli antichi Babilonesi ponevano la terra al centro dell'universo e la rappresentavano come una montagna, cava al suo interno e sostenuta dall'oceano, mentre la volta del cielo separava la acque superiori da quelli inferiori; le «acque superiori» spiegavano il fenomeno della pioggia. Più o meno lo stesso schema cosmico ricorre in tutto il Vicino Oriente antico e ritorna nel racconto della creazione del *Libro del Genesi*. Si può pensare anche a Talete di Mileto (600 a.C. circa), il «filosofo della natura» celebre per aver posto l'acqua come sostanza originaria dell'universo. Una tale schematizzazione ci appare a prima vista assai primitiva dal punto di vista scientifico, ma dobbiamo ricordare che in realtà essa non fu mai proposta da nessuna tradizione: si tratta soltanto di un prodotto della cultura divulgativa, di una sintesi che la mente moderna ricava da elaborazioni mitologiche più complesse. Anche se decidiamo di analizzare lo sviluppo delle scienze naturali cercando di tenerle isolate da ogni implicazione religiosa, tuttavia la documentazione relativa alle scienze esatte, disponibile a partire dagli antichi Babilonesi (dinastia di Hammurabi, 1800-1600 a.C.) e dagli antichi Egizi, risulta costituita non soltanto di simboli matematici, come ci si potrebbe attendere, ma appare corredata di rappresentazioni mitologiche. Tali rappresentazioni mitologiche assimilano e al tempo stesso ricercano per i loro scopi simbolici le scoperte scientifiche, i calcoli calendariali e le visioni codificate del mondo. Se da un lato non possiamo far altro che distinguere due tipi di scienza, dobbiamo dall'altro riconoscere che i documenti in nostro possesso non manifestano alcuna separazione e non segnalano alcun contrasto. Numerosi studiosi (tra cui Mircea Eliade e Werner Müller) hanno sottolineato il carattere cosmico di tutte le tradizioni religiose arcaiche. È molto importante, tuttavia, aggiungere che la storia della scienza mostra l'esistenza di un legame profondo tra scienza (in particolare astronomia e fisica) e religione.

Le considerazioni epistemologiche non sono separabili dalle tradizioni socio-religiose e non possono essere trascurate dallo scienziato moderno. Le definizioni fondamentali adottate dalla ricerca scientifica non sono altrettanto centrali nella comune conoscenza scientifica, che rimane ancora tipicamente «normale»; per questo la ricerca, costretta dalla regola del consenso comune, alla fine sfocia in una rivoluzione. Del tutto analogo è il processo di sviluppo della religione. Di regola i mistici più famosi, i profeti e i grandi riformatori sono stati seguaci della loro stessa tradizione tanto ostinati da arrivare, volenti o nolenti, fino a un mutamento, che in taluni casi equivaleva alla rinascita o alla totale revisione della tradizione (come ad esempio i grandi riformatori del Cristianesimo; Nāgārjuna nel Buddhismo; i grandi filosofi *bhakti* e in particolare Rāmānuja nell'Induismo; al-Ghazālī nell'Islamismo). Ogni grande mutamento della tradizione trova riscontro nella rappresentazione del mondo.

La rappresentazione classica del mondo, quella aristotelica, venne scossa da Copernico, da Tycho Brahe, da Galileo, da Keplero e da Isaac Newton, ma il suo crollo si deve principalmente a Cartesio, l'iniziatore della filosofia dell'Occidente moderno. Il mondo non costituisce più l'ambiente dell'uomo, a lui accessibile attraverso i sensi, ma diventa ora (e in maniera definitiva) l'oggetto di un'indagine razionale di carattere nuovo, veramente obiettiva, della quale l'uomo non è più il centro indiscutibile. Al celeberrimo conflitto che contrappose Galileo alla Chiesa è stata prestata così tanta attenzione che si è finito per oscurare sia la struttura della scienza che quella della religione. Tale conflitto in realtà si limita ad una sola scienza (l'astronomia) e ad una sola religione (il Cristianesimo), colte entrambe in una loro fase particolare. Altre scienze, come la scienza della musica o la scienza dei cristalli, non si sono mai venute a trovate in una simile condizione nei confronti del Cristianesimo. D'altro canto è evidente che all'interno di una religione come il Buddhismo, che non attribuisce alcun ruolo importante al tema della creazione del mondo e della centralità della terra, non ci si aspetterebbero affatto analoghe polemiche tra astronomi e difensori della tradizione religiosa.

Due osservazioni conclusive per completare l'argomento della caratteristica posizione della religione in

tema di cosmologia. In primo luogo non si può parlare, anche dopo Copernico e Cartesio, di una frattura totale tra scienza e religione. Da Leibniz a Pierre Teilhard de Chardin, C.F. von Weizsächer e Karl Jaspers, numerosi scrittori, scienziati e teologi hanno affrontato il tema dell'unità e del significato del mondo, un mondo destinato ad essere compreso sia dalla religione che dalla scienza. In secondo luogo (osservazione importante, complementare alla prima): mentre noi possiamo parlare del cosmo sotto due diversi e distinti aspetti, nei documenti religiosi in nostro possesso la visione religiosa, dovunque e comunque essa emerge, tende sempre ad assumere una certa priorità. Lo sviluppo storico ci mostra la priorità delle concezioni religiose del mondo rispetto all'inizio dei primi approcci scientifici, priorità non soltanto in senso temporale, ma anche in termini di importanza relativa. Karl Barth ha giustamente sottolineato (in parziale contrasto con le teorie di Rudolf Bultmann) che la storia di Israele e quella della Chiesa hanno affrontato l'impatto con varie visioni del cosmo senza subire alcuna conseguenza; nel corso dell'intera storia della Chiesa mai la struttura dell'universo è assurta a questione di fondamentale interesse. Con qualche mutamento, lo stesso si può dire delle altre tradizioni religiose. Anche se nelle tradizioni arcaiche il sacro può essere espresso essenzialmente in forme cosmiche, in tutte le religioni il sacro sopravanza il cosmico.

[Per una trattazione ulteriore dei miti cosmologici, vedi *ESCATOLOGIA*, e inoltre *COSMOGONIA* e *ETÀ DEL MONDO*, vol. 1. Per una discussione delle visioni filosofiche del cosmo e della natura della realtà, vedi *METAFISICA*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto riguarda i racconti africani della creazione, il lavoro più utile risulta H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin 1936. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion Romaine*, Paris 1969 (2ª ed.) (trad. it. *La religione romana*, Torino 1992), tiene in particolare considerazione le interrelazioni che legano, nella storia romana, i principi dell'orientamento umano e le concezioni del mondo. H. Bergema, *De boom des levens in schrift en historie*, Hilversum 1938, costituisce la raccolta più ampia dei diversi simbolismi dell'albero nelle varie tradizioni religiose. Un tentativo sociologico di dimostrare che gli uomini per natura si orientano verso un mondo più ampio di quello della realtà sociale e psicologica da essi sperimentata è compiuto da P.L. Berger e Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City/N.Y. 1966 (trad. it. *La costruzione sociale della realtà*, Bologna 1974). E.J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, Oxford 1961, lo studio classico sulle filosofie e sui dibattiti che portano alla nascita della scienza nella storia moderna. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, Milano 1975); *Aspects du mythe*, Paris 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1966); *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.), presentano gli studi storico-religiosi più completi sul simbolismo cosmico, soprattutto nelle società arcaiche, con particolare attenzione alla cosmogonia come mito fondamentale di ogni tradizione e al significato del rinnovamento del mondo. M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito*, Milano 1979), sviluppa questi e altri temi nell'ambito specifico di alcune tradizioni tribali culturalmente più arcaiche. Ad.E. Jensen, *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago 1963, riguarda soprattutto il rapporto tra visioni cosmiche e comportamento umano. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*. Bonn 1920, tratta delle visioni del mondo elaborate dall'Induismo, dal Buddhismo e dal Giainismo.

I lavori che meglio contribuiscono ad allargare il nostro orizzonte fino al contesto filosofico e religioso delle origini della scienza moderna sono alcune opere di storia della scienza di A. Koyré, *Entretiens sur Descartes*, New York 1944 (trad. it. *Lezioni su Cartesio*, Milano 1991), e *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957 (trad. it. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano 1988). S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, Garden City/N.Y. 1961, spazia dal Vicino Oriente antico al Messico e all'India, alla Cina, al Giappone, con le loro mitologie, in particolare le loro visioni cosmiche. Le osservazioni più interessanti sul rituale vedico e brahmanico relativo al cosmo sono contenute in Herta Krick, *Das Ritual der Feuergründung*, Wien 1982. W.Br. Kristensen, *Het leven uit de dood*, Haarlem 1926, è uno studio ancor oggi insuperato sul rapporto tra le cosmogonie e la spontaneità della vita come motivo centrale della religione egizia e di quella greca. Una delle migliori raccolte, che spazia in tutte le epoche e in molte civiltà, seppur con maggiore attenzione per le cosmogonie delle tradizioni preletterate, è Ch.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963.

A. Marshack, *The Roots of Civilization*, New York 1972, per primo spezzò, utilizzando dati preistorici, le barriere artificiosamente poste tra le visioni religiose dell'universo e quelle scientifiche. J. Merleau-Ponty e B. Morando, *The Rebirth of Cosmology*, New York 1976, è una riflessione dettagliata sui limiti dell'astronomia moderna. Una raccolta di studi sul cosmo e sul mito in diciassette diverse tradizioni preletterate (più uno scherzoso tentativo di Ed. Leach di analisi strutturale del *Genesi* come mito) è J. Middleton (cur.), *Myth and Cosmos*, Garden City/N.Y. 1967. M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris 1963, presenta un'analisi completa dell'antica cosmologia iranica, con ampia documentazione testuale. W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961, tratta della persistenza delle visioni cosmiche nella costituzione del modello per la progettazione della città; contiene anche una ricca bibliografia. Dottrine relative al cosmo e alla sua gerarchia, con particolare attenzione alle visioni del microcosmo, sono esposte da S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge 1964. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-II, Princeton 1956

(trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1985), è lo studio migliore sulle civiltà che, nello sviluppo delle tradizioni e dei mutamenti religiosi, illustrano la nascita della scienza, della cosmologia, delle visioni della natura. Un classico è l'opera di O. Neugebauer, *The Exact Sciences in the Antiquity*, New York 1969 (2ª ed.) (trad. it. *Le scienze esatte nell'antichità*, Milano 1974). M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München 1967-1971 (3ª ed.), è indispensabile per lo studio del complesso mondo religioso all'interno del quale sorsero e si svilupparono le visioni cosmiche greche. F.S.C. Northrop, *Man, Nature and God*, New York 1962, affronta il problema della cosmologia, della scienza e della natura in un mondo che propone diverse soluzioni dal punto di vista religioso, culturale e filosofico, ma che deve comunque scendere necessariamente a patti con la propria unità.

Il miglior testo attualmente disponibile sull'astronomia dell'India classica è D. Pingree (ed., trad., comm.), *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, I-II, Cambridge 1978. Sul monoteismo e sull'origine del cosmo si veda R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954; e *L'onniscienza di Dio*, 1955. D.K. Price, *Endless Frontier or Bureaucratic Morass?*, e R.L. Sinsheimer, *The Presumptions of Science*, entrambi in «Daedalus», 107 (1978), presentano argomenti indiretti ma eloquenti a favore della necessità per la scienza di una struttura più consistente di quella che la scienza stessa è in grado di fornire. J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed. con suppl.), è un'ampia raccolta di miti, leggi e testi epici in cui sono inserite numerose concezioni cosmologiche. Le visioni dualistiche manichee sono descritte da H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I-II, Paris 1972 (trad. it. Roma-Bari 1988). C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, Chicago 1949, fornisce un'interpretazione equilibrata e approfondita, tra filosofia e religione, delle moderne scienze naturali e costituisce un'opera di costante interesse. Gli *Studies of A.J. Wensinck*, New York 1978, interpretano numerosi simboli cosmologici della Mesopotamia, dell'antico Occidente semitico e delle tradizioni arabe.

KEES W. BOLLE

CROCE. La croce è un segno formato dall'incontro di due linee che si intersecano in un centro, da cui si dipartono quattro direzioni. Il segno a forma di croce viene usato nell'espressione artistica e scientifica: in matematica, architettura, geografia e cosmologia. Esso occupa una posizione importante anche nella cultura in generale e, in particolare, nella religione. Documenti dell'antichità più remota in Egitto, Creta, Mesopotamia, India e Cina testimoniano che questo segno è un simbolo importante nella vita dell'*homo religiosus*. Prima di tutto, la croce dovrebbe essere studiata all'interno del contesto specifico delle diverse civiltà, per poi essere sottoposta ad un'interpretazione che si riferisca ai numerosi campi della conoscenza. Il primo di questi coincide con le concezioni temporali e spaziali del cosmo: quattro punti cardinali, quattro direzioni che partono da un centro, la rosa della bussola, l'*axis mundi*, il tempo opposto all'eternità. Una seconda linea ermeneutica è rappresentata dal simbolismo numerico, connesso, inoltre, alla concezione spazio-temporale precedente, poiché il numero quattro forma la figura di una croce. [Vedi *QUATERNITÀ*]. Un terzo indirizzo di ricerca si basa sulle figure cruciformi che colpiscono l'occhio nel corso delle attività umane: la posizione del corpo umano con le braccia aperte, le attività della coltivazione e della navigazione, la vista di un albero piantato in terra o usato come pilastro nella costruzione di un edificio. Infine, un quarto approccio all'ermeneutica del simbolismo della croce si fonda su una specifica teofania, unita ad un evento storico e a una dottrina di salvezza: la crocifissione di Gesù di Nazareth e la dottrina cristiana della redenzione.

Croci non cristiane. Le statue dei re assiri conservate nel British Museum indossano una collana il cui pendaglio è formato da una croce, probabilmente un gioiello o un segno religioso. In Mesopotamia, la croce con quattro braccia uguali è il simbolo del cielo e del dio Anu. Una croce formata da quattro braccia uguali trovata in una cappella a Cnosso è stata considerata un simbolo della divinità suprema del cielo. La croce appare come decorazione sulle pareti di molti santuari cretesi. La croce, perciò, è presente nelle culture antiche di Asia, Europa, Africa settentrionale e America. Nell'arte delle regioni africane che si trovano al di sotto del Sahara i motivi cruciformi sono presenti in diverse culture. Tale universalità richiede una spiegazione. Che cosa significa la croce nella vita dell'*homo religiosus*?

Storia. Nell'antico Egitto il segno della vita era rappresentato dall'ankh, *onech* nella lingua copta. Esso è formato da un cappio allungato verso il basso, al quale

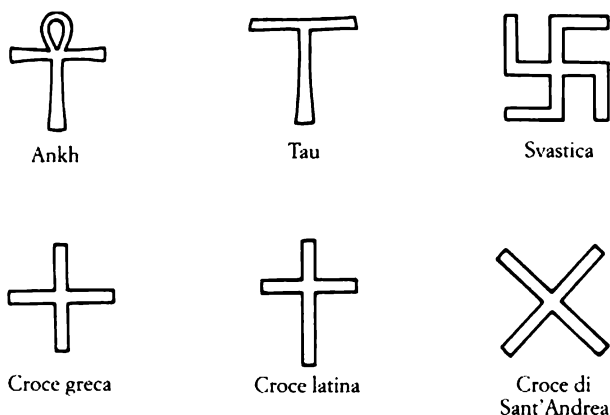



FIGURA 1. *Sei tipi di croce.*

è attaccata una tau (cfr. figura 1). Adottato dai cristiani copti, questo segno divenne la *crux ansata* o croce ansata delle comunità cristiane in Egitto. L'ankh appare in rilievo sulle pareti dei templi, sulle tombe e nelle iscrizioni. Abitualmente lo si ritrova nella mano di un dio o una dea. Nelle rappresentazioni che simboleggiano la vita, la divinità tiene l'ankh sotto il naso del faraone, come per fargli inalare le forze vitali emananti dal simbolo. Sui rilievi dell'epoca Tell al-'Amarna, i raggi del sole – il dio Aton – sono diretti verso il re e la regina e terminano in mani che distribuiscono l'ankh. Questo segno si trova anche su ceramiche, metalli e amuleti, evidentemente come segno di protezione contro le forze avverse.

Si è molto discusso sul significato dell'ankh come geroglifico usato per indicare la vita. Gli egittologi sono d'accordo nel considerarlo il simbolo della vita opposta alla morte – la vita terrena e la vita dopo la morte. L'ankh è anche una proprietà particolare degli dei, ai quali la vita appartiene con preminenza quale attributo divino. La divinità comunica la vita al faraone, come mostra la raffigurazione del faraone che tiene l'ankh in mano o che riceve acqua lustrale, simboleggiata dai segni della vita e versata sulla sua testa da una brocca tenuta da mani divine. Le iscrizioni spesso riproducono il saluto del dio al re: «Io do a te tutta la vita». Il segno della vita posto sotto il naso del faraone evidenzia il legame tra la vita e il respiro, così come veniva percepito dagli Egizi. Come annota Alexandre Moret in *Le Nil*, uno dei cilindri del re Djeser della III dinastia mostra il falcone, Horus, assieme all'ankh e ad un'iscrizione che dice: «Che venga data a lui [al re] tutta la vita, la forza e la stabilità». Dall'Antico Regno in poi, l'ankh venne riprodotto sugli amuleti. Con il Nuovo Regno il segno cominciò ad apparire sui vasi da libazione e specialmente nei disegni delle scene funerarie. Gli artisti lo riprodussero nelle illustrazioni nel libro *Che il mio nome fiorisca* (*Book of Going Forth by Day*), dove lo si ritrova sulle ginocchia del re (Papiro di Hunefer e Papiro Ani), sul sarcofago, fornito di braccia che reggono il disco solare, infine posto sulle punta delle dita di Anubi mentre conduce il deceduto alla bilancia per il peso dell'anima e nelle mani di Horus, che accompagna il deceduto da Osiride.

Anche se è chiaro il significato dell'ankh come simbolo della vita, la questione della sua origine ha fatto sorgere numerose ipotesi. Il primo interprete, Athanasius Kircher, nel XVII secolo, lo considerò una specie di *tau* mistica. Nel XVIII secolo, alcuni studiosi lo interpretarono come la chiave capace di regolare le piene del Nilo. Questa interpretazione venne ripresa da Josef Strzygowski nel 1904 (*Koptische Kunst*). Egittologi come Flinders Petrie e A. Wiedemann attribuiscono l'origine dell'ankh ad un capo di vestiario: una cintura che cinge la vita ed è annodata sul davanti, lasciando ciondolare le due estremità. Questa interpretazione, condivisa da altri egittologi, mette in relazione l'ankh al nodo di Iside, un amuleto piuttosto simile nella configurazione. Un'altra interpretazione allude alla cinghia del sandalo (B. Gunn, A. Erman, H. Schäfer). Nessuna di queste ipotesi è stata ancora accettata come definitiva. Maria Cramer (1955) propende verso la teoria che associa l'ankh alla cintura e al nodo. Una cosa è certa: l'ankh è il segno della vita considerata come forza e potenza presenti dovunque, ma aventi origine nel divino. Il Cristianesimo adottò la croce ansata proprio per questo significato.

Il gammadion è una croce greca con le estremità piegate ad angolo retto: quattro gamma sono unite ad una base comune, tutte orientate o in senso orario, verso destra, o antiorario, verso sinistra. In India questo è un antico simbolo solare, l'emblema del dio Viṣṇu, e rappresenta la ruota cosmica che ruota su un asse. Se i bracci sono orientati verso destra, la croce è chiamata svastica (cfr. figura 1) o, in sanscrito, *svastika*. La *svastika* è l'emblema del principio maschile. Se i bracci sono orientati in senso antiorario, cioè verso sinistra, il segno è chiamato *sauvastika* e rappresenta il principio femminile. È la forma meno comune della svastica e in astronomia designa il sole durante l'autunno e l'inverno. Quando i bracci di entrambe queste forme sono arrotondati invece di formare angoli retti, la figura viene chiamata con il termine generale di *tetraskelion*.

La svastica si ritrova a partire dalla civiltà prevedica della valle dell'Indo. A Mohenjo-Daro il segno è presente sui sigilli e sul vasellame (Marshall, 1973). In India, dall'era vedica fino ad oggi, la svastica è un segno sacro, scolpito sulle pareti dei templi e dipinto sulle case. Nel *Rāmāyaṇa*, contrassegna le navi che partono per Lanka. È stata trovata su monete e su monumenti. Ancora oggi gli induisti la tracciano sui libri di conti e sui gradini delle porte. L'antichità e la permanenza di questo segno in India meritano la nostra attenzione.

Nella tradizione buddhista, la svastica indica il piede di Buddha o, per meglio dire, le sue impronte, come si può vedere sui bassorilievi di Amarāvatī. Spesso incornicia le iscrizioni buddhiste essendo posta all'inizio e alla fine del testo. Persino oggi, i buddhisti tibetani la usano come decorazione nel vestiario o come ornamento funerario. Con il Buddhismo, attraverso le statue del Buddha e dei *bodhisattva*, la svastica è entrata a far parte dell'iconografia della Cina e del Giappone. La Cina adottò il segno come ideogramma per designare la pluralità, l'abbondanza, la prosperità e la lunga vita. Esso designa anche il numero Diecimila,

cioè la totalità degli esseri viventi e la loro manifestazione.

La svastica compare anche nell'area elamitica, risalente alla stessa epoca della civiltà di Mohenjo-Daro. Secondo Jean de Vries, il segno dall'Elam si diffuse nella Mesopotamia e nel mondo ittita. La valutazione, comunque, della sua influenza e dell'impatto sulla civilizzazione della valle dell'Indo deve ancora essere determinata (Casal, 1969). La svastica ebbe di fatto una grande diffusione attraverso le aree della migrazione indoeuropea. Heinrich Schliemann ritrovò numerosi esempi di svastiche tra le macerie delle città sull'altopiano di Hisserlik, vicino al sito dell'antica Troia. Nel Caucaso questo segno compare sulle armi e sui gioielli risalenti all'Età del Bronzo. Documentato nel mondo ittita, appare anche sui vasi antichi di Cipro, Rodi e Atene. Si tratta qui dell'area di diffusione di Troia (I, II, IV) e della regione del Danubio, seguite dalla fase post-micenea, che esercitò la sua influenza sul mondo mediterraneo. La svastica si diffuse in Macedonia, nell'Europa centrale e in Italia, dove compare sulle urne (Capanna di Corneto, Bolsena, Vetulonia, Capua), nei mosaici di Pompei, sui vasi italo-greci e sulle monete. In questo modo la sua comparsa risale alla civiltà etrusca. La svastica è presente su gioielli, armi e iscrizioni tra i Celti, in Gallia e tra le popolazioni germaniche. In Scandinavia era già conosciuta durante l'Età del Bronzo, come dimostrano i graffiti delle caverne, come quelli di Bohuslän in Svezia, e diversi oggetti. La sua espansione nel mondo germanico e scandinavo risale all'Età del Ferro. Il simbolo è in relazione al martello del dio Thor. Infine esso fa parte dell'arsenale dei riti magici per scacciare i poteri demoniaci. Al tempo della conversione al Cristianesimo, la svastica germanica fu sostituita dalla croce cristiana. Hitler si riappropriò della svastica come simbolo di culto ariano e come segno di antisemitismo: dal 1933 al 1945 ne fece il simbolo del nazismo.

Le numerose discussioni che riguardano il significato della svastica devono ancora essere risolte in modo decisivo. Secondo gli studiosi del pensiero indoeuropeo, la svastica rappresentava il fuoco sacro nella forma di una fiamma perenne (Eugène Burnouf), l'unione delle quattro caste indiane (Fred Pincott), o la traiettoria del sole (Fr. Max Müller, Eugène Goblet d'Alviella). L'ultima interpretazione sembra confermata dalla presenza della svastica nell'America centrale, dove essa è chiaramente un simbolo solare e cosmico. La scoperta della svastica nella civiltà di Mohenjo-Daro è forse un indizio che ci permette di collocare la sua area di origine nel mondo indoeuropeo. Inoltre, le sue connessioni con il dio Viṣṇu possono indirizzare la nostra interpretazione. Viṣṇu simboleggia la vita incessante e ha il potere di tenere unito il cosmo. Questo dio ha misurato il mondo in tre gradi – terra, aria e cielo – che rappresentano le posizioni del sole al mattino, a mezzogiorno e alla sera. Raffigurato con quattro braccia e quattro mani, Viṣṇu esprime l'immanenza del divino nel cosmo. Il numero quattro simboleggia il dominio divino sulle direzioni spaziali, le quattro classi sociali, i quattro stadi della vita indoeuropea e i quattro Veda. In ognuna delle sue mani Viṣṇu tiene un simbolo cosmico: la conchiglia, simbolo dei cinque elementi; il disco, simbolo del sole; l'arco e il loto, che simboleggiano l'universo mutevole; e il bastone, simbolo della conoscenza primordiale (*Gopāla-uttara-tapanīya Upaniṣad* 55-57). Se è vero che il culto di Viṣṇu sostituì i culti della fertilità dell'era prevedica, la svastica potrebbe essere stata adottata come simbolo della vita universale che il dio Viṣṇu ha l'incarico di mantenere. Nella svastica noi avremmo un significato analogo a quello dell'ankh in Egitto: pienezza di vita. Come emblema del Buddha, la svastica significa la ruota della legge. Nell'arte romana, gli artisti hanno più di una volta rappresentato Cristo contro una svastica che determina la sua posizione, i suoi gesti e le pieghe dei suoi abiti – notevole simbolismo di «turbolenza creativa attorno alla quale si sono stratificate le gerarchie creative emananti da essa» (Champeaux e Sterckx, 1966; trad. it. 1997, 5ª ed.).

Le antiche civiltà del Perù ci hanno lasciato preziose informazioni sul ruolo della croce nei culti solari. Di recente una nuova scoperta si è aggiunta alle croci solari peruviane note già da secoli: una croce di enormi dimensioni intagliata sulla superficie rocciosa presso l'argine del fiume Pantiacollo. Alcuni motivi decorativi usati come modelli nella realizzazione dei cesti mostrano delle croci solari simili alla svastica. La scoperta di Flornoy sulle rive dell'Urcubamba, il «fiume della felicità», rivela una rappresentazione dell'«uomo di luce»: una figura umana, con le braccia aperte, sormontata da un sole che protende i suoi raggi; il cuore è posto all'intersecazione delle due linee che formano la croce. Il simbolismo diviene persino più evidente quando implica una divinità rappresentata sotto un simbolo cruciforme, come nel portico solare di Tiahuanaco. Situata al centro di una corona formata da spighe di mais – la pianta solare – la divinità tiene uno scettro in ogni mano, ed estende le sue braccia a formare una croce, mentre sembra avere l'intera corona solare come scettro. La decorazione di un vaso rituale di ceramica proveniente da Nasca mostra una figura che ha davanti agli occhi una croce, mentre, su vasi simili, al posto della croce si ritrova la stella. A Chancay, il sudario di una mummia presenta una elaborata decorazione cruciforme accompagnata da motivi animali e naturali; in

questo contesto l'allusione alla vita è ovvia. Una simile iconografia si ritrova nelle tradizioni inca del Perù parecchi secoli prima della conquista spagnola; qui la croce veniva usata nel culto degli antenati e nelle cerimonie di purificazione, e la si ritrova comunemente incisa al centro di un fiore stilizzato (Wedemeyer, 1970, pp. 366-75).

Su una montagna nel Perù settentrionale, ad un'altitudine di 3.200 metri, all'inizio del XX secolo, Julio Tello scoprì il complesso di templi di Chavín de Huantar, risalente al 200 a.C. circa. Sotto le rovine del complesso visibile esistono diverse gallerie, la più importante delle quali è cruciforme, ordinata verso i quattro punti cardinali. Un idolo è posto al centro delle quattro braccia della croce, che forma anche «il santuario della lancia». La divinità ha la forma di un obelisco. Tra le rovine sono state ritrovate altre vestigia di un complesso cruciforme, ordinato attorno ad un obelisco. Il tempio era concepito molto probabilmente come il centro del mondo, dove l'idolo si ricongiunge al cielo. Una ceramica rituale ci permette di definire il significato della croce nella civiltà di Chavín. Il vaso sacrificale ha la forma di un puma, l'animale che simboleggia il dio solare. Nella decorazione che ricopre il corpo dell'animale sono presenti numerose croci che formano il motivo decorativo (Wedemeyer, 1970, pp. 375-78).

Al tempo della conquista del Messico, gli Spagnoli scoprirono nei templi e nei manoscritti molte raffigurazioni di croci; la cosa facilitò molto l'accettazione della croce cristiana tra i nativi messicani. Nella civiltà di Teotihuacán, il dio Quetzalcoatl, o «serpente piumato», si trova ovunque. Identificato con la stella del mattino e della sera, egli è il dio della vegetazione e dell'abbondanza, un dio dalle molte forme che gli Aztechi identificavano anche con il vento. Il dio Quetzalcoatl inaugura l'era del Quinto Sole, che è l'era presente. Nelle decorazioni dei templi a Teotihuacán, un motivo frequente è il quinconce, una figura formata da cinque punti con il quinto punto che segna il centro. Questa figura è chiamata la croce di Quetzalcoatl, della quale abbiamo numerose raffigurazioni: sugli abiti di Quetzalcoatl a Teotihuacán e altrove; sui bracieri e sugli incensieri aztechi; a La Venta, al posto dell'occhio dell'aquila solare; nella cerimonia del fuoco descritta nel *Codex Borbonicus*; e sul copricapo del dio del fuoco a Veracruz (Séjourné, 1982, pp. 90-96).

Secondo gli antichi Messicani, il mondo era costruito su una croce, sul bivio cioè che univa l'est all'ovest e il sud al nord. In questo modo la croce rappresentava il simbolo dell'unità del mondo. A Palenque si ritrovano molte rappresentazioni di croci. Una di queste è un albero sormontato da un uccello. Un'altra raffigura due fedeli davanti ad una croce latina, mentre il dio Quetzalcoatl siede sul trono in cima alla croce. Anche i bassorilievi della civiltà maya ci hanno lasciato numerosi modelli di croce. Nei manoscritti, il centro e i quattro punti cardinali sono talvolta contrassegnati da un albero stilizzato con un uccello. Il *Codex Magliabecchi* raffigura Quetzalcoatl con le caratteristiche del dio del vento, mentre regge uno scudo decorato da una grande croce.

Simbolismo delle croci non cristiane. La diffusione straordinaria della croce nelle parti più diverse del mondo prima del Cristianesimo e al di fuori della sua influenza si spiega con la multivalenza e la densità del suo significato simbolico. La croce è un simbolo primordiale che ha attinenza con tre altri simboli fondamentali: il centro, il cerchio e il quadrato (Champeaux e Sterckx, 1966). Con l'intersecazione delle due linee rette, che coincide con il centro, la croce apre il centro verso l'esterno, divide il cerchio in quattro parti, genera il quadrato. Nel simbolismo della croce, ci limiteremo a quattro elementi essenziali: l'albero, il numero quattro, la tessitura e la navigazione.

Per l'uomo primordiale, l'albero rappresenta una potenza. [Vedi *ALBERO*]. Esso evoca la verticalità. Permette la comunicazione fra i tre livelli del cosmo: lo spazio sotterraneo, la terra e il cielo. Permette l'accesso all'invisibile, come esemplificato dal palo dello sciamano, dalla scala di Giacobbe, dalla colonna centrale di una casa o di un tempio, dall'asta di un santuario vudu e dall'albero che simboleggia il Monte Meru in India. In molte culture, una specie particolare o un albero singolo possiede il ruolo principale: la quercia dei Celti e dei Galli; la quercia di Zeus a Dodona, dello Juppiter capitolino, di Abramo a Sichem e a Ebron, il frassino dei Greci secondo Esiodo; la palma da datteri dei Mesopotamici; il fico in India; la betulla siberiana; l'albero cinese *chien-mu*; il cedro del Libano.

Mircea Eliade (1949, pp. 230-31; trad. it. 1954, pp. 274-75) ha classificato i significati principali dell'albero in sette gruppi: 1) il microcosmo pietra-albero-altare, presente negli stadi più arcaici della vita religiosa (Australia, Cina, India, Fenicia, le popolazioni del mar Egeo); 2) l'albero immagine del cosmo (Mesopotamia, India, Scandinavia); 3) l'albero teofania cosmica (Mesopotamia, India, mar Egeo); 4) l'albero simbolo della vita, in relazione alla dea madre e all'acqua (India, il Vicino Oriente); 5) l'albero centro del mondo (popoli altaici, Scandinavi, Indiani americani); 6) l'albero mistico nella vita umana, come il palo sacrificale in India e la scala di Giacobbe; 7) l'albero simbolo del rinnovamento della vita. Tale ricchezza di significati rivela un sistema simbolico che racchiude le funzioni essenziali dell'*homo religiosus*: vita, ascensione verso l'invisibile,

meditazione, illuminazione, fertilità. Il simbolismo della croce attinge ampiamente a questa multivalenza.

Nella sua associazione con l'acqua e con l'altare, l'albero è legato al simbolismo del centro, come nei centri totemici australiani, in India, a Mohenjo-Daro, in Grecia, nel mondo minoico, tra i Cananei e gli Ebrei. Albero, acqua e altare compongono un microcosmo, uno spazio sacro attorno all'albero che rappresenta l'*axis mundi*. Essi sono forse i luoghi sacri più antichi dell'umanità, conservati nelle grandi religioni come l'Induismo, nei culti del Vicino Oriente antico (Ger 17,1-3) e negli usi religiosi del Buddhismo (il *caitya* buddhista). Associato all'acqua come simbolo di vita, e alla roccia, che rappresenta la durata, l'albero manifesta la forza sacra del cosmo e della vita.

Il pensiero indoeuropeo, in particolare, ha enfatizzato il simbolo dell'albero cosmico. L'India rappresenta spesso il cosmo come un albero gigantesco. La *Kaṭha Upaniṣad* (6,1) lo descrive come un fico eterno con le radici in aria e i rami rivolti verso terra. La stessa immagine dell'albero la si ritrova nella *Maitri Upaniṣad* (6,4): *brahman* è un fico con le tre radici orientate verso il cielo e i rami che si estendono verso terra. La *Bhagavadgītā* (15,1-3) paragona il cosmo ad un albero gigantesco, un *Aśvattha* imperituro, le radici verso il cielo e i rami girati verso terra, mentre le foglie sono gli inni del Veda. Per gli antichi Scandinavi, Yggdrasill, un *askr* (frassino, tasso o quercia), è l'asse o il sostegno del mondo. Le sue tre radici si sprofondano fino ai regni degli dei, dei giganti e degli uomini. Presso di lui si trova Mimir, il consigliere di Odino. Esso è anche il Larad, l'albero che protegge la famiglia, segno di fertilità. Abitato dalle Norne tessitrici, è l'albero del destino. Le tre sorgenti alle sue radici ne fanno l'albero della vita, della conoscenza e del destino. Yggdrasil unisce l'universo in un insieme coerente.

L'orientamento è un bisogno fondamentale nella vita dell'*homo religiosus* e questo spiega l'importanza del simbolismo del centro. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*, vol. 1]. L'albero cosmico è un simbolo di realtà assoluta: l'albero del paradiso terrestre, l'albero dello sciamano, l'albero contro il quale si costruisce il tempio indoeuropeo, l'albero della gnosi (conoscenza). È il luogo dove vive la divinità. L'albero Kiskanu della mitologia babilonese si estende verso l'oceano, sostenendo il mondo. È la dimora della dea della fertilità Ea. Nell'India vedica lo *yūpa*, il palo sacrificale modellato dal sacerdote dopo l'abbattimento rituale dell'albero, diventa la via che permette l'accesso dalla terra al cielo, unendo le tre regioni cosmiche. Grazie a questo palo, il sacrificante ascende al cielo e conquista l'immortalità. In modo simile, lo sciamano si arrampica su di un'asta contrassegnata da sette o nove tacche e annuncia che sta ascendendo verso il cielo, il settimo o il nono cielo. Per mezzo dell'albero, dell'*axis mundi*, il cielo può discendere verso l'uomo. Ai piedi di un fico il Buddha ricevette l'illuminazione Tramite i larici siberiani il sole e la luna discendono sulla terra sotto forma di uccelli. In Cina l'albero *chien-mu* è posto al centro del mondo con i nove rami e le nove radici che toccano le nove sorgenti e i nove cieli; per mezzo di esso i sovrani, mediatori tra cielo e terra, possono ascendere e discendere. In Egitto la colonna *djed*, che rappresenta un albero privato dei suoi rami, ha un ruolo essenziale nel culto di Osiride e nella vita religiosa.

Il numero quattro è il numero che simboleggia la totalità di spazio e tempo. È unito al simbolismo del centro, che indica l'incontro delle quattro direzioni e la trascendenza di esse. Il numero quattro è legato anche al simbolo dell'albero cosmico. L'albero e il concetto di quaternità sono gli elementi essenziali in un simbolismo di totalità, che svolge un ruolo primordiale nella vita dell'*homo religiosus*. [Vedi *NUMERI*].

Per esempio, gli antichi Messicani, al pari di altre popolazioni dell'America precolombiana, attribuivano grande importanza alle direzioni spaziali. Il *Codex Fejéváry-Meyer*, che ebbe origine probabilmente nella regione di Teotitlán, presenta un'elaborazione artistica del pensiero cosmologico maya e azteco. All'inizio, il miniatore rappresenta le quattro regioni cardinali della terra per mezzo di alberi a forma di croce sormontati da uccelli. L'albero della regione orientale rossa emerge da un'immagine del sole ed è sormontato da un uccello quetzal. L'albero occidentale, il cui colore è blu, è spinoso e spunta da un drago; è sormontato da un colibrì. L'albero meridionale, verde, sorge dalle fauci della terra ed è sormontato da un pappagallo. L'albero settentrionale, giallo, emerge da una ciotola e sulla sua cima l'aquila siede in trono. Questo documento simboleggia le direzioni cardinali e l'universo visibile. L'albero e il numero quattro sono uniti nello stesso sistema simbolico (Alexander, 1953).

Il numero quattro ha svariati aspetti cosmologici: quattro sono i punti cardinali, quattro i venti, quattro le fasi lunari, quattro le stagioni e quattro i fiumi all'inizio del mondo. Secondo Hartley B. Alexander (1953), il numero quattro è fondamentale per la mentalità degli Indiani dell'America settentrionale. Sono quattro le parti del mondo terrestre e quattro le divisioni del tempo (giorno, notte, luna, anno). Una pianta è composta da quattro parti: radice, gambo, fiore, frutto. Ai quattro esseri celesti – cielo, sole, luna, stelle – corrispondono quattro generi di animali: quelli che strisciano, quelli che volano, i quadrupedi e i bipedi. Tra i Dakota, le quattro virtù maschili, cioè il coraggio, la resistenza, la generosità e l'onore, corrispondono alle

quattro virtù femminili: abilità, ospitalità, fedeltà e fertilità. Il dio indiano Wakantanka è quadruplo: dio capo, dio spirito, dio creatore, dio che agisce. Alexander osserva che la filosofia religiosa dei Dakota e di tutte le popolazioni delle Praterie americane richiama alla mente la tetrade di Pitagora, simbolo numerico dell'ordine del mondo.

Secondo Jacques Soustelle, per gli antichi Mexica i quattro punti cardinali erano uniti con lo spazio e le quattro direzioni. Vi sono quattro quarti di universo, uniti ai quattro periodi di tempo (*L'univers des Aztèques*, Paris 1979, pp. 136-40). La quinta direzione dello spazio è il centro, dove le altre direzioni si incrociano e dove l'alto incontra il basso. Nel *Codex Borgia* il centro è evidenziato per mezzo di un albero multicolore sormontato da un quetzal. I Mexica distinguono quattro venti. Quattro colori caratterizzano le direzioni dello spazio. Il centro è la sintesi e il luogo d'incontro dei quattro colori, come per i Pueblo. Le quattro divinità primarie sono caratterizzate ciascuna da uno di questi colori. (Questi concetti che si riferiscono ai punti cardinali e ai colori sono identici in Cina). Il mondo è costruito su una croce, sul bivio che conduce dall'est all'ovest e dal nord al sud. [Vedi *BIVIO*]. Nei manoscritti, il centro e i quattro punti cardinali sono simboleggiati da alberi stilizzati. Spazio e tempo sono uniti; per essere precisi, ogni tempo è connesso con uno spazio predeterminato. In questa visione cosmologica, i fenomeni naturali e le azioni umane sono tutti immersi nello spazio-tempo. Per i Dogon del Mali, il numero quattro è il simbolo della creazione. I Luba della regione del fiume Kasai immaginano il mondo diviso in quattro piani sui rami di una croce verticale, orientata da occidente verso oriente.

I Veda sono divisi in quattro parti. La *Chāndogya Upaniṣad* (4,5) distribuisce gli insegnamenti brahmanici in quarti, facendoli corrispondere ai quattro regni dell'universo: spazi, mondi, luci, sensi. In India vi sono quattro classi: le tre classi indoeuropee (*brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya*) e la classe *śūdra*. Le tre classi indoeuropee passano attraverso quattro *āśrama*, stadi di vita: *brahmacarya* (studente), *gṛhastha* (padrone di casa), *vānaprastha* (abitante della foresta), *saṃnyāsa* (rinunziante ascetico).

L'idea di pienezza e di universalità simboleggiata dal numero quattro si ritrova anche nei testi biblici. Fuori del giardino dell'Eden scorreva un fiume che si divideva in quattro corsi (Gn 2,10-15). Le dodici tribù d'Israele formano quattro accampamenti attorno alla tenda della riunione. Nella visione d'Ezechiele, al centro appaiono quattro esseri animati ciascuno con quattro facce e quattro ali (Ez 1,5-6). Nell'*Apocalisse* questo numero caratterizza l'universo nella sua totalità: quattro angeli, quattro angoli della terra e quattro venti (Ap 7,1), quattro esseri viventi (Ap 4,6-8).

La croce e l'attività umana. Il simbolismo della croce si ritrova anche in una delle attività più antiche dell'*homo faber*: la tessitura. [Vedi *RETI E VELI*]. Sin dagli inizi, la tecnica della tessitura richiede l'incrocio di due fili in un centro. L'ordito rappresenta l'elemento fondamentale; tra i fili tesi dell'ordito passa la trama. Il punto d'incontro di ogni filo dell'ordito con ogni filo della trama forma una croce: una linea verticale, una linea orizzontale e un punto d'incontro al centro. Proiettato nello spazio e nel tempo, l'uomo primitivo sentì istintivamente il bisogno di trasformare il caos nel cosmo. Da qui l'importanza dell'albero, del simbolismo del centro, del simbolismo delle quattro direzioni, del mito e del rituale. L'uomo primitivo aveva anche necessità di vestirsi. Con la tessitura, egli rispose a questo bisogno, che era pressante quanto il bisogno di cibo. Attraverso la tessitura, lavoro di utilità immediata per la vita quotidiana, le mani dell'uomo e delle donne diventarono familiari con il sistema simbolico cruciforme percepito nel cosmo.

Per questo motivo non sorprende trovare il vocabolario della tessitura applicato ad attività umane molto differenti. In India il filo presta il suo significato simbolico alla letteratura. La parola sanscrita *sūtra* significa «filo», ma designa anche un capitolo di un libro che, così, risulta composto da una serie di *sūtra*. La parola *tantra* designa anche il filo, specialmente la trama di un tessuto.

Il simbolismo della tessitura appare anche nel concetto del mondo e del fato. La *Muṇḍaka Upaniṣad* (2,5) designa il *brahman* come ciò su cui i mondi sono tessuti, come un ordito e una trama, mentre la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3,8,7) dice che il presente, il passato e il futuro sono tessuti nel cielo e sulla terra, e posti tra essi. Il tessuto, il filo e la professione della tessitura sono simboli del fato. Molte dee filatrici del Vicino Oriente antico e del mondo indoeuropeo sono le dee del fato: Moire, Parche e Norne. Nei massicci montuosi dell'Africa settentrionale, ogni casa ha il suo telaio rudimentale: due travi di legno sorrette da due aste verticali. La trave superiore è chiamata la trave del cielo, mentre quella inferiore rappresenta la terra. Queste quattro travicelle simboleggiano l'universo (J. Servier, *L'homme et l'invisible*, 1980, pp. 65s.).

Tutti questi elementi mostrano che nel lavoro della tessitura l'*homo faber* era capace di mettere in relazione il sistema simbolico della sua professione con le quattro direzioni e con il simbolismo del centro. Tessitura, croce e cosmo sono inseparabili.

Il simbolismo della croce figura anche nell'arte della navigazione. Sin dai tempi più antichi, la navigazione

ha occupato un posto molto importante nella vita degli individui e delle nazioni. Il bisogno di costruire barche capaci di affrontare il mare per viaggi, commercio, guerra ed esplorazione divenne molto presto evidente. Tra le mitologie e le opere letterarie dedicate all'arte nautica, i documenti greci e latini ci hanno fornito gli esempi più interessanti. [Vedi *IMBARCAZIONI*]. Qui troviamo numerose descrizioni che rivelano il sistema simbolico della croce, a cominciare dall'immagine dell'albero e del pennone che si incrociano tra loro (Ovidio, Plinio il Vecchio, Virgilio, Luciano, Plutarco).

La nave mercantile e la nave da guerra sono dotate di un albero che gli autori latini chiamavano *malus* o *arbor*. L'albero principale – spesso l'unico – veniva tagliato in un unico pezzo. Dalla sua robustezza dipendeva l'esito positivo del viaggio o della battaglia. L'albero della nave impressionò sempre l'immaginazione degli antichi, come risulta anche dall'*Odissea* di Omero. L'albero della nave è simbolo allo stesso tempo sia dell'albero che del centro. Il pennone che incrocia l'albero ha un nome carico di significato: *antenna* in latino, *keraia* in greco. L'albero e il pennone sono le caratteristiche che distinguono una buona nave. La loro intersecazione riprende la forma della croce, che perciò diventa simbolo di forza, sicurezza e vittoria.

Il simbolismo della croce nautica impressionò vivamente la psicologia dell'uomo antico. La vista degli alberi all'orizzonte evocava paura, se appartenevano a una nave pirata o nemica, oppure gioia e speranza, se appartenevano ad una nave che giungeva in soccorso. Se il fulmine colpiva l'albero, o se la tempesta strappava via il pennone, allora il disastro era vicino. Albero e pennone rappresentavano vita o morte, salvezza o accidente, vite graziate o naufragio. Nei miti essi vengono investiti di un carattere sacro e diventano emblematici del grande viaggio della vita e del destino dell'uomo.

Un simbolismo come questo non poteva non avere grande ripercussione sul pensiero e sul comportamento religioso dell'uomo. La croce nautica, vista all'interno del complesso simbolismo dell'albero, del numero quattro, del centro e dell'*axis mundi* fornisce un importante contributo alla nostra comprensione del simbolo della croce nella vita e nell'arte dei popoli prima dell'impatto dell'iconografia specificamente cristiana. I Padri della Chiesa integrarono nella loro teologia della croce la simbologia dell'albero e del pennone, a partire dal loro significato etico e psicologico (Rahner, 1964, pp. 362-75).

La croce cristiana. Per i cristiani, la croce è il simbolo che evoca un evento storico fondamentale nella storia della salvezza: la crocifissione e la morte di Gesù sul Calvario.

Storia. La crocifissione di Gesù, testimoniata dalla prima generazione di cristiani, è al centro della teologia dei Padri e della dottrina della Chiesa primitiva. Ma l'immagine di un dio abbandonato ad una punizione vergognosa ed inchiodato su una croce non poteva suscitare entusiasmo. Al contrario, una tale immagine creava serie difficoltà ai pagani, che erano incapaci di risolvere l'apparente contraddizione di un dio crocifisso che, proprio morendo così, diventava un salvatore. Incapaci di comprendere questa dottrina, alcuni cristiani si separarono dalla Chiesa e, seguendo gli gnostici, teorizzarono una morte solo in apparenza, secondo gli insegnamenti docetistici. Ai loro occhi, un peccato da espiare per mezzo di un *servile supplicium* sembrava una contraddizione in se stesso.

Il Cristianesimo primitivo. Sin dall'età apostolica, per i cristiani il mistero impenetrabile della crocifissione è un oggetto di fede (1 Tm 3,16; 1 Cor 2,7). La Chiesa stessa è un grande mistero, in cui la croce è l'evento decisivo della salvezza ed è legata al mistero della creazione. Per i pagani, la morte umana di Gesù e la sua crocifissione sono pura pazzia. L'apologista Giustino Martire ci riporta gli echi della reazione pagana che accusava i cristiani di pazzia per aver osato porre allo stesso livello un uomo crocifisso e il creatore del mondo (*1 Apologia* 13). Un particolare graffito del Palatino testimonia proprio questa reazione. Su una croce a forma di tau è legata una figura con le braccia aperte e la testa – una testa d'asino – voltata verso un'altra figura in adorazione. La scritta sotto questa illustrazione riporta: «Alessandro adora il suo dio». Nel II secolo, i cristiani nelle catacombe incisero tre tipi di croce (cfr. figura 1): la croce greca, la croce latina e la *tau*, che è la forma dello strumento di tortura a cui alludono Origene e Tertulliano.

Le catacombe forniscono anche un'altra rappresentazione della croce, presa dall'equipaggiamento nautico, cioè l'ancora. Negli esempi trovati, la sbarra orizzontale è posta al centro della sbarra verticale, o un pesce è allungato sullo stelo dell'ancora – due tipi di rappresentazioni simboliche che i cristiani non ebbero difficoltà a comprendere. I testi patristici testimoniano la familiarità dei cristiani con la croce e con le sue rappresentazioni. Tertulliano chiama i cristiani *crucis religiosi* (*Apologia* 16,6). Secondo Clemente d'Alessandria (*Stromateis* 6), la croce è *tou kyriakou semeiou typon*, «il simbolo per eccellenza del Signore». Dalle documentazioni archeologiche risultano diversi simboli cruciformi (cfr. la figura 1): la croce decussata o croce di Sant'Andrea; la croce patibolare (la *tau*); la croce capitale, chiamata croce latina; la croce greca o quadrata; la croce *florida*, ricoperta di ornamenti; la ankh o croce ansata, il segno della vita usato nell'anti-

co Egitto e ripreso dai cristiani; la croce a gammadion, usata anche nel mondo indoeuropeo.

L'età di Costantino. Con l'Editto di Milano, l'esibizione della croce come simbolo della crocifissione non fu più soggetta alla discrezione dei cristiani che vivevano in un mondo pagano e ostile. Due eventi segnarono questo punto di svolta: 1) l'adozione del labaro, o crisma, su scudi e vessilli; 2) la scoperta della vera croce a Gerusalemme. Secondo Eusebio di Cesarea, Costantino, che coerentemente mostrava rispetto per la croce, ne possedeva numerose riproduzioni (*Vita di Costantino* 1,40; *Storia della Chiesa* 9,8). L'imperatore, inoltre, veniva raffigurato con la croce in mano. Dall'anno 314, il patibolo dell'esecuzione non venne più designato con la parola *crux*, ma con *patibulum*. Costantino infine abolì la pena della crocifissione. La croce fu posta sul pinnacolo delle basiliche, sul diadema e sullo scettro dell'imperatore, sulle monete e sulle soglie delle dimore ebraiche. Comunque, l'entusiasmo per la croce e le sue riproduzioni non eliminò la diffidenza cristiana nei riguardi della scena della crocifissione. I sarcofagi del IV e V secolo mostrano che gli artisti provarono ad unire la crocifissione e la resurrezione di Cristo nella stessa scena simbolica. Solo nel V secolo cominciarono ad apparire le immagini di Cristo che porta la croce o che è disteso sulla croce. Il documento più significativo di questa evoluzione è il pannello della crocifissione sulla porta di Santa Sabina a Roma, risalente al VI secolo. Qui l'artista mostra Cristo sulla croce in mezzo ai due ladroni.

In questo modo, sotto Costantino, la Chiesa sperimentò una profonda mutazione nel suo atteggiamento verso la riproduzione della croce. Seguì una proliferazione di croci, ornate di pietre preziose o decorate con fiori, croci a stazioni, croci ansate, croci intrecciate con vegetazione. La scoperta del legno della croce del Salvatore, assieme all'adorazione e all'onore tributati alla croce, trasformarono rapidamente la precedente reticenza in una notevole devozione pubblica. Ma, nonostante tutto, le riserve nei confronti della scena della crocifissione non cessarono completamente. Le ampolle appartenenti al tesoro di Monza sono una testimonianza preziosa di questo duplice atteggiamento.

La Chiesa orientale. Le discussioni teologiche del V secolo sfociarono nei concili di Efeso (431) e di Calcedonia (451), che condannarono il nestorianesimo e il monofisismo. In Siria e in Egitto, i monofisiti affermavano la loro dottrina rimuovendo la figura di Gesù dalla croce. Essi rappresentavano la croce nuda o decorata. In questo modo l'apparente incompatibilità tra la divinità di Cristo e la sua crocifissione, che precedentemente i pagani, gli gnostici e i docetisti avevano sostenuto, venne reintrodotta in una forma più subdola. Alcune sculture provenienti dalla Siria e molti manufatti aventi la stessa origine degli articoli copti mostrano la cura presa dai mofisiti nel separare la figura della croce dal crocifisso, in quanto la crocifissione del Dio-uomo implicava il riconoscimento dell'unione delle due nature.

Le decisioni dei concili ebbero un notevole impatto sull'arte cristiana. I difensori dell'Ortodossia – assieme ai nestoriani, che insistevano sulla natura umana di Cristo – cominciarono a riprodurre la scena del Calvario. Essi affermavano che Gesù aveva veramente sofferto per la salvezza dell'uomo, poiché aveva una vera natura umana soggetta alla sofferenza e alla morte. Nel VI secolo, la croce e il crocifisso fecero la loro apparizione sugli altari delle chiese orientali e nei monasteri siriani. In questo modo, per mezzo delle discussioni teologiche, gli artisti e i monaci orientali introdussero la crocifissione nell'arte religiosa.

La Chiesa occidentale. Il Cristianesimo occidentale rimase diffidente nei confronti della scena del Calvario come soggetto di rappresentazione realistica. Nel VI secolo a Narbonne, i fedeli si scandalizzarono per la rappresentazione di Gesù crocifisso nudo. A Ravenna, le basiliche di Sant'Apollinare in Classe e San Vitale e il battistero ortodosso sviluppano decorativamente l'intero sistema dei simboli biblici ad eccezione della crocifissione. Lo stesso accade nella chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli. Il crocifisso acquistò un posto nell'arte e nella pietà dei fedeli a partire dalla fine del VII secolo. Nel 692 il Concilio Trullano II di Costantinopoli, nel suo XI canone, raccomandò che la Chiesa si affidasse alla completezza dell'Alleanza, sostituendo l'antico agnello con il Cristo nella sua forma umana, contemplando la sublimità della Parola attraverso la sua umiltà e fissando lo sguardo su Gesù che muore per la nostra salvezza. In questo modo, la crocifissione si affermò sia ad oriente che ad occidente. Spesso Cristo veniva rappresentato vestito in una lunga tunica, il *colobium*. Con l'VIII secolo, la crocifissione entrò a far parte delle decorazioni di tutti i monumenti, in Oriente e in Occidente.

La Chiesa copta. La numerosa documentazione a nostra disposizione mostra che la rappresentazione della croce dipende dal pensiero teologico e dalle diverse condizioni dell'esistenza cristiana, che ha sempre avuto una varietà e una ricchezza straordinarie. Conosciamo la croce latina, greca, merovingia, lombarda, celtica, egizia. La croce ansata dei cristiani di Egitto merita una menzione speciale. Questo tipo di croce si trova sulle stele funerarie cristiane a Erment, Akhmīm, nella regione del Faiyūm, a Luxor, a Isna e a Idfu. È facile vederla sugli edifici copti. Altri esempi sono forniti dall'iconografia murale a El Bagauã, Bawīt, Dar-al-Ge-

nadlah, Dar-al-Medinah, Dar-al-Bahari e Dar-aba-Hennes (Cramer, 1955). Più di una volta, l'ankh dell'Egitto faraonico e tolemaico è riprodotto accanto alla croce greca e al labaro. Alcuni documenti archeologici testimoniano la precisa intenzione di preservare l'ankh nella trasformazione di un tempio pagano in una chiesa cristiana. La spiegazione di questo gesto è data da tre storici cristiani: Socrate Scolastico (circa 450), Sozomeno (circa 443) e Rufino (circa 410). A proposito della demolizione del tempio di Serapide, essi fanno notare la scoperta di segni sacri incisi sulle rocce, simili al segno della croce. A quel punto nacque una discussione tra cristiani e pagani, ognuno dei quali voleva mettere in relazione questi segni con la propria religione. I pagani convertiti da poco al Cristianesimo e che ancora comprendevano il significato dei geroglifici spiegarono il simbolismo dell'ankh, segno della vita che deve venire. Per questo, tra i copti, l'antico segno faraonico è divenuto il simbolo della croce e della *vita ventura*. I numerosi documenti archeologici e iconografici a nostra disposizione testimoniano questa pratica e ci permettono di datarla nel periodo che va dal IV al IX secolo.

Il simbolismo cristiano della croce. Ai misteri delle religioni pagane, i Padri della Chiesa opposero il mistero cristiano. Ai loro occhi, il decreto di salvezza proclamato da Dio si rivelava proprio nella crocifissione di Cristo. Per i cristiani, la morte di Cristo sulla croce segnava la fine del Giudaismo e la radicale separazione dai culti pagani. Essi più tardi si opposero vigorosamente alle varie teorie gnostiche che rifiutavano di vedere lo svelarsi della storia nel contesto della salvezza attuata da Cristo e del suo compimento nel mondo. I Padri citarono san Paolo (Ef 1,10) per sottolineare che nella crocifissione di Gesù si completava la creazione e cominciava un nuovo mondo. Essi accentuarono la realtà degli eventi riportati dagli Evangelisti: l'agonia, il sangue, la morte umana, il cuore ferito, la croce fatta di due parti unite al centro. Proprio a partire dalla semplicità degli elementi, che scandalizzavano sia gli Ebrei che i pagani, essi svilupparono la comprensione del grande mistero della croce (cfr. 1 Cor 1,23-25 e 2,8).

Nei primi secoli il pensiero greco era familiare ai Padri della Chiesa. Essi riconoscevano nella croce il simbolismo cosmico descritto dalla saggezza pitagorica e sviluppatosi poi nelle opere di Platone (*Timeo* 36bc). I due grandi cerchi del mondo che si intersecano a formare una *chi* greca inclinata, attorno a cui gira l'arco celeste, divennero per i cristiani la croce del paradiso. Appeso alla croce, il Logos, il creatore del mondo, contiene il cosmo. Per questo, secondo Giustino martire (*1 Apologia* 60,1) il *chi* celeste di Platone simboleggia la croce. Per Ireneo (*Contro le eresie* 5,18,3), il segno della croce è la totalità e la manifestazione visibile dell'avvenire cosmico perché riproduce le quattro dimensioni del cosmo. Il Logos di Dio, creatore del mondo, diventa uomo: tutta la creazione porta il suo segno, egli dirige ed ordina tutto. Appeso alla croce, egli riassume il cosmo. A coloro che erano venuti per essere battezzati sul luogo dove Gesù morì, Cirillo di Gerusalemme spiegava che il Golgota era il centro attorno cui girava il cosmo: in questo modo il simbolismo del centro riceveva una vera consacrazione cristiana (*Catechesi* 13,18). Per Gregorio di Nissa, la croce è un sigillo cosmico, stampato sia in cielo che in terra.

I cristiani latini si mossero presto nella stessa direzione. Alla fine del III secolo, proprio quando il misticismo pagano e i culti solari stavano raggiungendo il loro apogeo, Ippolito di Roma celebrava la croce, riproponendo con vigore l'intera gamma delle antiche associazioni simboliche (*Omelia pasquale* 6). Secondo il suo pensiero, la croce era un albero che dalla terra saliva fino al cielo, un punto di sostegno e di appoggio, un palo cosmico. Suggestioni analoghe si ritrovano in Lattanzio: sulla croce Cristo apre le sue braccia, abbracciando il circolo terrestre e conducendo assieme gli uomini dall'alba al tramonto (*Divinae institutiones* 4, 26; 4,36). Per Firmico Materno, la croce di Gesù conserva i movimenti dei cieli, rinforza le fondamenta della terra e conduce gli uomini verso la vita. (*De errore profanarum religionum* 27,3). Il tema della croce cosmica ebbe grandi ripercussioni nella vita dei cristiani e nella teologia della Chiesa, come dimostrano Tertulliano (*Apologia* 16,6) e Minucio Felice (*Octavius* 29,6-7). Il mistero della croce segna tutta la creazione: il corpo umano, il volo degli uccelli, l'agricoltura, il cristiano in preghiera con le braccia aperte. Questo simbolo permette la comprensione dei graffiti delle catacombe, degli oranti, e di tutta la semplicità dell'arte cristiana primitiva. Il simbolismo cosmico che ricapitola gli eventi fondamentali del mondo viene applicato anche al ritorno di Cristo alla fine del mondo. La croce sarà il grande segno luminoso che precederà il Cristo trasfigurato (*Didaché* 16,6). Nell'ultimo giorno del mondo il mistero della croce verrà svelato completamente (Rahner, 1954, pp. 61-74).

Il simbolismo cristiano della croce è legato al mistero della creazione e al mistero della redenzione. Se, come appena notato, i Padri della Chiesa reinterpretarono l'antico simbolismo cosmico, essi reinterpretarono anche le immagini delle Scritture ebraiche (Antico Testamento). Nel giorno della crocifissione di Cristo, il velo del Tempio si squarciò rivelando in tutta la sua pienezza il mistero di Dio nascosto nell'Arca dell'Alleanza.

Negli scritti dei Padri della Chiesa, ogni riferimento al legno nell'Antico Testamento diventa un simbolo della croce. Un albero in particolare simboleggia il mistero del Golgota: l'Albero della Vita, piantato vicino ai quattro fiumi nel centro del Paradiso (Gn 2,9), menzionato anche nell'*Apocalisse* (22,14). Questo albero prefigura il mistero della croce, poiché al suo posto, e al posto del primo Adamo, ora c'è il nuovo Adamo, il cui albero di salvezza, ritto verso il cielo, abbraccia il cosmo e fa scorrere ai suoi piedi la sorgente battesimale di vita. Il simbolismo dell'albero e dell'acqua, preso dal *Genesi* e applicato all'evento del Golgota, ha avuto ripercussioni straordinarie. Ha ispirato la teologia battesimale dei Padri della Chiesa orientale e occidentale, da Giustino ad Agostino, passando per Efrem Siro, Ireneo, Gregorio di Nissa. Gli artisti che decorarono i battisteri romani lo riprodussero nella pietra e nel metallo. Questo simbolismo, che Agostino chiama il *sacramentum ligni*, è stato un fecondo argomento che ha ispirato nei secoli gli artisti e i poeti, i predicatori e i narratori.

La sua continuità durante il Medioevo è testimoniata dalle numerose rappresentazioni del teschio di Adamo ai piedi della croce, fatto che ha le sue radici nelle meditazioni paoline sulla connessione tra Adamo e Cristo (1 Cor 15,45-49). All'inizio del III secolo, in un volo lirico di rara bellezza, Ippolito di Roma canta la lode di quell'albero biblico e cosmico: alto come il cielo, immortale nella sua crescita, pietra angolare del mondo, e che riunisce in sé tutti gli uomini (*Omelia pasquale* 6).

Per i Padri della Chiesa, la croce è prefigurata in tutto l'Antico Testamento, che contiene già il mistero del Logos, annunciato per simboli. Giustino martire non esita a dire che l'Antico Testamento rivela il mistero della croce in tutta la sua potenza (*Dialogo con Trifone* 91,1); e sostiene questa tesi citando i numerosi passaggi che si riferiscono alla croce o alla futura crocifissione del Salvatore (*1 Apologia* 31,7; 32,4; 35,2-7; 55,4; 60,3-5). Egli insiste sul valore e la necessità del linguaggio simbolico di questa profezia: grazie al linguaggio simbolico, infatti, sarà possibile superare il concetto della vergogna della croce (*Ibid.* 55,1). Altri documenti patristici riprendono il tema della vergogna della croce, così importante durante i primi secoli cristiani (Tertulliano, *Contro Marcione* 3,18). Gli apologisti e i Padri sottolineano specialmente l'aspetto profetico del legno nelle citazioni dell'Antico Testamento. Tutto il legno nell'Antico Testamento diventa il precursore dello strumento di salvezza: l'arca di Noè (Gn 6,14-16); la quercia di Mamre (Gn 18,1); il legno da ardere per l'offerta di Isacco; la scala di Giacobbe; la verga di Mosè (Es 4,2-5; 14,16; 17,5-6). Gregory T. Armstrong (1979) ha fatto una lista parziale ma imponente dei passaggi dell'Antico Testamento considerati dai Padri come preannuncianti la croce di Cristo.

L'esame di questi testi dimostra chiaramente che durante i primi secoli i cristiani compresero il mistero biblico della croce in connessione al mistero della creazione e al mistero della redenzione. La profondità di quella comprensione delle relazioni tra i due Testamenti rimase viva fino al Medioevo, come l'arte romanica e il misticismo gotico dimostrano. Con la fine delle persecuzioni, i teologi cominciarono ad associare diversi aspetti degli emblemi cruciformi delle religioni pagane con la croce cristiana. Una testimonianza preziosa di questo nuovo orientamento nel IV secolo è un trattato di Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, scritto attorno al 346. Provocando i pagani sul tema dei *symbola profanae religionis* (21,1), l'autore accusa il dio dalle due corna, non specificando però se è Dioniso nelle sembianze di un toro o il dio Pan, che appartiene al mondo di Bacco e Adone. Egli rivendica il corno, ornamento di gloria, per i cristiani, poiché «cornua nihil aliud nisi venerandum signum Crucis monstrant» (21,4). Secondo Firmico Materno, il corno posto in senso verticale sorregge il cielo e tiene giù la terra; oriente ed occidente sono uniti per mezzo dell'altro corno attaccato al centro. È il simbolo della croce che sostiene il mondo e, di conseguenza, il simbolo di Cristo che, allargando le braccia, sostiene cielo e terra. Nel profeta Abacuc (Ab 3, 3-5) e nella posizione di Mosè durante la preghiera (Es 17,9-12), l'autore riconosce il preannunzio di questo evento. In questo modo Firmico Materno congiunge tre sistemi simbolici: quello cosmico, quello pagano e quello biblico.

Dal II secolo in poi, questo sistema simbolico venne ripreso e sviluppato dai pensatori cristiani. Giustino Martire dedica tutto il capitolo cinquantacinque della sua prima *Apologia* a questo simbolismo. Per dimostrare ai pagani che la croce è il segno della forza e potenza di Cristo, egli chiede loro di considerare una serie di oggetti che è possibile incontrare quotidianamente: «Si potrebbero solcare i mari se quel trofeo non si innalzasse intatto nella nave sotto forma di vela? È possibile il lavoro senza la croce? Possono gli esploratori o i manovali lavorare senza gli strumenti che possiedono quella forma?» (55,2). Egli poi elenca numerose immagini che suggeriscono la potenza della croce: il corpo umano con le braccia aperte; i vessilli e i trofei che precedono gli eserciti, le statue degli imperatori (55,6-7). Giustino sottolinea la figura del trofeo formato dall'albero e dal pennone su cui è appesa la vela, perché gli permette di elaborare la sua tesi. Proprio come l'albero e il pennone sono indispensabili alla sicurezza dei marinai e dei passeggeri, così solo la

croce di Cristo che essi simboleggiano è capace di concedere la salvezza. In modo simile Giustino concepisce i *vexilla* e i *tropaia* che conducono le truppe alla battaglia.

Parecchi decenni più tardi, anche Tertulliano riprese queste immagini. Nel famoso XVI capitolo della sua *Apologia*, in cui attacca le rappresentazioni pagane di Cristo raffigurato con una testa d'asino, egli spiega l'adorazione cristiana della croce. Confutando le accuse pagane, egli osserva che anche i vessilli e le insegne hanno la forma di croce. Questo testo si ritrova, ampliato, in *Alle nazioni* (1,12,1-16). In questi scritti, l'uso della parola *siphara* dimostra che ormai per Tertulliano le immagini del vessillo e dell'insegna sono connesse all'albero e al pennone della nave. Ippolito di Roma sviluppa ulteriormente i simboli nautici nel suo testo *De Antichristo* 59. La Chiesa naviga nel mare del mondo, portando l'insegna della vittoria, la croce del Signore. La vela bianca è lo spirito. La scala a pioli conduce sulla cima dell'albero e oltre, cioè diritto verso il cielo. Le seconde vele, o vele di gabbia, rappresentano gli apostoli, i profeti e i martiri. Come Hugo Rahner (1964) ha mirabilmente mostrato, il simbolismo nautico della croce ha conosciuto nella teologia patristica uno sviluppo straordinario.

Conclusione. Da questo breve esame si possono trarre diverse conclusioni. Per prima cosa si deve constatare che a disposizione dello storico delle religioni vi è una copiosa documentazione relativa alla croce. La croce è dovunque: nella civiltà prevedica, nel mondo elamitico e nell'iconografia mesopotamica, nella vasta area delle migrazioni indoeuropee e nelle culture alle quali esse diedero origine, in Cina, nelle civiltà precolombiane e degli Indiani d'America, tra le popolazioni illetterate contemporanee. Tale universalità mostra che stiamo trattando un fenomeno fondamentale nella vita dell'*homo religiosus*, la cui spiegazione necessita di una riflessione su diversi livelli: il simbolismo dell'albero considerato come *axis mundi*; la necessità dell'uomo di orientarsi nel tentativo di trasformare il caos nel cosmo; i simboli del numero quattro e del centro; le diverse immagini cruciformi che appaiono all'uomo nelle sue attività quotidiane. La croce mostra che l'*homo religiosus* è anche *homo symbolicus*. Quando lo storico delle religioni esamina i documenti relativi alla croce nella vita dell'*homo christianus*, è obbligato ad ampliare il suo campo ermeneutico. A causa di un evento storico, la morte di Gesù di Nazareth crocifisso sul Golgota, la croce possiede un significato trascendente. Nella croce cristiana è compreso l'intero sistema simbolico antico, ma ora esso è posto all'interno di una nuova visione della storia formulata dalla teologia della creazione e della redenzione. Agli occhi dei cristiani, la croce è inseparabile dal mistero del Logos divino. A partire da qui essa acquista una dimensione cosmica, una dimensione biblica e una dimensione soteriologica.

BIBLIOGRAFIA

H.B. Alexander, *The World's Rim. Great Mysteries of the North American Indians*, Lincoln/Nebr. 1953.

C. Andresen e G. Klein (curr.), *Theologia Crucis, Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1979.

G.T. Armstrong, *The Cross in the Old Testament according to Athanasius, Cyril of Jerusalem and the Cappadocian Fathers*, in C. Andersen e G. Klein (curr.), *Theologia Crucis, Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1979, pp. 17-38.

W.W. Blake, *The Cross, Ancient and Modern*, New York 1888.

W. Bousset, *Die Seele der Welt bei Plato und das Kreuz Christi*, in «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft», 14 (1913), pp. 273-85.

J.M. Casal, *La civilisation de l'Indus et ses énigmes. De la Mésopotamie à l'Inde*, Paris 1969.

A. Champdor, *Le livre des morts. Papyrus d'Ani, de Hunefer, d'Anhai du British Museum*, Paris 1963.

G. de Champeaux e S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1966 (trad. it. *I simboli del Medioevo*, Milano 1997, 5ª ed.).

J. Chevalier e A. Gheerbrant (curr.), *Dictionnaire des symboles*, Paris 1982 (trad. it. *Dizionario dei simboli*, I-II, Milano 1986).

Maria Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten*, Wiesbaden 1955.

F.J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 1 (1958), pp. 5-19; 2 (1959), pp. 15-29; 3 (1960), pp. 5-16; 4 (1961), pp. 5-17; e 5 (1962), pp. 5-22.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.).

M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981).

M. Erler, *Das Symbol des Lebens im alten Aegypten*, München 1968.

E.F.A. Goblet d'Alviella, *Archéologie de la croix*, in *Croyances, rites, institutions*, I, Paris 1911, pp. 63-81.

E.F.A. Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, Paris 1891.

R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Paris 1957 (trad. it. *Il simbolismo della croce*, Milano 1989).

C.A. Kennedy, *Early Christians and the Anchor*, in «Biblical Archaeologist», 38 (1975), pp. 115-24.

C. von Korvin-Krasinski, *Vorchristliche matriarchalische Einflüsse in der Gestaltung ältester koptischer und armenischer Kreuze*, in «Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung», 3 (1977), pp. 37-73.

N. Laliberté e E.N. West, *The History of the Cross*, New York 1960.
H. Leclerq, *Croix et crucifis*, in F. Cabrol (cur.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III, Paris 1914, pp. 3045-144. Uno studio che esamina la storia della rappresentazione cristiana della croce.
J. Marshall (cur.), *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, I-III, Delhi 1973.
G. de Mortillet, *Le signe de la croix avant le christianisme*, Paris 1866.
A.K. Porter, *The Crosses and Culture of Ireland*, New Haven 1931.
H. Rahner, *Mythes grecs et mystères chrétiens*, Paris 1954 (trad. it. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1990).
H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
P. Rech, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, I-II, Salzburg 1966.
R. Schneider Berrenberg, *Kreuz, Kruzifix. Eine Bibliographie*, München 1973. Contiene più di duemila titoli che trattano di iconografia, storia dell'arte, archeologia, teologia, filologia e folclore.
Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains*, Paris 1982.
W. Stählin, *Das Kreuzeszeichen*, in *Deine Sprache verrät dich*, Kassel 1974.
H. Stierlin, *L'art des Aztèques et ses origines*, Paris 1982.
J. Streit, *Sonne und Kreuz. Irland zwischen Megalithkultur und frühem Christentum*, Stuttgart 1977.
Inge von Wedemeyer, *Das Zeichen des Kreuzes im Alten Peru*, in «Antaios», 12 (1970), pp. 366-79.

JULIEN RIES

CRONOLOGIA. La tendenza a connotare umanamente il tempo [vedi *CALENDARIO*] impronta di sé – all'interno delle più svariate culture, sia primitive che superiori, e tanto nella realtà quotidiana che nell'ambito delle tradizioni mitiche – i diversi sistemi adottati per «segnarlo» nelle sue forme e dimensioni più disparate, dall'individuazione del periodo luminoso e di quello oscuro nel «giorno» al raggruppamento artificioso di più giorni (settimana, decade), al mese (lunare o solare), alle stagioni, all'anno, ai cicli di più anni, all'era.

Gli studiosi hanno da un pezzo raccolto ed analizzato una più che abbondante documentazione in rapporto ai sistemi concreti (matematico-astronomici, economici, sacrali) con cui, di volta in volta e in rapporto alla specifica situazione storica, si attua materialmente questa operazione, mentre non sempre, purtroppo, si sono chiesti perché mai si addivenga alla necessità di compierla. Assai più importante che dilungarsi in una rassegna di tipo fenomenologico sui vari modi di connotare il tempo, sembra perciò l'approfondire il genere di ideologia ad essi sottesa.

A tale scopo risultano quantomai utili gli studi storico-religiosi sul calendario, i quali hanno messo ormai in luce la determinazione – da parte di ogni tipo di cultura – a distinguere, nell'ambito della dimensione cronologica altrimenti vaga, incerta e addirittura priva di sostanza, ciò che si è eletto al rango di sacro da ciò che, invece, si vuol lasciare nella condizione profana.

Al sicuro dalle incognite del divenire, assimilato tanto al perpetuo rinnovarsi della natura quanto alla immobile stabilità della sfera mitica, reso con ciò eterno nelle sue periodiche scansioni rituali, il tempo sacro mostra costantemente, nei confronti di quello profano – tendente ad astrarsi tanto dalla inesorabile fatalità dei ritmi naturali (che cerca in ogni modo di controllare) quanto dalla rarefatta staticità dell'epoca delle origini (che ormai si è lasciato alle spalle) e dal clima festivo (che non gli è congeniale data la sua eccezionalità) – una fisionomia tutta sua, che si specifica in forme sempre varie e diverse a seconda degli ambienti culturali e delle situazioni storiche. La fenomenologia ci dà agio di spaziare al riguardo dalla imposizione relativamente semplice del *tabu* a determinati periodi (con ciò automaticamente avulsi dalla quotidianità), alla sapiente elaborazione delle parentesi festive (incastonate nell'esistenza profana in modo da riallacciarsi all'epoca delle origini), alla infinitamente più complessa ristrutturazione sacrale dei ritmi calendariali (le cui motivazioni – astronomiche, economiche, politiche e/o sociali – vanno riscattate a livello religioso, e i cui estremi finiscono incernierati nelle celebrazioni del capodanno). La storia ci pone, dal canto suo, di fronte a ben precisi casi di connotazione sacrale della dimensione cronologica, spazianti dalla vera e propria dedica di periodi limitati alle entità sovrumane (cfr. i «giorni degli dei» nell'antico Egitto; la «settimana» dei *bolon ti ku*, «Signori degli Inferi», presso i Maya) all'uso abituale di indicare col nome di queste giorni e mesi (come, per esempio, nella religione mazdea; ma cfr., a Roma, il mese Januarius, detto così dal dio Janus, e quello Martius così chiamato dal dio Mars), e perfino alla costante tendenza a far coincidere anche l'inizio del tempo lineare (profano per eccellenza nella unicità irripetibile di ogni suo istante) con eventi di eccezionale importanza religiosa (la creazione e, per un certo periodo, la distruzione del tempio di Gerusalemme per gli Ebrei; l'inaugurazione del santuario del sovrano degli dei, Juppiter Optimus Maximus, a Roma; la nascita di Cristo per il mondo occidentale; la morte e l'ingresso del Buddha nel *nirvāṇa* per i Paesi buddhisti dell'India e dell'Indocina; la fuga di Maometto a Medina per i fedeli islamici).

La consacrazione di – e dunque la rinuncia a – parte del tempo (che risulta così sottratta alla crisi del quotidiano) riscatta peraltro all'uomo, ai suoi bisogni esistenziali e alle sue esigenze culturali il resto della dimensione cronologica che, di solito, ne costituisce la porzione più abbondante e della quale egli sembra ansioso di rientrare in possesso appena possibile: si rifletta, al riguardo, alla cura con cui i Romani separavano dagli altri – mediante apposite indicazioni sui calendari epigrafici – i giorni *fasti* (nei quali era consentito amministrare la giustizia) sino a distinguere, nell'arco di ventiquattr'ore, lo spiraglio – tra le due fasi del sacrificio – in cui era ugualmente lecita tale attività; al *kannazuki* («mese senza dei»), nel corso del quale in Giappone, gli scintoisti, convinti che in quel lasso di tempo i *Kami* trascurino i loro fedeli, si ritengono in dovere di non sprecarsi in pratiche cultuali di sorta; alle sempre più forti pressioni esercitate dalle autorità civili dei vari paesi su quelle religiose onde ridurre il numero delle feste per ampliare, invece, quello dei giorni lavorativi. Il tempo che l'uomo si è riservato può – e per via delle difficoltà esistenziali deve! – essere ormai strutturato in preciso e funzionale rapporto alle attività produttive. Sembra quasi superfluo far rilevare, ai giorni nostri, il peso esercitato da motivazioni economiche di vario genere sul progressivo costituirsi e stratificarsi dei sistemi calendariali presso i più diversi tipi di civiltà: la coincidenza dell'inizio e della fine dell'anno in concomitanza col periodo di massima disponibilità dei beni di consumo, la collocazione del complesso festivo in posizione strategica rispetto ai momenti comunque essenziali per l'attività lavorativa, l'orientamento stesso del ritmo annuale e stagionale in stretto rapporto alle esigenze dell'umana fatica, sono dati di fatto tanto noti quanto diffusi. Ci si limiterà, perciò, a rammentare come: sovente la specificità della struttura calendariale sia richiesta e determinata da un'economia di tipo agrario (per esempio, nell'antico Egitto, dove il capodanno coincide con la piena del Nilo, notoriamente essenziale al ciclo vegetativo del cereale, cui sono strettamente connesse anche le tre stagioni «dell'inondazione», «dell'emersione», «del riassetto della canalizzazione»); spesso, nell'ambito di una stessa civiltà, più sistemi calendariali rispecchino, nelle rispettive, differenti caratterizzazioni, le diverse componenti economiche della società in causa (per esempio, a Roma, dove la piena disponibilità del raccolto del farro, raggiunta solo a febbraio, determinava un capodanno a base agraria a marzo, mentre il ventuno aprile segnava, dal canto suo, l'apertura dell'annata lavorativa per chi esercitava la pastorizia); frequentemente i nomi dei mesi conservino l'eco di determinate occupazioni contadine (così, per esempio, «la raccolta dell'aglio» nell'Iran achemenide, «l'ammucchiare la messe» nel Perù precolombiano, «la semina del riso» in Cina...). La consapevolezza di quanto peso eserciti il fattore economico sulla connotazione culturale della dimensione cronologica è, del resto, tale che se ne può cogliere il riflesso già nelle tradizioni sacre delle civiltà primitive, dove abbondano miti in cui la preoccupazione dell'umanità primordiale non è tanto costituita dalla necessità di ottenere il tempo quanto dall'assillo che questo risulti adatto – a seconda dei casi, «abbastanza lungo» o «sufficientemente luminoso» – «per poter andare a caccia» (Paiute del Nevada, Caddo) o «per pescare il salmone» (Tlingit del Nord-Ovest americano).

Sacro o profano che sia, comunque, il tempo si presenta essenzialmente come realtà concepita, ideata, attuata in funzione dell'uomo, e che, pertanto, deve risultargli adatta, soprattutto quanto a dimensioni. Al di là dei limiti abituali e sicuri del giorno (presso certi popoli, addirittura, della parte luminosa di esso), del mese (in alcune culture limitatamente al periodo della luna crescente), dell'anno (in determinate civiltà soltanto delle stagioni connotate economicamente), e, solo talvolta, del secolo, sembra che l'individuo si senta fuori posto, sperduto, sovrastato e annichilito dalle abnormi proporzioni che la sfera cronologica parrebbe assumere ogniqualvolta che non più per lui sembra funzionare ma per le entità sovrumane, cui parrebbe adatto un tempo «altro», o, più precisamente, meglio si addice essere «fuori del tempo»: di un «giorno di Brahma», equivalente, per l'Induismo, addirittura all'incommensurabilità di un *kalpa* [vedi *CALENDARIO*], l'uomo non se ne fa niente; così come non riuscirebbe ad utilizzare in alcun modo che non sia, in fondo, apotropaico, le varie ere in cui momenti di scansione solitamente e significativamente preludono, nell'ambito di questa o quella civiltà superiore (India vedica; mondo classico; America precolombiana) ad un rinnovamento dell'esistenza (ma cosmica!) o addirittura ad una fine della realtà (ma umana!); o, in ultima analisi, stenterebbe ad apprezzare convenientemente i decisamente più contenuti tre millenni peraltro appena sufficienti, secondo la religione mazdea, al creatore Ōhrmazd per attuare e quindi annientare la creazione dopo avervi imprigionato e distrutto il male.

Che la sfera cronologica debba risultare principalmente come consequenziale all'uomo, forgiata a sua misura e impostata in funzione delle sue necessità tanto esistenziali che culturali lo si può, del resto, constatare continuamente proprio nell'ambito di quelle tradizioni mitiche tendenti – di volta in volta e di civiltà in civiltà – a sottolinearlo su piani diversi, sì, ma in ogni caso convergenti sulla comune necessità di fare,

del tempo in assoluto, una categoria umana a tutti gli effetti.

Grande importanza viene data, tanto per cominciare, al ruolo attivo svolto dall'umanità in vista del suo ottenimento, nell'epoca delle origini, rispetto a quello, per lo più passivo, delle entità sovrumane; a chiederlo, prenderlo, conquistarlo od ottenerlo possono essere, a seconda delle circostanze, il primo uomo (indigeni delle Nuove Ebridi; Sulka della Nuova Britannia), la moglie terrena di Luna (Aleutini dell'Alaska), un bambino (Micmac del Capo Bretone), il fabbro e le sue figlie (Bambara del Sudan), lo sciamano (Caddo), i re mitici (Roma, Cina), oppure tutto il gruppo sociale nel suo insieme, che: si vuole accoppiare in pace al buio (Selknam della Terra del Fuoco); si rivolge, per la bisogna, ad Anitra Selvatica contro l'azione negativa di Coyote e l'inettitudine di Lupo (Paiute); paga Bozzagro affinché collochi il sole nel cielo mentre Coyote sembra svolgere una parte secondaria in tutta la vicenda (Pomo della California); grida di volere «giornate lunghe», così che il Signore dei fenomeni atmosferici, Maikaffo, non può che ubbidire (Haussa del Sudan); pretende ed ottiene un certo tipo di corsa del sole nel cielo, mentre il Creatore si limita ad assecondarne i desideri (Tsimshian del Nord-Ovest americano). Costoro, in breve, si «adattano addosso» il tempo, altrimenti destinato ad avere altre proporzioni, dimensioni e caratteristiche: per esempio, tanti mesi invernali quanti peli ha la pelliccia del trickster... e invece l'inverno riuscirà ad essere di soli sette (Assiniboin del Canada); dieci lune fredde con zuppa di rifiuti per tutta alimentazione... e non due sole, e avendo per vitto semi di girasole, radici e bacche (Atsugewi della California); mesi lunari di quaranta giorni, come avrebbe voluto Porcospino... e non quelli regolamentari (Tsimshian); una giornata troppo breve... e non «giorni lunghi» (Haussa); solo periodi luminosi o oscuri, senza possibilità di dormire o di pescare... e non l'indispensabile alternanza giorno/notte (indigeni dell'isola Mota, Melanesia; Tlingit).

Ugualmente si dà il massimo rilievo al fatto che il tempo venga ottenuto in periodi-chiave per l'esistenza specificatamente umana. Infatti, oltre alla dimensione cronologica, non esistono: i letti e il sonno (indigeni dell'isola Mota); il fuoco e l'uso di mangiare i cibi cotti (Sulka della Nuova Britannia); l'attuale modo di fare all'amore (Pomo, Selknam); la morte (Luiseño della California, Bambara). L'uomo non si è ancora ritagliato un suo spazio particolare – umano e culturale – per differenziarsi tanto nei confronti della sfera sovrumana quanto rispetto al mondo subumano: infatti, quando non esiste il tempo – in assoluto, oppure nelle sue forme e connotazioni definitive –: governano i re mitici (Roma), non sono nati gli dei (Egitto), è possibile sposarsi con Luna (Aleutini), si è ancora simili agli animali (Tsimshian), si può perfino usufruire della via di comunicazione tra la terra e il cielo (Bambara, Sulka, indigeni delle Nuove Ebridi).

Quanto all'ottenimento/conquista del tempo in funzione dei bisogni elementari dell'umanità, si tratta anche in questo caso di un motivo mitico più che diffuso e sottolineato. Si pretende l'inverno non troppo lungo e mitigato dalla stagione estiva per resistere al freddo (Assiniboin, Micmac); si desidera la luminosità del giorno per potersi procacciare il cibo e riuscire a cuocerlo (Paiute, Caddo, Tlingit, Atsugewi); e l'oscurità della notte per tutelare la propria privacy (Selknam) e riposare (Caddo, indigeni dell'isola Mota, Sulka); si cerca in tutti i modi di ottenere la suddivisione dell'anno in mesi, e/o il mese lunare, per smettere di faticare (Bambara) e riuscire a commemorare i defunti (Luiseño).

Addirittura marcata è, infine, la consapevolezza del fatto che la conquista di questa categoria umana abbia delle ripercussioni immediate e permanenti nei confronti del mondo di natura, che riceverà così la sua configurazione definitiva. Col tempo appariranno, infatti, per la prima volta, la luce (Tlingit, indigeni delle Nuove Ebridi, Israele) e l'oscurità (Tlingit); spunterà la luna e inizierà ad alternare le sue fasi (Luiseño, Pomo, Aleutini, Tlingit, Bambara); nasceranno le piante e gli animali (Tlingit, Sulka, indigeni delle Nuove Ebridi, Iran, Israele) i quali assumeranno le loro caratteristiche ultime (Paiute, Tsimshian, Tlingit); gli dei potranno essere generati e messi al mondo (Egitto); la morte verrà sulla terra (Bambara, Luiseño).

L'essere, paradossalmente, proprio l'inizio della storia a dare il via alla natura – che altrimenti sarebbe stata diversa, oppure non ci sarebbe stata affatto! – ci mette ora in grado di comprendere come, nell'ambito della ricca e complessa tipologia dei sistemi utilizzati per connotare il tempo in uso tanto nelle culture primitive quanto al livello delle civiltà superiori, notevole rilievo assumano quelli tendenti a raggiungere il loro scopo tramite l'impiego di mezzi specificatamente umani e culturali, atti a realizzare materialmente la dimensione cronologica.

Uno di questi, utilizzato più che diffusamente, è la voce. Il tempo, nelle sue forme e connotazioni più diverse, può essere infatti annunciato con tono sostenuto alla collettività da apposito personale sacrale, o comunque da individui di notevole peso religioso: si pensi, tanto per fare qualche esempio al riguardo, alla solenne e pubblica proclamazione della luna nuova (in base alla quale il mese entrante avrebbe assunto la sua specifica strutturazione) da parte del *pontifex minor* a

Roma; oppure, anche, alla rivendicazione dell'anno lunare incontaminato da intercalazioni di sorta, fatta da Maometto alla Mecca nel 631. Atti del genere – solitamente ritualizzati in varie maniere in rapporto ai rispettivi ambienti culturali – parrebbero riflettersi significativamente in quelle tradizioni sacre in cui il tempo, non ancora parte integrante dell'ordine delle cose, fa la sua prima apparizione sulla scena proprio in quanto dichiarato (Luiseño, Atsugewi, Paiute; ma cfr. la scena del *Genesi* 1,3 in cui Dio dice: «Sia la luce!»), ripetuto (Assiniboin, Atsugewi), discusso (Assiniboin, Paiute, Atsugewi, Nandi Nilo-Camitici, Tsimshian); gridato (Haussa, Tsimishian), addirittura ottenuto a urla (Maidu, Tlingit, indigeni dell'isola Mota), a seconda dei casi, da entità sovrumane oppure dall'umanità dei primordi.

Altro sistema per connotare il tempo è quello rappresentato dal lavoro, in specie manuale, artigianale, che nelle società di tipo arcaico finisce per assumere presto valenze addirittura creative nei confronti di realtà in sé astratte e di difficile se non impossibile regolamentazione (si pensi al noto detto romano in base al quale l'individuo riuscirebbe a diventare, rispetto al proprio destino, addirittura *faber*!). Appunto l'esperienza concreta di un lavoratore del braccio, più specificatamente di un tessitore, di un carpentiere, di un incisore – vale a dire di persone rispettivamente solite a ricavare, maneggiando fibre, chiodi, martello, scalpello e bulino, qualcosa di diverso, di nuovo e soprattutto di irreversibile (stoffe, oggetti vari, marmo e/o metallo squadrati e sbalzati) rispetto alla materia prima ormai bloccata dall'opera umana in una data forma e resa così atta ad essere utilizzata – sembra trasparire, sia pure sublimata ad un livello ormai simbolico, nelle concezioni di tempo «annodato» (cfr. l'uso delle corde a nodi per fissare la dimensione cronologica in uso presso diversi popoli primitivi, nonché il «legamento del sole» nell'arco delle stagioni o nei cicli di più anni nell'America precolombiana), tempo «inchiodato» (cfr. la rituale infissione del *clavus annalis* a Roma e l'analogo modo di segnare lo scorrere degli anni in Etruria) «scalpellato o inciso» (come nei vari calendari epigrafici).

Dato che, notoriamente, la specializzazione dei mestieri fa la sua comparsa sulla scena della storia in concomitanza col sorgere delle civiltà superiori, concezioni del genere sopracitato sono rintracciabili solo sporadicamente presso le culture primitive, mentre privilegiano, invece, le altre. Lo prova la constatazione che il tipo di umana fatica grazie alla quale nei miti dei popoli a livello etnologico si ottiene la dimensione cronologica nelle sue varie forme, lungi dall'essere artigianale, rispecchia invece le attività abituali ai componenti di queste società: il tempo, infatti, in tali racconti, è, di volta in volta, catturato a caccia con l'aiuto di arco e frecce (Caddo), issato a forza di braccia e con una corda (Aleutini, Sudanesi), traghettato in canoa (indigeni dell'isola Mota), ridimensionato mediante l'impiego di un coltello di ossidiana (indigeni dell'isola Mota), o, addirittura, considerato quale oggetto di scambio (cfr., tanto per fare qualche esempio al riguardo, il tempo «comprato» con un cesto di perle o una collanina, oppure un maiale, stando, rispettivamente, a quanto raccontano i Pomo, i Paiute, e gli abitanti dell'isola Mota nei loro miti).

Ancora più umana e culturale rispetto agli altri sistemi di connotazione/realizzazione del tempo è, infine, la sua attuazione materiale – in forme sempre diverse in rapporto alle civiltà interessate – tramite il dispiegamento, a seconda dei casi più o meno massiccio, dell'attività ludica. È nota e studiata da un pezzo l'esistenza di rituali a carattere spettacolare presso le civiltà tanto primitive che a livello superiore. Meno nota è, invece, la constatazione del fatto che tali rituali – abitualmente tesi a sottolineare i momenti salienti dell'esistenza umana, sociale e cosmica (ri)creandoli di volta in volta sul piano sacrale – abbiano sovente quale scopo specifico quello di segnare il trascorrere del tempo connotandone, improntandone, influenzandone e, addirittura, «realizzandone» materialmente le varie e diverse forme e modulazioni: fra gli Witóto della Colombia, ad esempio; il gioco rituale della palla, identificata con la luna, si colloca in preciso rapporto con le varie fasi dell'astro; su questo stesso piano i Shasta, cercando di «ferire la luna», cioè di colpire la palla spingendola con dodici vertebre di salmone, sono convinti di aiutare l'astro a «crescere», così che esso possa scandire di mese in mese l'intero arco dell'anno e perfino di accelerare il suo corso nel periodo invernale; i Pigmei africani realizzano, nell'ambito di una danza annuale attorno ad un fuoco, l'alternarsi delle stagioni; gli Iakuti siberiani inscenano addirittura, in occasione della festa Ysiah di primavera, un combattimento tra l'inverno e la buona stagione; i Delaware dell'Oklahoma conferiscono al gioco della palla carattere, valenze e finalità nettamente solstiziali. Esempi del genere ci aiutano a comprendere quale possa essere la funzione ultima degli innumerevoli elementi spettacolari (danze e canti, giochi e gare di ogni tipo, rappresentazioni sceniche, ecc.) che è, notoriamente, componente costante delle feste di capodanno, tanto presso svariate culture primitive che nelle civiltà superiori arcaiche. Anche in queste ultime, infatti, l'attività ludica – pur tendente a trasformarsi in ciò che nel mondo moderno non è, ormai, altro che sport o teatro – conserva in qualche modo e misura lo scopo di improntare il tem-

po nelle sue diverse e molteplici formulazioni connotandone i ritmi a livello spettacolare. Sarebbe troppo facile dilungarsi al riguardo su esempi la cui esposizione ed analisi dettagliate andrebbero inevitabilmente al di là dei limiti di questo incontro – si pensi soltanto alla determinazione degli anni in chiave di gioco d'azzardo tra gli Assiri; oppure all'uso greco di datare il tempo in rapporto alla celebrazione penteterica delle Olimpiadi...; e si rifletta alla ricchezza e complessità di elementi presentati dalle inevitabili proiezioni di motivi del genere nella tradizione mitica di queste civiltà: per esempio, al racconto egizio riportato da Plutarco (*de Iside et Osiride* 12; cfr. Pap. Leyd. I, 346), in base al quale i cinque giorni epagomeni aggiunti annualmente agli altri trecentosessanta sarebbero stati messi insieme dal dio Thot con le frazioni di tempo da lui vinte giocando a scacchi con la luna, e ciò al fine di costituire una specifica dimensione cronologica a parte, nella quale le divinità (cui il dio solare Ra non consentiva di essere percepite e partorite nel corso dell'anno) potessero infine venire al mondo. Sarà perciò preferibile limitarsi invece a considerare brevemente quanto si verifica in proposito nella società romana, dove è nota a tutti l'abbondanza di riti a carattere spettacolare: se si tiene presente che la rotazione e la rivoluzione degli astri, su cui è regolato il trascorrere del tempo, sono assimilate nella cultura di Roma a quel movimento particolare che è il *ludus*, si comprenderà agevolmente il complesso simbolismo uranico conferito allo spazio circense, dove ogni gara di carri sembra reiterare il percorso del sole nel cielo; ugualmente avrà un senso più specifico che la periodica celebrazione dei *ludi* sanzioni solennemente lo scadere di determinati periodi (per esempio, il *lustrum* ritaglierebbe di volta in volta nella sconfinata dimensione cronologica un ciclo di quattro anni; i *ludi saeculares* celebrerebbero il trascorrere del *saeculum*), e che le varie feste a carattere di capodanno (Saturnalia, Feriae Annae Perennae, Palilia, ecc.) abbondino di tratti spettacolari.

Ridotta addirittura al rango di «prodotto di un gioco», la dimensione cronologica parrebbe così completamente assoggettata alla cultura. Tuttavia, questo ha luogo senza che essa ne risulti minimamente deprezzata; anzi, al contrario, ché la sua considerazione resterà sempre massima, a prescindere dagli ambienti culturali e dai momenti storici. Ne fa fede il fatto che il valore attribuito a questa rispetto alle altre categorie sia in sé altissimo (si rifletta sulla diffusione della convinzione che il tempo sia qualcosa di «prezioso» che «non si deve perdere»), indipendentemente dalle sue oscillazioni da un livello prettamente economico (si consideri, per esempio, che ciò che nel mito si è visto può essere «comprato», nel mondo moderno diventa *ipso facto* «denaro») ad un altro altamente ideologico (si rifletta alla sua equiparazione all'unicità dell'esistenza in certi miti – per esempio, degli Assiniboin, dei Luiseño, dei Bambara – in cui la conquista del tempo è resa possibile solo dal sacrificio, dalla sofferenza e dalla morte di qualcuno).

[Vedi anche *CALENDARIO*; e *TEMPO SACRO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Oltre alla bibliografia relativa alla voce *CALENDARIO*, e a P. Matthey, *Gli esordi della scienza*, in V.L. Grottanelli (cur.), *Ethnologica*, II, Milano 1965, pp. 744-60, vanno consultate le opere qui elencate in ordine cronologico:

P.M. Duval, *Observations sur le calendrier de Coligny*, in «Études Celtiques», 11 (1966-1967), pp. 269-313.

J.M. van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, (Théologie historique VII), Paris 1967 (3ª ed.).

W.W. Hallo, *The first Purim*, in «Biblical Archaeologist», 46 (1983), pp. 19-26.

W. Hartner, *The young Avestan and Babylonian Calendars and the antecedents of precession*, in «Journal for the History of Astronomy», 10 (1979), pp. 1-22.

P. Herz, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*, Diss. Mainz 1975.

J.L. Melena, *Reflexiones sobra los meses del calendario micénico de Cnoso y sobra la Fecha de la Caída del Palacio*, in «Emerita», 42 (1974), pp. 77-102.

Agnes K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967.

J.D. Mikalson, *The sacred and civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975.

I.N. Salum, *A semana hebdomaria. Origens, expansão e designaçoes*, in «Alpha», 18-19 (1972-1973), pp. 17-59.

A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin 1977.

GIULIA PICCALUGA

CUORE. Un'analisi dei valori simbolici attribuiti al cuore mostra una distanza indiscutibile tra il cuore come fonte di vita biologica e i suoi diversi significati per la vita emotiva, morale e religiosa. La parola *cuore* può essere specifica, ma il simbolo è tanto multiforme quanto la polisemia del termine è ricca. Il ventaglio di significati di *cuore* è infatti basato nello stesso tempo su una realtà fisiologica (che implica una certa concezione animistica dell'individuo) e su riflessioni spirituali e mistiche – due origini che sono intimamente collegate nella maggior parte delle culture.

Sembra certo che la concezione vitalistica del cuore

come sede di coraggio, forza e vita sia rappresentata dalla presenza in un gran numero di società antiche dell'abitudine di mangiare il cuore del proprio nemico per acquisire forza. Allo stesso modo, la nozione del cuore come origine della vita è la base del sacrificio praticato di solito dagli Aztechi e più anticamente dai Maya. Nell'impero Inca, per esempio, il cuore veniva estirpato mentre ancora batteva, con la conseguenza di un'abbondante emorragia. Il sangue che scorreva era nutrimento per il Sole (simboleggiato dall'aquila) e una bevanda rigenerante per Tlaltecutli, il signore della terra. Il cuore era considerato la parte più preziosa della persona; perciò l'offerta della vita stessa, un dono degli dei, si compiva con l'asportazione di un cuore vivente e il versamento di sangue umano.

I grandi temi simbolici correlati al cuore furono messi in rilievo dagli antichi Egizi. È l'organo principale della vita fisica ed è ben descritto nei papiri di medicina. È anche il centro della vita emotiva, del coraggio e della vita spirituale. Pensiero, volontà e conoscenza vi risiedono. In questo modo il cuore diventa il luogo stesso della personalità, capace di preghiera e amore per gli dei. Ma il cuore è anche la memoria di un uomo, il testimone delle azioni che egli ha compiuto durante la sua vita. Questo è il motivo per cui, dopo la morte, i cuori sono pesati, con Maat, la dea della verità e della giustizia, come contrappeso. Il cuore ha il ruolo più importante nel giudizio dei morti, in cui si esamina la fedeltà di un uomo alle prescrizioni morali e alle norme sociali.

È il luogo di residenza di Sia, il dio dell'intelligenza, della conoscenza del passato e dell'immaginazione creativa. Se il morto è «giustificato dal suo cuore», se il giudizio è a suo favore, egli allora prova l'unione con dio: «Il tuo cuore è il cuore di Ra», dice il *Libro del Respiro* (2,10), poiché nel cuore di un uomo dimora «il dio che vive» in lui, una sorta di genio personale che determina l'esistenza e il comportamento di ogni individuo. Il cuore è contemporaneamente anima, vita, pensiero, testimone delle azioni, e il luogo in cui risiede il dio allo scopo di guidare l'uomo su questa terra e di dar conto delle sue azioni nella vita futura. Nel cuore umano, necessario tanto per la vita sulla terra, quanto per la sopravvivenza dopo la morte, l'uomo può incontrare il divino

Secondo gli Egizi, anche gli dei hanno un cuore. La stele di Ra Shabaka, che riassume un'antica teologia di Menfi, mostra che il cuore di Ptah è la sede dell'attività creativa e il centro della sua immaginazione. Tutto ciò che fu creato da Ptah (il demiurgo cosmico) fu concepito nel suo cuore e venne alla vita attraverso l'intermediazione della sua parola creatrice.

Il cuore occupa un posto importante nei sacri testi dell'Induismo, così come nelle sue tecniche di meditazione spirituale. Il simbolismo ingenuo del cuore come centro della vita e delle facoltà psicologiche appare nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3,20-25). Il cuore è qui descritto come il luogo dove ogni cosa che esiste prende forma: fede, conoscenza sovraintellettuale, verità ontologica, linguaggio e vita biologica (poiché «lo sperma è posto nel cuore»). Anche se il cuore è appena menzionato nei Veda, che sottolineano il rituale sacrificale e la glorificazione del divino, gli elementi di una «liturgia del cuore» si possono vedere nelle più antiche Upaniṣad. Qui esso è considerato come centrale nell'attività dei *ṛṣi*, quei veggenti che percepiscono intuitivamente il divino e lo esprimono con inni. Il cuore è il luogo segreto della loro ispirazione, dove sono preparati gli inni da offrire agli dei, ma è anche l'autorità critica che controlla il valore dell'inno. Il cuore diventa così il luogo della visione divina, che è concessa solo per grazia a coloro che praticano l'autorinuncia. Si comprende che la conoscenza del cuore è *satya*, vera e reale, dal momento che esso solo può rendere qualcuno capace di passare dall'irreale e illusorio al reale. Tale conoscenza è capace di trasformare chi la raggiunge, poiché questi scopre, per mezzo del cuore, la divina immanenza all'interno dell'uomo. Nella *bhakti*, il cuore è la sede di un'aspirazione ad unirsi con dio e il centro di un desiderio che «lega l'uomo al livello del suo cuore». Si dovrebbe anche respingere il desiderio di realtà naturali e illusorie in favore del godimento della beatitudine e dell'unione con *brahman*. È necessario purificare il cuore per mezzo della rinuncia allo scopo di diventare un «limpido specchio» nel quale il dio può riflettersi. «Quando tutti i desideri che egli nutre nel suo cuore sono stati gettati via, allora il mortale diventa immortale, e da quel momento in poi egli prova piacere in *brahman*», dice la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4,4,7).

Il cuore è così il simbolo della residenza divina nell'uomo. Quattro termini definiscono spesso questo cuore, cittadella del divino, di *brahman*: la grotta (*Mahānārāyaṇa Upaniṣad* 201,469), il nido d'uccello (*Haṃsa Upaniṣad* 13), il focolare rituale, e specialmente il loto, un antico simbolo cosmogonico al quale sono congiunti i valori moralizzatori del puro e dell'impuro, dell'emotivo e dell'intellettuale (*Dhyanabindu Upaniṣad* 33-35 e 93). Ma che cosa vive in questo luogo? Un principio impersonale, trascendente, l'*ātman* (*Chāndogya Upaniṣad* 8,3,3), che esiste e prova sensazioni; l'autorità che percepisce attraverso i sensi e che è la luce interiore in ogni essere umano; oppure la stessa immagine del potere di un dio personale come Śiva, Hari, Indra, l'Immortale, il Supremo (*Mahānārāyaṇa Upaniṣad* 269). Il cuore può così diventare, per grazia

divina, il luogo della visione di dio: «l'uomo che è libero dal desiderio, che ha dissolto tutte le pene per grazia del creatore, vede il Signore e la sua maestà». (*Śvetāśvatara Upaniṣad* 3,20). Il cuore in questo modo è il luogo del passaggio dalla dualità all'unità, dall'informe alla forma, dall'irreale al reale (*Chāndogya Upaniṣad* 8,1,2s., 8,3,1s.). La strada del cuore, contemporaneamente via della meditazione e della rinuncia, dell'annullamento delle passioni e del desiderio dell'unione, è così la strada dal carnale all'immateriale, dal mortale all'immortale (*Śvetāśvatara Upaniṣad* 4,16,20).

Il mondo degli antichi Greci aveva una conoscenza psicologica piuttosto indifferenziata del cuore. Negli scritti di Omero, Esiodo e dei tragici, *kardia* designava il luogo della vita dell'anima, degli affettti, delle emozioni e dei sentimenti. È il luogo dei pensieri segreti e dell'intelligenza operativa. Mediante un processo di metonimia, la parola *stethos* (petto) è usata nel senso di cuore; *thymos* (il respiro contenuto nel petto) designa il calore che anima i sentimenti presenti nel cuore e i pensieri che qui si formano. È questo termine, *thymos*, meno concreto e più sottile, che predomina nell'epoca classica, anche se i filosofi introdussero un'importante distinzione. In accordo con i medici e con certi filosofi come Empedocle (v secolo a.C.), che definì il cuore sede del pensiero, gli epicurei e poi gli stoici posero qui l'intelligenza. Crisippo asserì che il cuore è la sede della *dianoia*, l'origine del linguaggio (*Stoicorum veterum fragmenta* 837, 838, 879). In corrispondenza, Platone sviluppò la teoria di un'anima tripartita: sopra il diaframma vi è l'anima mortale, il *thymos* che ispira le buone azioni; sotto vi sono le passioni, e il principio immortale dell'anima è nella testa. Perciò solo il calore di azioni generose si trova nella zona del cuore (*Repubblica* 4). Aristotele, tuttavia, situò sensazioni, conoscenza sensibile, memoria e immaginazione nel cuore, ma non il *nous*, o intelligenza. Impossibile da localizzare, il *nous* non è legato a nessun organo fisico (*Metafisica* 12,3,1070a). Con Plotino tutti gli usi metaforici di *kardia* e *thymos* scompaiono, trasformandosi chiaramente in direzione di una intellettualizzazione che controbilanci, nelle intenzioni, ogni influenza giudaico-cristiana.

Nella Bibbia la parola *lev* (cuore) ricorre 1024 volte, una frequenza che testimonia la polivalenza di un termine comune agli Ebrei e agli antichi semiti, per i quali il cuore era un organo indispensabile alla vita, il luogo di raccolta di tutte le forze vitali.

Se batteva più o meno rapidamente in relazione alle emozioni provate, ciò avveniva perché, come centro della conoscenza, era un organo sia ricettivo sia attivo. Il cuore è il luogo non solo dell'intera vita psicologica e intellettuale, ma anche della vita morale. È l'interiorità di un uomo, o *qerev*: «Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore» dice Jahvè (Ger 31,33). Questo cuore che permette la comprensione delle cose divine è soprattutto memoria e ricordo della bontà di Jahvè. L'espressione «ritorni al cuore» designa la memoria irrinunciabile: «Da questa regione lontana ricordatevi del Signore e vi torni al cuore Gerusalemme» (Ger 51,50). Il cuore è perciò un centro attivo dove le idee e le impressioni ricevute sono trasformate in azioni; il cuore escogita i progetti umani ed è la sede del potere creativo di un individuo in forma di coscienza. Il cuore non è solo il centro della vita morale, ma anche, in fondo, il centro della vita religiosa. È il cuore che prova il timore di Dio e nutre fede nell'alleanza con Jahvè: il cuore credente appartiene interamente a Dio, verso il quale esso è diretto (1 Cor 29,18).

Durante l'età ellenistica, quando la Bibbia si diffondeva nella traduzione greca, la parola *kardia*, usata per tradurre *lev*, fu caricata di tutti i valori semitici del cuore e assunse un nuovo significato, al punto che l'associazione tra cuore, pensiero e memoria divenne comune. Negli scritti del Nuovo Testamento si compie una sintesi tra i valori greci e biblici del «cuore». La famosa formula che definisce la comunità ideale dei primi cristiani: «che ha un cuore solo e un'anima sola» (At 4,32) associa il nuovo cuore promesso da Jahvè (Ez 11,19) a un proverbio greco citato da Aristotele (*Etica Nicomachea* 98,2) e usato di nuovo da Cicerone per definire l'amicizia (*De Amicitia* 21,81). Il *cuore* è così considerato nel suo senso metaforico con lo scopo di designare l'intima personalità di un uomo, il luogo dove la sua vita spirituale nasce e si sviluppa. Ma la tricentenaria ellenizzazione di un'espressione derivata dalla fede cristiana rende più specifico l'uso di *cuore*, che perde il suo significato di «intelletto».

Commentando la beatitudune dei cuori puri (Mt 5,8) Origene spiega che vedere Dio con il cuore significa comprenderlo con lo spirito (*De principiis* 1,1,9). Per Origene, il cuore eguaglia l'intelletto; quando le Scritture dicono «cuore» questa è solo una metafora per sottolineare «il passaggio da un ordine visibile a uno invisibile». Un simile platonismo verrà sviluppato in seguito più chiaramente nel IV secolo da Gregorio di Nissa, che spiega il famoso passaggio del *Cantico dei cantici* – «io dormo, ma il mio cuore veglia» (5,2) – richiamando l'attenzione sulla *psyche* e la *dianoia*, sull'anima e sull'intelligenza, per spiegare la parola *cuore*.

In Occidente il termine *cor* assume il senso dell'ebraico *lev*, ma Agostino lo arricchisce con le sue analisi psicologiche nelle *Confessioni*. Per lui, il cuore è il luogo dell'interiorità e dell'esperienza religiosa che definisce l'individualità: «il mio cuore, dove io sono quel-

l'uomo che sono» (*Confessioni* 10,3,4). A poco a poco, tuttavia, nell'Occidente cristiano la parola *cuore* diventa una semplice metafora per l'intera vita emotiva, mentre in Oriente mantiene il significato di spirito liberato dalle passioni e dalle emozioni e di luogo della conoscenza delle cose divine e dell'amore di Dio.

Una corrente fondamentale del misticismo cristiano è quella nella quale il cuore divino e il cuore umano si uniscono in uno scambio di amore. Questa visione mistica del cuore, che appare in Occidente attorno agli inizi dell'XI secolo, è collegata a una spiritualità centrata sulla sofferenza umana di Gesù Cristo, come se la devozione verso il cuore divino non potesse esistere senza un riferimento emotivo al cuore di carne di Gesù e allo spargimento del suo sangue, che costituisce prova tangibile dell'amore di un Dio sofferente e crocefisso. In questo cuore di carne, messo a nudo dalla ferita inflitta sulla croce, il mistico cristiano contempla lo stesso mistero dell'amore di Dio, tentando di specificare il suo significato nel cuore, che è stato trafitto sebbene avesse già cessato di battere (Gv 19,34). Indubbiamente Anselmo (1033-1109) fu il primo che, meditando sulla passione di Cristo, intravvide in questo cuore trafitto una rivelazione dell'amore di Dio (*Patrologia Latina* 158,761s.).

La stessa idea si trova negli scritti dei cisterciensi Guglielmo di Saint-Thierry e Bernardo di Chiaravalle (*Patrologia Latina* 183,1072). L'individuo pio considera con emozione le ferite nel cuore divino e, messe a confronto con la sua prova dell'amore di Dio, desidera penetrare in esse e in esse perdersi. Un tale desiderio di unità, un desiderio di rispondere all'amore di Dio, ha dato vita a numerose esperienze mistiche: quella di Lutgarda di Aywières all'inizio del XIII secolo, che fu partecipe «simpatetica» alle sofferenze della Passione e che «scoprì nel cuore stesso di Gesù una sensibilità così forte che ne fu per sempre fortificata», o le esperienze mistiche delle monache di clausura di Hefta in Sassonia. Matilde di Magdeburgo (1207-1282) descrive in dettaglio come Dio mise il suo cuore nel proprio cuore divino che ardeva d'amore, rendendo i due un solo e unico cuore «come l'acqua perde se stessa nel vino». Il cuore di Dio è così il luogo della partecipazione e della gioia mentre il mistico, come l'apostolo Giovanni, si appoggia sullo stesso petto di Gesù (*Das fliessende Licht der Gottheit* 2,38).

Da questo monastero di Hefta, dove altre monache condivisero la devozione al cuore di Gesù mostrata da santa Gertrude (1256-1334), il costume passò ai francescani. La memoria delle stimmate del loro fondatore e la loro emotiva preghiera popolare svilupparono una pietà fondata sulla contemplazione delle sofferenze del crocefisso e del suo cuore ferito. Nella sua *Vitis mystica*, san Bonaventura (1221-1274) celebra «il cuore del buon Gesù» e sottolinea l'amore, rivelato da Cristo nella sua incarnazione, che è sensibile alla natura umana. Questo cuore ferito è l'espressione vitale e tangibile della benedizione di Dio. Ma è anche il luogo in cui l'anima umana deve penetrare «come in una terra promessa dove troverà dolcezza, purezza e anche l'amore di Dio», dice Ubertino da Casale (*Arbor vitae crucifixae Iesu*, 1320 circa). Questo desiderio di unione con il cuore di Gesù è così grande che, attraverso molte ripetizioni nel corso di queste esperienze unificanti, si effettua uno scambio di cuori tra Cristo e il mistico, come nel caso di Lutgarda, Caterina da Siena, Dorotea di Montau e, in seguito, Marguerite-Marie Alacoque. È uno scambio simbolico, naturalmente, nel quale la volontà di Dio è spontaneamente sostituita da un essere umano alla propria e che è il segno di un'unione che trasforma, nata da quel «nuovo spirito e nuovo cuore» profetizzati da Ezechiele (36,26s.). Questo simbolo del cuore di Cristo che prende il posto di quello del mistico rappresenta «l'unione dello spirito increato e dello spirito creato che è realizzata dalla preminenza della grazia», spiega Tommaso di Cantimpré nella *Vita* di Lutgarda (*Acta Sanctorum*, giugno, IV, p. 193). Il cuore è l'intero essere umano, che desidera sempre di unirsi più pienamente con la presenza stessa della parola incarnata percepita in un cuore, che è il segno del suo amore e il centro «dove è racchiusa tutta la virtù della divinità».

Nell'Oriente cristiano, la «preghiera del cuore», dal tempo dei Padri del deserto al nostro, ha combinato un'antica tecnica del controllo del respiro con l'invocazione del nome di Gesù, per far sì che «lo spirito discenda nel cuore». Concentrando lo sguardo fisso sull'interiorità del proprio cuore, si scopre che esso è il luogo della vita emotiva, dei desideri e dell'amore. Poi si possono fondere qui i propri pensieri percettivi e intellettualil come in un braciere, e lasciarli riscaldare ed ardere fino a quando un grido erompe nel cuore, un richiamo a Gesù, l'unica fonte di quell'amore. Il cuore è così lo spazio dove il corpo e l'anima penetrano l'uno nell'altro e coesistono, proprio come l'aria inalata si mescola con lo stesso respiro di vita. La scoperta del cuore, perciò, ristabilisce la natura umana nel suo stato originale, prima della caduta, riscoprendo l'energia dello Spirito Santo dato dal Battesimo, e diventando ancora una volta il tempio di Dio. L'espressione «preghiera del cuore» è perciò metonimica, sebbene il metodo di preghiera descritto appaia collegabile a una specifica tecnica respiratoria. La spiritualità esicastica insiste sulla necessità di un'ascesi per purificare il cuore dell'uomo, affinché questi possa poi ritornare alla ragione per la quale fu creato e scoprire la verità. L'uo-

mo poi riceve illuminazione dal sole della giustizia, la cui luce splende nel suo cuore, che così diventa il posto dove Dio rivela se stesso e il luogo del desiderio di Dio, dove gli esseri creati fanno vivere il Signore, e infine conosce la *hesychia*: la gioia eterna di essere unito con lui per sempre (Mt 17,4).

Esattamente questa concezione del cuore come il luogo del desiderio di Dio e l'organo di preghiera e conoscenza delle cose divine si trova di nuovo in Pascal nella Francia del XVII secolo, dove si diffuse la devozione del Sacro Cuore di Gesù, con devoti quali Marie des Vallées, Jean Eudes e Marguerite-Marie Alacoque. In verità, il cuore di Pascal non è il centro né delle emozioni né delle facoltà dell'anima; è il luogo della decisione e dell'adesione. È volontà, e attraverso di essa l'individuo è definito ed espresso. Ma è, in più, l'organo che conosce un ordine superiore a quello della ragione: «è il cuore che sente Dio e non la ragione: questa è la fede, sentire Dio con il cuore e non con la ragione» (*Pensieri* 278). Pascal non vuol dire che la ragione sia inutile, ma che rimane insufficiente, perché appartiene all'ordine naturale, laddove «il cuore ha ragioni che la ragione non conosce» (*Ibid.* 277). La conoscenza di Dio non è un pensiero astratto; emerge dalla stessa esistenza dell'uomo, e risiede nel desiderio di arricchimento: «il mio cuore intero si allarga per sapere dov'è il vero bene allo scopo di seguirlo». Perciò, come Pascal scrisse nel 1685 nella sua *Arte della Persuasione*, «l'uomo scopre la verità di cui parla dentro di sé». Così, in diverse culture e tradizioni religiose, il cuore ha il valore profondo di simboleggiare e strutturare tutta la vita umana, la spirituale tanto quanto la fisica.

BIBLIOGRAFIA

Jeanne Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg, 1207-1872. Étude de psychologie religieuse*, Paris 1926.

P. Claudel et al., *Le cœur*, Bruges 1950. Un volume della serie «Études carmélitaines».

J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris 1959 (trad. it. *S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*. Torino 1976).

R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge (1951) 1954, 2ª ed.

J. Varenne (ed. e trad.), *Upanishads du Yoga*, Paris 1971.

MICHEL MESLIN

DENARO. Se si prende in esame il significato del denaro per la storia delle religioni si deve incominciare con il porre una distinzione tra l'uso commerciale del denaro nelle società che hanno dato vita a un'economia di mercato e gli impieghi del denaro in quelle società che ignorano questo tipo di economia. Nel primo caso il denaro viene usato anzitutto come strumento di scambio e misura dei prezzi per il mercato, e il suo valore consiste nella sua astrattezza, nella sua capacità di mediare lo scambio di beni tra tutti coloro che desiderano prendere parte alla transazione, senza considerazione per la loro condizione sociale e per la natura dei beni oggetto di contrattazione. In questo contesto, il denaro svolge un ruolo di primaria importanza nell'economia, e la sfera economica risulta relativamente indipendente dagli ambiti sociale e religioso. D'altro canto, il denaro così come viene impiegato nel contesto di sistemi economici che ignorano il mercato si trova a essere legato assai più intimamente alle istituzioni sociali e religiose. Laddove in un'economia di mercato il denaro viene impiegato anzitutto per lo scambio commerciale di beni essenziali, in economie che ignorano il mercato tali scambi vengono spesso portati a termine tramite strumenti extramonetari (come il baratto o la ridistribuzione da parte di un'autorità politica), e il denaro è riservato a una serie di scambi più esclusiva, che riveste significato a un tempo sociale e religioso.

Di conseguenza questa voce si concentrerà specificamente sul significato sociale e religioso del denaro all'interno di comunità basate su economie che ignorano il mercato.

Marcel Mauss (1914) è stato uno dei primi studiosi a richiamare l'attenzione sul significato religioso del denaro nelle cosiddette società primitive e arcaiche. Nel 1914 Mauss fece alcune osservazioni sull'impiego di oggetti quali conchiglie e metalli preziosi come mezzo di scambio e di pagamento da parte di popolazioni prive di un sistema monetario. Basando le proprie deduzioni sulle prove raccolte in Africa, Oceania e America settentrionale, egli concluse, in opposizione all'antropologo Bronislaw Malinowski, che tali oggetti possono venire a buon diritto definiti una forma di denaro, ma aggiunse che vanno distinti dal denaro moderno in quanto trovano impiego solo all'interno di specifici contesti sociali e sono dotati di un valore numinoso ovvero sacro, al di sopra e al di là del loro valore economico.

Uno degli esempi più famosi di questo tipo di uso della moneta è fornito dal cosiddetto anello *kula* degli abitanti delle isole Trobriand, studiato da Malinowski e discusso da Mauss. L'anello *kula* è un complesso sistema di scambio mediante il quale vengono sottoposti a commercio bracciali e collane fatti di conchiglie, noti con il nome collettivo di *vaygu'a*, intorno a un vasto anello di isole appena a est della Nuova Guinea. I bracciali e le collane, articoli di alto valore ma di scarsa utilità pratica (è raro che vengano adoperati anche come ornamenti) sono scambiati commercialmente in direzioni opposte intorno al circolo, da diverse serie di soci in commercio, che compiono viaggi periodici tra le rispettive isole. Il complesso sistema di doni e controdoni che così si è sviluppato appare strettamente collegato all'ordine sociale. Più elevata è la condizione sociale di una persona, più soci in commercio si ritiene debba avere, e più ci si aspetta sia generoso nei doni.

Non solo la condizione sociale costituisce un fattore importante per il donatore, ma sono i *vaygu'a* medesimi ad assumere un certo tipo di *status*. Più un particolare bracciale o una determinata collana vengono scambiati, più valore assumono, ricevendo un nome e una storia personale e finendo con il conseguire una certa qualità numinosa. Questo scambio di *vaygu'a* costituisce il cuore di un commercio più esteso tra le isole, che comprende la contrattazione di merci ordinarie, come pure di ornamenti fatti di conchiglie di un certo valore. Per di più i *vaygu'a* stessi possono essere assoggettati a un prezzo ben definito, in termini di numero di cesti di patate dolci, e in talune circostanze specifiche possono servire come mezzo di pagamento di determinati servizi. Mauss ne dedusse che possono venire considerati alla stregua di una sorta di denaro, sebbene chiaramente non del tipo dello strumento impersonale di scambio cui noi normalmente facciamo riferimento con questo termine. L'anello *kula* ci fornisce dunque un buon esempio di cosa sia il denaro in un'economia che ignora il mercato, dove esso costituisce parte integrante del sistema economico e tuttavia conserva un valore sociale e magico-religioso ben definito.

L'uso di conchiglie come moneta oltrepassa di gran lunga l'arcipelago delle Trobriand. La forma più comune di conchiglia usata come moneta è la ciprea, diffusa in Cina, India, Vicino Oriente, Africa, Europa e nelle Americhe. Questa piccola e attraente conchiglia è perfettamente adatta a essere usata come moneta perché può essere facilmente trasportata, contata, e risulta immune dai tentativi di contraffazione. Tuttavia l'impiego monetario della ciprea fu dovuto in primo luogo a ragioni che esulano dalla sua praticità. Mircea Eliade (1969) ha posto l'accento sulla ricchezza del simbolismo delle conchiglie in genere, e la ciprea non fa eccezione. Ha trovato largo impiego come talismano e viene comunemente ritenuta simbolo di fertilità, mentre tra certe tribù indiane dell'America settentrionale veniva ritenuta oggetto sacro. Come l'oro e la giada, entrambi ricchi quanto al loro simbolismo, anche le cipree venivano generalmente seppellite insieme ai defunti. In Cina venivano messe in bocca al cadavere, forse come tassa di transito, un po' come l'obolo per Caronte nella Grecia antica. L'associazione delle cipree all'oro è provata dal fatto che cipree fatte in realtà d'oro sono state rinvenute in Egitto e a Cipro. La popolarità della ciprea come forma di moneta è così anche dovuta alle sue proprietà simboliche intrinseche.

Un'altra forma di denaro piuttosto diffusa è la perlina di vetro. Sembra che questo tipo di moneta fosse particolarmente comune in Africa, dove si credeva che crescesse naturalmente nel terreno, partecipando in tal modo della sacralità naturale della terra. Come la ciprea, forniva una forma comoda di valuta corrente, dotata al tempo stesso di proprietà numinose e magiche. Veniva impiegata non solo come denaro ma anche in diversi riti. Presso alcune popolazioni africane queste perline venivano triturate, miscelate con acqua e soffregate sui bambini per facilitarne la crescita. Se ne trovano spesso nelle tombe, ancora una volta come la ciprea.

Non solo molti tipi di moneta primitivi o arcaici erano dotati di un'intrinseca qualità numinosa; alcuni venivano addirittura adoperati come specifico strumento di pagamento per diversi servizi religiosi. Ciò è chiaramente comprovabile nell'India antica, ove lo *Śatapatha Brāhmaṇa* ingiunge di saldare il pagamento (*dakṣiṇā*) ai sacerdoti che officiano un sacrificio in oro, bestiame, vesti o cavalli. Con la possibile eccezione delle vesti, tutti questi oggetti sono carichi di significato religioso simbolico. Il loro valore era almeno in parte intrinseco, ed era quest'ultimo, in luogo del loro mero valore economico, a renderli adatti come remunerazione per i sacerdoti. Il loro valore economico andava collocato all'interno di un contesto più ampio, che comprendesse il valore religioso e sociale.

Un caso particolarmente interessante di impiego esclusivamente religioso del denaro è l'usanza cinese di versare offerte consistenti in banconote a dei, spiriti e antenati. Quattro secoli prima che in Cina si cominciassero a usare le banconote per gli scambi commerciali, questo tipo di moneta veniva già impiegato come offerta sacrificale. Il denaro in sé consisteva di pezzi di carta di diversi colori e dimensioni, decorati con disegni, effigi di dei, o ideogrammi. Talvolta si attaccava una striscia di stagnola al centro della banconota per rappresentare l'argento, ovvero, se tinta di giallo, l'oro. Ovviamente queste banconote avevano ben poco valore economico, ma il fatto era in realtà intenzionale, dal momento che si credeva che ciò che in questo mondo costituiva una mera imitazione sarebbe divenuto, una volta sottoposto a trasformazione mediante il fuoco sacrificale, un autentico tesoro in cielo. Ivi sarebbe confluito nel Tesoro Celeste, a beneficio dell'offerente. Queste banconote trovano impiego ancor oggi a Taiwan, dove se ne distinguono quattro tipi principali: banconote «d'oro», offerte agli dei; «d'argento», offerte a spiriti e antenati; «del tesoro», per rimborsare il «debito della vita»; e infine «denaro per risolvere le crisi», usato in primo luogo in riti di esorcismo.

Non c'è neppure bisogno di dire che oro e argento sono state le forme preferite di denaro sin dai tempi più antichi. Ben prima di venire impiegati negli scambi commerciali, tuttavia, questi metalli si usavano nello scambio di doni e come misura campione di valo-

re, all'interno di diverse oligarchie politiche, sociali e religiose. Gli scambi di oggetti fatti di questi metalli preziosi costituivano lo strumento principale per affermare e mantenere la propria condizione sociale. Per fare solo un esempio, tazze, tripodi, coppe e armi scambiate tra le oligarchie al potere nella società omerica erano spesso fatte di metalli preziosi, e risultavano dotate di quella qualità numinosa che generalmente viene associata ad essi. Il tesoro di un re poteva essere considerato espressione non solo della sua sovranità politica e della sua ricchezza personale, ma anche di un potere sacro intrinseco, che poteva venire in soccorso al regno in periodi di crisi. [Vedi anche *ORO E ARGENTO*].

La stretta associazione dell'oro e dell'argento alla regalità, da un lato, e ai valori religiosi, dall'altro, non scomparve neppure quando questi metalli cominciarono finalmente a venire impiegati nella composizione delle monete coniate. Sebbene nei manuali di economia sia normale attribuire l'introduzione del conio, ossia del denaro «vero», a una classe mercantile che cercava di scalzare un sistema antiquato fondato sul baratto, questa ricostruzione ipotetica contiene ben poca verità storica.

In realtà, come è stato mostrato sopra, l'uso del denaro non può venire equiparato all'impiego della valuta corrente all'interno di un mercato. Inoltre la transizione da un'economia che ignora il mercato a una basata su di esso è sempre graduale e non coincide meramente con l'introduzione di un sistema di conio. Secondo Édouard Will (1954), che ha elaborato le precedenti ricerche di Bernhard Laum (1924), l'introduzione della coniatura nella Grecia antica va compresa all'interno del contesto della riforma sociale e legale dell'epoca di Solone (638-559 a.C.). Lungi dal proporsi come fine la facilitazione del commercio (questione che in realtà non riguardava i Greci ma piuttosto i Fenici), il sistema monetario venne introdotto dallo stato al fine di fornire una nuova misura campione per una struttura di scambio più antica, che nel frattempo era decaduta e cominciava a essere iniqua, e al contempo per garantire un equo strumento di pagamento nei confronti dello stato per tasse, multe, balzelli portuali e simili. L'istituzione del sistema monetario fu dunque dovuta all'iniziativa del medesimo gruppo cui erano già associati l'oro e l'argento, vale a dire quello che gravitava intorno alla regalità.

Il significato religioso delle prime monete coniate va visto alla luce di questo contesto politico più ampio. Sebbene nel XIX secolo autori come Thomas Burgon e Ernst Curtius abbiano sostenuto che il più antico sistema monetario greco aveva un'origine direttamente religiosa, sembra oggi più verosimile ritenere che i numerosi emblemi religiosi rinvenibili sulle monete vadano interpretati come simboli, tanto della città-stato che li emetteva quanto della sanzione divina soggiacente a una specifica autorità di emissione, e pertanto anche al di là del valore della moneta stessa. Ciò non equivale a negare il fatto che le rappresentazioni religiose siano state uno dei temi favoriti della monetazione nel corso della storia; ma queste rappresentazioni vanno interpretate come espressioni dei valori religiosi propri dell'autorità di emissione, non necessariamente tali da comportare un valore intrinseco del materiale monetario in sé.

Con l'introduzione di un sistema monetario, pertanto, ebbe inizio un graduale movimento che tendeva ad allontanarsi dal modello più arcaico che attribuiva valore sacrale direttamente agli oggetti materiali usati come denaro, e a portare verso le forme altamente astratte di denaro in uso oggi, che attribuiscono valore al denaro puramente su base utilitaristica, considerandolo strumento indiretto di scambio nei mercati commerciali.

Con l'introduzione di economie di mercato pienamente monetizzate, si inizia a incontrare un ribaltamento negli atteggiamenti religiosi nei riguardi del denaro. Mentre le prime forme di denaro per molte popolazioni arcaiche possedevano una qualità numinosa positiva, gli effetti dirompenti che mercato e moneta possono avere sulla struttura sociale di società che in precedenza ignoravano il mercato sono suscettibili di condurre a valutazioni negative del denaro, che verrà considerato come un male. Ciò si può vedere chiaramente nell'Occidente medievale, dove l'introduzione dei mercati e il progressivo uso della moneta, a partire dall'XI secolo in poi, condusse a una quantità di proteste religiose. Sempre più il denaro venne rappresentato con tratti demoniaci. I sentimenti di timore reverenziale di fronte alle qualità numinose dell'oro e dell'argento si trasformarono in sentimenti di disgusto verso le monete fatte con questi metalli, che sempre più vennero paragonati allo sterco. Intorno alla fine del XIII secolo, sui margini dei manoscritti cominciano a comparire raffigurazioni di scimmie che defecano monete. Si trova anche un dipinto che raffigura la testa di un mostro che sta vomitando monete d'oro in un bacile dello stesso metallo.

In forme ispirate a minore estremismo, questo sospetto religioso nei confronti del ruolo del denaro in un'economia di mercato è sopravvissuto anche nell'epoca moderna.

[Per una discussione delle relazioni storiche fra tradizioni religiose e pratiche economiche, vedi *ECONOMIA E RELIGIONE*, vol. 5; e inoltre *BENESSERE E RICCHEZZA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Una buona introduzione al denaro considerato nel suo contesto sociale è fornita da W.C. Neale, *Monies in Societies*, San Francisco 1976. Numerosi studi sul denaro all'interno di economie che ignorano il mercato, ivi inclusi due dei saggi di Malinowski sugli abitanti delle isole Trobriand, sono stati raccolti da G. Dalton (cur.), *Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology*, Garden City/N.Y. 1967. Sia Neale che Dalton sono allievi di Karl Polanyi. Alcuni dei saggi più importanti di quest'ultimo studioso sono stati editati da G. Dalton (cur.), *Primitive, Archaic, and Modern Economics. Essays of Karl Polanyi*, Garden City/N.Y. 1968. I due studi di riferimento sul «denaro primitivo» sono quelli di P. Einzig, *Primitive Money in its ethnological, historical and economic aspects*, London 1949, Oxford 1966 (2ª ed. riv.); e di A. Hingston Quiggin, *A Survey of Primitive Money*, London 1949. Questi due libri costituiscono una miniera di informazioni, ma vanno integrati dall'apporto dei lavori più teorici sopra citati.

Il simbolismo delle conchiglie è stato studiato da M. Eliade, *Osservazioni sul simbolismo delle conchiglie*, che costituisce il capitolo 4 della sua opera *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, pp. 164-98 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1980, pp. 113-34). Le banconote cinesi sono state studiate recentemente da H. Ching-Lang, *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris 1975. Sulle origini del sistema monetario in Grecia, cfr. E. Curtius, *On the Religious Character of Greek Coins*, in «Numismatic Chronicle», 10 (1870), pp. 91-111; e Éd. Will, *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*, in «Revue historique», 212 (1954), pp. 209-31. L'opera classica sulle origini della moneta greca resta quella di B. Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen 1924. Il terreno era stato preparato dall'articolo di M. Mauss, *Les origines de la notion de monnaie*, in «L'anthropologie», 1913-1914, ristampato in V. Karady (cur.), *Marcel Mauss. Œuvres*, II, Paris 1969, pp. 106-12. Si dovrebbe consultare anche un altro suo studio classico: M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 1925 (trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965).

DAVID CARPENTER

DESERTO. Nelle aree ininterrottamente abitate, la presenza del sacro trascende e risolve le pressioni prodotte dalle condizioni ambientali. Nel deserto, l'uomo, privo del sostegno della solidarietà sociale, trovandosi da solo davanti alle forze sovrannaturali, è assalito dall'angoscia e dalla paura.

Il deserto e l'esperienza religiosa personale. Le prime immagini del deserto, quindi, sono pessimistiche. Il deserto è la regione delle bestie selvagge, degli spiriti malevoli, dei demoni di tutti i generi. Nelle società primitive è il luogo dei giudizi e delle iniziazioni, il posto in cui vengono banditi i reietti e gli esiliati: Caino (Gn 4,11-16), Agar e Ismaele (Gn 21,9-15), il capro espiatorio, carico dei peccati di Israele (Lv 16,8-10). Caratteristica tipica delle società sedentarie più antiche del Vicino Oriente, questa concezione sopravvisse a lungo (Haldar, 1950). Secondo i profeti d'Israele (tra gli altri Ez 20) e i racconti dell'*Esodo*, il tempo nel deserto è quello dell'infedeltà (Es 17,7), del vitello d'oro (Es 32) e della punizione, prima dell'arrivo nella Terra promessa.

Ma, nel frattempo, un'altra concezione parallela a questa cominciava a svilupparsi: il deserto come apprendistato e autoconoscenza. Come terreno di lotta, il deserto conduce alla scoperta del proprio essere e quindi all'affermazione dell'individuo. Ad uno stadio più evoluto del pensiero religioso, il deserto è il luogo privilegiato della rivelazione divina, del fidanzamento di Israele con Jahvè (Gillet, 1949), dell'offerta dell'alleanza e della legge che porta la liberazione. Dopo le infedeltà nella terra di Canaan, il popolo d'Israele riuscì a riconciliarsi con Jahvè proprio ritornando nel deserto, il posto dell'amore e dell'intimità con Dio (Os 2,14-16; Ger 2,2s). Il deserto perciò diventa il rifugio dalla corruzione e dalla depravazione. Filone di Alessandria (morto nel 45-50 d.C.) aggiunge a questa concezione specificamente ebraica un tema tipico del misticismo ellenistico: la brama romantica dell'abitante della città che, disgustato del mondo, aspira alla solitudine, al ritiro nel deserto, per trovare la pace. Il deserto, dove l'aria è pura e leggera (*Della vita contemplativa* 22,23), possiede per Filone un valore assoluto. Fu per questa ragione che Dio diede le leggi al suo popolo «nelle profondità del deserto» (*Sul decalogo* 2). Questa idea continuò nelle opere di numerosi autori cristiani, per esempio Origene: «Giovanni il Battista, fuggendo dal tumulto delle città, andò nel deserto, dove l'aria è più pura, il cielo più aperto e Dio più vicino» (*Omelie su Luca* 11). A partire da questa concezione, dopo il IV secolo, l'intero movimento monastico cristiano iniziò il suo insediamento nel deserto, un movimento che in larga misura recuperò di nuovo la primitiva concezione pessimistica nella sua terra d'elezione, l'Egitto. [Vedi *ISOLAMENTO RITUALE*, vol. 2].

Nel deserto è possibile incontrare il diavolo; proprio qui ha luogo la lotta tra Cristo e il diavolo (Mauser, 1963). L'ascetismo monastico si sviluppò come una lotta in un posto spaventoso, nella terra dei demoni per eccellenza. Ma questa lotta fu vittoriosa. La presenza dei pii anacoreti integrò il deserto nel regno della fede, trasformandolo in una città, la *desertum civitas* (Athanasius, *Vita di Antonio* 14; cfr. Chitty, 1966), oppure fertilizzandolo e facendolo fiorire secondo la profezia di *Isaia* (35,1): *Desertum floribus vernans* (San

Girolamo, *Lettere* 14). Infine, fu nel deserto che i monaci trovarono la *hesychia*, la serenità della solitudine. In questo modo la tradizione cristiana, nel corso dei secoli, fondò il movimento della vita solitaria, movimento che diventò una componente essenziale della cristianità proprio nell'immagine del deserto come luogo di solitudine (*eremia*). [Vedi *EREMITA*, vol. 2].

L'esaltazione della solitudine, portata al suo apogeo dal Cristianesimo, è presente più o meno in tutte le religioni sviluppate, in cui l'imperativo ascetico è basato sulla meditazione, resa più facile dalla vita nel deserto: nel Buddhismo, particolarmente nelle forme tantriche, nel Taoismo, nell'Islamismo. Nel caso dell'Islamismo, tuttavia, il consenso nei riguardi del deserto conteneva qualche riserva. Per i musulmani, il deserto era soprattutto un *thème d'illustration* (Arnaldez, 1975). È necessario «realizzare» il deserto della solitudine spirituale davanti all'unico essere esistente, Dio, ma è pericoloso stabilire la propria residenza nel deserto. Qui l'uomo può evitare l'ostentazione ipocrita (*ri'ā'*) e il ruolo sociale artificiale che distrugge la sincerità autentica (*ikhlāṣ*), ma allo stesso tempo può correre il rischio dell'arroganza, del culto nei confronti del proprio io. L'atteggiamento più cauto dell'Islam nei confronti della realtà del deserto non riguarda però il significato del deserto come sinonimo di solitudine e di ritiro, di isolamento (*infirād*), culminante nell'ascensione mistica. Sia per la sua natura che per i suoi simboli, il deserto avvicina l'uomo a Dio.

Il deserto nella storia delle religioni. Secondo Ernest Renan, il deserto, come vicinanza al divino, conduce allo sviluppo di una particolare struttura religiosa. Nella *Histoire générale des langues sémitiques* (1885), ispirato dalla lunga tradizione cristiana, egli scrisse: «Il deserto è monoteistico. Sublime nella sua immensa uniformità, esso per primo rivelò all'uomo l'idea dell'infinito, e non la percezione di una vita incessantemente creativa che una natura più fertile ispirò ad altre razze» (p. 6). Egli ritornò su questa idea e la definì più precisamente nella *Histoire du peuple d'Israël* (1887, I, pp. 45 e 59). Secondo il suo pensiero, la base dello sviluppo del monoteismo primitivo, che egli attribuì ai popoli semitici, erano «le abitudini della vita nomade», dove c'è poco spazio per la pratica rituale e in cui «la riflessione filosofica, esercitata intensamente all'interno di un piccolo cerchio d'osservazione, conduce a idee estremamente semplici». Più di un secolo dopo, l'idea del deserto come fonte e origine del pensiero monoteistico ebraico ispirò gli scritti di un maestro dell'archeologia biblica, William Albright (1964, pp. 154-56).

In realtà, questa concezione è stata vigorosamente contestata e ora la si considera ampiamente superata. Dagli studi sulla religione araba preislamica in particolare (Wellhausen, 1897; Ryckmans, 1951; Henninger, 1959) è risultato un quadro che ha poco a che fare con il monoteismo e che associa alla divinità suprema, Allāh, un corteggio vario e numeroso di divinità. Il deserto è il luogo del culto polimorfo e diffuso. È, per ripetere l'espressione del Corano, «associazionistico», e i beduini del deserto sono «i più ostinati nella loro empietà e nella loro ipocrisia» (sura 9,97). [Vedi *RELIGIONI ARABE*, nel vol. 11].

Ma la situazione rimane ambigua. Allāh era accanto e sopra gli altri dei. Egli era incontestabilmente il dio dei nomadi, il dio della pioggia (Brockelmann, 1922), e si può facilmente immaginare l'importanza estrema che egli assunse per un nomade, la cui sopravvivenza dipendeva completamente dalla condizione del pascolo. Il dio della pioggia era l'unico dio non solo tra gli Arabi. È stato possibile ricostruire le particolari caratteristiche della religione dei popoli pastorali in connessione con le peculiarità della loro struttura sociale e del loro modo di vita; una tale ricostruzione è stata fatta per la prima volta in una situazione ambientale molto differente dal deserto, in quella, cioè, della alte savane erbose dell'Africa orientale (Meinhof, 1926). La creazione di personaggi potenti, di salvatori eroici, coinvolti di frequente nei miti storici connessi con le origini della tribù, è un'espressione della instabilità della tribù pastorale che si unisce o si disperde a seconda dell'importanza degli individui che la dirigono e la guidano, dentro un contesto di relazione aggressiva tra i gruppi. In questo contesto spesso il dio della pioggia diventa l'unico dio, il dispensatore di tutti i benefici. Il pastore si libera presto dal politeismo. Il culto degli antenati gli è sconosciuto e i morti vengono dimenticati. Il pastore è intelligente e intrepido, poco incline alla paura e alla superstizione.

In questo modo, in effetti, si arriva all'adorazione del dio monoteistico, ma sotto l'impeto di una logica un poco diversa. Non è il deserto ad essere monoteistico, piuttosto è il pastore nomade che tende a diventare monoteistico. La profusione dei rituali nel deserto australiano attraversato dai cacciatori o raccoglitori primitivi contrasta con l'evoluzione verso il monoteismo da parte delle tribù pastorali guerriere, siano essi i pastori delle savane africane o i beduini dei deserti nel Vecchio Mondo. Questa tendenza al monoteismo è uno sviluppo recente nella storia culturale dell'umanità. Contrariamente all'opinione di Wilhelm Schmidt, questo «grande dio dei pastori» non è il lascito di un monoteismo primitivo. Oggi sappiamo che i pastori nomadi erano i discendenti delle prime civiltà agrarie del Vecchio Mondo, o erano per lo meno posteriori ad esse. Essi costituiscono, nel mondo dei deserti e delle

steppe, uno sviluppo culturale relativamente recente, che assunse prima la forma della pastorizia bovina e poi, dopo l'addomesticamento dei cavalli e dei dromedari, la forma del nomadismo aggressivo e guerriero di tipo beduino, che nel Vicino Oriente risale al II millennio a.C.

Ma le tendenze monoteistiche nelle tribù dei pastori nomadi possono comparire assai rapidamente, come viene messo in rilievo dall'analisi delle civiltà neopastorali del Nuovo Mondo (Planhol, 1975). I Navajo degli altipiani del Colorado, nell'America settentrionale, il cui sistema di vita pastorale non si definì fino alla seconda metà del XVIII secolo, non riconoscono ancora una divinità suprema (Reichard, 1950). Ma tra i Goajira della Colombia e del Venezuela, la cui vita pastorale aggressiva fondata sull'allevamento dei cavalli risale almeno a due o tre secoli fa, si assiste ad un processo di elaborazione che sembra molto più avanzato. Si nota la predominanza di un creatore demiurgo (Maleiwa) e di un dio della pioggia (Juya); essi, ancora, non sono confusi l'un con l'altro, anche se i primi segni di una tale fusione sono già evidenti (Perrin, 1976). Tra i pastori dell'Africa orientale, come i Masai, la cui formazione del sistema pastorale risale almeno ad un migliaio di anni fa, il monoteismo pastorale è già ben definito.

Ma, piuttosto che essere un vero monoteismo, si tratta in realtà di una monolatria, poiché riconosce l'esistenza di altri dei che adempiono alle stesse funzioni a vantaggio delle tribù o dei popoli vicini; è un protomonoteismo come lo intende Baly (1970, pp. 258s.). Il monoteismo morale (il monoteismo «assoluto» o «trascendente» di Baly) è una struttura molto più complessa e rivoluzionaria (Pettazzoni, 1950), la nascita della quale implica una rottura, non una semplice evoluzione. La sua presenza circoscritta nell'ambito del Vicino Oriente e del Vecchio Mondo riflette alcune condizioni di conflitto. Qui, la presenza di gruppi di pastori nomadi con tendenze monoteistiche ancora primitive ebbe certamente un ruolo essenziale nell'orbita di civiltà sedentarie e sacerdotali, le quali erano politeistiche ma molto più sviluppate (come analizzato da Weindl, 1935). Questi conflitti non poterono essere risolti se non con un'aspirazione universalistica, la cui manifestazione finale è la nascita dell'Islamismo, che segue quella del monoteismo giudeo-cristiano e del dualismo zoroastriano (Watt, 1953, 1956; Rodinson, 1961). Anche se l'Ebraismo, come ha dimostrato Nyström (1946), sorpassa e in molti particolari contraddice e trascende l'ideale beduino, questo rimane, tuttavia, necessario per la sua genesi. [Vedi *MONOTEISMO*, vol. 1].

Non esiste, quindi, nessuna «religione del deserto». Ma, nell'evoluzione storica dell'umanità nel Vecchio Mondo, il deserto è stato in verità il luogo privilegiato per lo sviluppo delle culture nomadi pastorali, che si evolsero precocemente verso il monoteismo e costituirono una componente essenziale nella genesi delle grandi religioni monoteistiche.

BIBLIOGRAFIA

W.F. Albright, *History, Archaeology, and Christian Humanism*. New York 1964.

R. Arnaldez, *Le thème du désert dans la mystique musulmane. thème d'inspiration ou thème d'illustration*, in *Les mystiques du désert*, Gap 1975, pp. 89-96.

D. Baly, *The Geography of Monotheism*, in H.T. Frank e W.L. Reed (curr.), *Translating and Understanding the Old Testament*, New York 1970, pp. 258-78.

G.J.M. Bartelink, *Les oxymores «desertum civitas» et «desertum floribus vernans»*, in «Studia Monastica», 15 (1973), pp. 7-15.

C. Brockelmann, *Allah und die Götzen. Der Ursprung des islamischen Monotheismus*, in «Archiv für Religionswissenschaft». 21 (1922), pp. 99-121.

D.J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966.

J. Gillet, *Thème de la marche au Désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, in «Recherches de science religieuse», 36 (1949), pp. 161-81.

A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Egypte*, in *Les mystiques du désert*, Gap 1975, pp. 25-38.

A.O. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala 1950.

J. Henninger, *La religion bédouine pré-islamique*, in F. Gabrieli (cur.), *L'antica società beduina*, Roma 1959, pp. 115-40.

U.W. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*. London 1963.

C. Meinhof, *Religionen der Hirtenvölker*, in C. Meinhof, *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo-Cambridge/Mass. 1926, pp. 71-84.

Les mystiques du désert dans l'Islam, le judaïsme, et le christianisme, Gap 1975: in occasione della conferenza della Association des Amis de Sénanque, 28 luglio-3 agosto 1974.

S. Nyström, *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Tetsament*, Lund 1946.

M. Perrin, *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles goajiro*, Paris 1976.

R. Pettazzoni, *La formation du monothéisme*, in «Revue de l'Université de Bruxelles», 2 (1950), pp. 209-19.

X. de Planhol, *Le désert, cadre géographique de l'expérience religieuse*, in *Les mystiques du désert*, Gap 1975, pp. 5-16.

G.A. Reichard, *Navajo Religion*, I-II, New York 1950.

M. Rodinson, *Mahomet*, Paris 1961.

G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951 (2ª ed.).

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VII-XII, *Die Religionen der Hirtenvölker*, Münster 1940-1955.

M.W. Watt, *Muhammad at Mecca*, London 1953.
M.W. Watt, *Muhammad at Medina*, London 1956.
T. Weindl, *Monotheismus und Dualismus in Indien, Iran und Palästina als Religion junger, kriegerisch nomadistischer Völker im Gravitations bereich von Völkern alter Kultur*, Wien 1935.
J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897 (2ª ed.).

XAVIER DE PLANHOL

DESTINO. Il termine sinonimo di «destino», *fato*, deriva dal latino *fatum* (enunciazione, dichiarazione profetica, oracolo, determinazione divina) e denota l'idea che ogni evento nella vita umana, nella società e nel mondo stesso ha luogo in conformità a un modello prestabilito e immutabile. Il termine che indica la sottomessa rassegnazione dell'uomo a tale entità è *fatalismo*. Non si devono tuttavia confondere fato e fatalismo con l'idea di determinismo diffusa dal positivismo filosofico del XIX secolo, che era convinto che la scienza fosse sul punto di scoprire le leggi in grado di regolare ogni relazione di causa ed effetto nel mondo. Il postulato fondamentale del determinismo era che la mente umana era in grado di concepire un intero complesso di leggi scientifiche, che sarebbero state di pubblico dominio e pertanto trasparenti alla funzione inquirente della ragione. Di converso la nozione di destino, in qualunque accezione, lingua o sfumatura di significato la si voglia considerare, comporta sempre un elemento fondamentale di mistero. Il destino può risiedere nelle mani di qualche essere sovrumano dotato di potenza; può risultare superiore agli dei; può rivelarsi accessibile a individui selezionati. Ma, in completo contrasto rispetto al determinismo filosofico, di fronte al destino non è solo possibile una certa conoscenza, ma anche una sorta di «negoziazione», ovvero in certa misura è consentito opporsi a quanto decretato dal fato.

In nessuna tradizione religiosa conosciuta il concetto di destino risulta supremo, esclusivo e onnipotente, e precisamente questo fatto pone seri limiti al tentativo di definire il fato in modo universalmente valido, una volta abbandonate le linee formali tracciate sin qui. È solo possibile aggiungere qualche generalizzazione in termini psicologici. Le questioni più problematiche, ma al contempo più affascinanti, sorgono nel momento in cui ci confrontiamo con la varietà presente nelle diverse culture ed epoche storiche.

Osservazioni psicologiche. Nella temperie intellettuale della nostra epoca è naturale pensare al concetto di destino in primo luogo in termini psicologici. Certo si possono fare alcune generalizzazioni, sebbene ciò non aiuti molto a comprendere il fato così come esso si presenta all'interno di contesti religiosi specifici.

L'idea che la ragione fondamentale di ogni religione sia la paura era già stata proposta nell'antichità, e attraverso le varie epoche diversi pensatori hanno cercato di far rivivere questa concezione, sebbene con scarso successo. Rispetto al destino e al fatalismo, tuttavia, pare difficile riuscire a negare l'esistenza di un'ambivalenza psicologica in molte situazioni umane. Specialmente nel caso del fatalismo, vale a dire del completo abbandono al destino, risulta evidente un'attitudine di sconfitta che si esprime come la credenza che il futuro è altrettanto stabilito e inevitabile quanto il passato. I propri atti divengono atti di un potere superiore, e in molti casi risultano perfettamente applicabili le osservazioni di Freud a proposito di una volontà di morte come motivazione ultima. L'ambivalenza cui facciamo riferimento qui consiste nella rinuncia alla propria ragione (e dunque anche alla propria responsabilità) e nella contemporanea ipotesi dell'esistenza di una coerenza razionale degli eventi all'interno di un altro ordine. Un esempio, non tanto di fatalismo in sé, quanto delle tendenze in questa direzione nell'Occidente moderno dopo il secondo conflitto mondiale, può essere offerto dall'onda crescente nella letteratura popolare sull'astrologia, che occupa una rubrica praticamente in tutti i giornali, e rappresenta un modo di riempire lo spazio lasciato vuoto da un'incertezza di fondo.

Esempi di un fatalismo di tipo più macabro ci sono divenuti familiari nel XX secolo. Il secondo conflitto mondiale ci presenta i casi degli attacchi suicidi degli aerosiluranti giapponesi e dei suicidi negli alloggiamenti delle SS (*Schutzstaffeln*) durante il regime hitleriano in risposta a una concezione di destino (*Schicksal*) che presumibilmente travalica di gran lunga il valore delle singole vite umane. Negli anni '80 resoconti di attacchi suicidi ispirati da convinzioni religiose contro obiettivi che si riteneva costituissero una minaccia nei confronti dell'Islam, specialmente in ambienti sciiti, sono divenuti caratteristica quasi abituale dei servizi giornalistici sul Medio Oriente.

Il groviglio di paura, fuga dal timore e remissione delle proprie responsabilità come causa fondamentale nella formazione di determinate concezioni della religione e del destino non si limita al passato recente, ma è attestato anche in civiltà antiche. Possiamo essere ragionevolmente sicuri che la paura nei confronti dei governanti, degli animali selvatici, dei nemici, delle malattie e di tutto ciò che possiamo raggruppare sotto il termine *natura* ha avuto influenza sulla formulazione delle convinzioni religiose anche in epoche remote. Samuel Noah Kramer (1963) ha tradotto alcune righe

molto efficaci nel rappresentare tale stato d'animo, scritte da un poeta sumero il quale ovviamente aveva svolto alcune meditazioni a proposito di un'età dell'oro intesa come epoca in opposizione a un presente dominato dal destino. Caratteristicamente costui pensava a tale periodo come a un'epoca priva di timore:

> Un tempo non v'era il serpente,
> non v'era lo scorpione,
> non v'era la iena, non v'era il leone,
> non v'era il cane selvatico, non v'era il lupo,
> non v'era timore, non v'era terrore,
> l'uomo non aveva rivali.
>
> (Kramer, 1963, p. 262).

Sarebbe precipitoso concludere che l'idea di destino si può spiegare in modo esauriente come proiezione delle paure o incertezze fondamentali dell'uomo. Il problema che si erge in modo più stridente contro tale spiegazione è rappresentato dal fatto che in determinate epoche e culture che conobbero molte paure e che avevano ottime ragioni per temere non c'è quasi spazio per il fatalismo.

Culture antiche. Non ci sono prove di una preoccupazione centrale dal punto di vista religioso circa il destino in culture che precedono le prime civiltà basate sulla coltivazione dei cereali, né si può dimostrare l'esistenza dell'attribuzione di un ruolo particolarmente significativo dal punto di vista religioso a concetti di destino all'interno di culture fondate sulla caccia. Invano si cercano esempi significativi o espressioni inequivoche di «destino» in società genericamente definibili come veramente arcaiche o preletterate. Tutto punta a considerare come gli agi relativi offerti da una cultura produttrice di frumento o di riso costituiscano la condizione minima perché un'articolazione religiosa con riguardo al destino possa prendere forma.

Diffusione dell'astrologia. Un'entità complessa di tipo fatalistico, sebbene non certo da annoverare tra le prime manifestazioni di tale mentalità, che ha chiaramente travalicato i confini della sua terra di origine e si è riprodotta in molte aree linguistiche diverse, è l'astrologia. Possiamo individuare due motivi per la sua diffusione. [Vedi *ASTROLOGIA*, vol. 1].

In primo luogo è possibile prendere in considerazione lo sforzo compiuto dall'uomo per porre in relazione le sue osservazioni celesti al corso del proprio destino, in quanto speciale modifica, governata da determinate condizioni storiche, della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo che ovunque sembra rappresentare una componente della struttura del processo di creazione dei simboli religiosi. Pertanto in un certo senso l'astrologia non costituisce un fenomeno interamente nuovo, ma piuttosto un trapianto a partire da una matrice comune, quando fa la sua comparsa e si diffonde nella tarda antichità, che si innesta su tradizioni cosmogoniche e cosmologiche preesistenti.

Sebbene i calcoli astronomici siano assurti a livelli molto raffinati nell'antica civiltà babilonese, sistemi astrologici di ampio respiro vennero alla luce per la prima volta nel periodo ellenistico greco. Nondimeno è importante comprendere che nei primordi dell'antichità l'astronomia non era quello che noi definiremmo una scienza esatta, distinta dalla religione e dalle scienze umane. Particolari come l'affermazione dell'esistenza di una relazione tra i cinque pianeti noti alla classicità più il sole e la luna con differenti sfere celesti vennero accettati in tutte le parti del mondo che avevano contatti con il Vicino Oriente antico. Con ogni probabilità la diffusione di tali concetti ebbe inizio ben prima dell'epoca ellenistica. Idee cosmologiche diffuse tra le tribù siberiane ed espressioni architettoniche estremo-orientali come il tempio di Borobudur a Giava mostrano la potenza dell'influsso esercitato dalle scoperte del Vicino Oriente antico in epoca arcaica. E questo ci porta a considerare la seconda ragione per cui l'astrologia si diffuse con tanta facilità tra aree culturali molto diverse tra loro.

Sin dall'inizio, vale a dire a partire dalle prime tavolette astronomiche e matematiche babilonesi in poi, formule in grado di rintracciare e predire il corso dei corpi celesti non avevano ancora assunto la forma di un'impresa scientifica isolata. Così troviamo che nel Vicino Oriente antico questa «scienza» si presenta insieme all'invocazione delle divinità. Tavolette d'argilla e altri documenti scritti che riportano dati astronomici e calendariali presentano spesso contemporaneamente simboli religiosi. Nello sciamanismo siberiano e mongolo, lo sciamano, l'uomo (o la donna) detentore di una conoscenza specializzata e di un'esperienza personale dei rapporti tra questo e l'altro mondo, compie dei viaggi estatici dalla terra al cielo passando attraverso le sfere celesti che si interpongono tra i due regni, ciascuna delle quali di norma viene rappresentata da una tacca incisa sul palo sul quale egli sale fisicamente. In India i testi vedici fanno uso con frequenza di numeri calendariali, di mesi o di giorni dell'anno, e li equiparano a ingredienti necessari ai sacrifici tradizionali e ad altri atti rituali.

Pertanto ciascun sistema religioso si comportò nel modo che gli era più naturale; anziché sovrapporre un'informazione di tipo «scientifico» al proprio *corpus* di estrazione tradizionale, ogni singolo sistema si appropriò delle nuove scoperte tramutandole in ulteriori rivelazioni della realtà religiosa, inserendole nella tradizione preesistente nel modo più opportuno. Era in-

dubitabile che la vita umana fosse intrinsecamente e armoniosamente collegata al cosmo. Questo preparava il terreno all'avvento degli influssi astrologici che sarebbe seguito. Ne risultò l'impossibilità di tracciare, per quanto riguarda il mondo antico e classico, una netta linea di demarcazione tra astronomia e astrologia. Quest'ultima venne accettata come strumento per procacciarsi la conoscenza dei particolari dell'armonia generale che sussisteva tra macrocosmo e microcosmo. Divenne così possibile calcolare il rapporto che legava un individuo con il corso dei corpi celesti, sulla base del momento della nascita dell'interessato e del segno sotto i cui auspici essa aveva avuto luogo. In linea di principio era anche possibile alterare tale destino. Non è difficile rendersi conto che l'astrologia funziona *grosso modo* nella stessa maniera all'interno di tradizioni religiose e aree culturali molto diverse. L'Induismo prende molto sul serio i consigli degli astrologi, per esempio quando si tratta di stabilire il giorno più appropriato per una cerimonia nuziale. In ambito ebraico e cristiano l'astrologia non può rivendicare un'analoga integrazione nella tradizione religiosa. Tuttavia, ovunque sia in funzione una forma di astrologia, quest'ultima si basa sugli stessi principi della scienza antica, ed è a questo proposito che possiamo parlare di una certa quale somiglianza, un'omogeneità del sistema astrologico nel suo complesso attraverso le varie vicende storiche.

Ambiti antico e classico. Ovunque i documenti religiosi rechino chiare testimonianze sul destino, le espressioni impiegate mostrano allo stesso tempo che non si può parlare del fato come di un concetto singolo, se non con grandi riserve o all'interno di ambiti di ricerca particolari, formali ed esterni, quali la logica, la psicologia o la sociologia. All'interno della storia delle religioni, le affermazioni eventualmente sostenibili devono dipendere da una inequivoca rassegna delle intenzioni soggiacenti alle singole specifiche tradizioni. Una simile rassegna di tutte le religioni esistenti travalica l'ambito di una singola voce enciclopedica, mentre è lecito limitarsi a indicare un certo numero di tendenze diverse all'interno dei relativi contesti simbolici. I punti che seguono indicano alcune linee suscettibili di porre in luce significati specifici del «destino». Si tratta di materiale di natura eterogenea, cui non converrà attribuire indebita rilevanza. Converrà piuttosto considerarlo come un insieme di strumenti euristici, punti di vista necessari a farci comprendere. Potremo al più definirli «momenti», nel senso di elementi che in questa o quell'occasione sono individuabili come costituenti di concetti di destino ben determinati.

Relativa indipendenza del destino all'interno di una tradizione religiosa. Non solo i contemporanei che si considerano secolarizzati, e in certa misura almeno «obiettivi» nelle loro valutazioni delle tradizioni religiose, ma gli stessi antichi, e tra essi i Greci e i Romani, hanno incontrato alcune difficoltà nei loro tentativi di offrire definizioni del destino. Gli stessi documenti religiosi danno prova di ambivalenza. Essi mostrano, tuttavia, che quest'ultima non rappresenta una mera incertezza intellettuale, ma più spesso l'intenzionale compromesso tra punti di vista distinti, ciascuno dei quali incontrovertibile per suo conto. Nel caso del destino una inevitabile ambiguità di questo genere è molto più facile da penetrare rispetto alla maggior parte degli altri complessi simbolici (per esempio, i sacrifici o le forme di culto).

Esiodo (VIII secolo a.C.) ha raccolto e cercato di classificare nella *Teogonia* tradizioni antiche, talora anche preomeriche. Le Moire, dee del destino, insieme a taluni altri personaggi, vengono dette da Esiodo figlie della Notte (*Teogonia* 211-25), sebbene immediatamente egli aggiunga che sono deputate a punire le trasgressioni degli dei e degli uomini (*Teogonia* 217-22). Una volta che Zeus, re degli dei, riuscì a consolidare stabilmente il proprio dominio, il ruolo delle Moire (insieme alle Ore, vale a dire le tre dee Eunomia, Dike e Irene) fu quello di dispensatrici del bene e del male. La loro antica funzione di dee del destino, tuttavia, prosegue nel nuovo mutato contesto, e si aggiunge al loro titolo di onorate figlie di Zeus. L'ambivalenza della loro discendenza dalla Notte e dal dio supremo, la cui venerazione certo costituisce il tema principale della *Teogonia* esiodea, non può venire spiegata in modo soddisfacente come il semplice conflitto di tradizioni differenti. È naturalmente possibile supporre l'esistenza di tali tradizioni separate, ma il problema fondamentale non viene meno per questo: come possono essere venute in essere tali genealogie diverse per i rappresentanti del destino? Forse è probabile che tale ambivalenza sia collegata alla natura stessa del destino: da un lato esiste un'origine che affonda nelle tenebre, se non proprio in un'arcana indipendenza suprema; dall'altro c'è un dio centrale che non può essere definito subordinato al destino, ma che in realtà va concepito come lui stesso generatore del fato.

Nei famosi cicli epici delle tradizioni classiche troviamo molti particolari che confermano questa impostazione. Omero (VIII secolo a.C.) presenta una serie di scene drammatiche nell'*Iliade* (16), che consentono di ribadire il carattere di intenzionalità dell'ambivalenza. Sotto la guida di Patroclo i Greci ottengono una piena vittoria contro i Troiani. Patroclo stesso uccide parecchi eroi l'uno dopo l'altro. Quindi il guerriero troiano Sarpedonte tenta di volgere a proprio favore le sorti

della battaglia e si scaglia contro Patroclo, solo per andare incontro alla morte a opera della lancia del suo avversario. Tuttavia, prima che si svolga l'epilogo del duello, Zeus getta lo sguardo sul campo di battaglia. Ha i suoi buoni motivi per farlo, dal momento che Sarpedonte è suo figlio. Chiede quindi alla sua consorte Hera se egli debba allontanare Sarpedonte dal terreno dello scontro per salvargli la vita ovvero permettere che venga ucciso. Hera gli risponde con un'argomentazione convincente. I mortali sono guidati dal destino. Allo stesso tempo Zeus è libero di fare ciò che più gli piace. E tuttavia, se sceglierà di intromettersi per salvare il figlio, ognuno degli altri dei potrà fare lo stesso in circostanze analoghe, dal momento che l'amore per i figli è naturale in tutti. Conclude, pertanto, che la cosa migliore da farsi è di lasciare che Sarpedonte venga ucciso da Patroclo, e farne rispedire le spoglie in patria, in Licia, dove familiari e amici potranno celebrare le sue esequie secondo gli usi. In questo argomentare, punto focale della religione olimpica, Zeus rimane la figura suprema e, tuttavia, in perfetta armonia con la sua supremazia, viene accettato il decreto del destino.

Il poeta romano Virgilio (70-19 a.C.) avvicina ancor più il destino al dio supremo nella storia di Didone e di Enea nel quarto libro dell'*Eneide*. Enea, che secondo i piani di Giove dovrebbe recarsi in Italia per gettare le basi dello stato romano, subisce un ritardo nel suo viaggio a cagione del fascino subito a opera di Didone innamorata di lui. Giunone, consorte di Giove, vorrebbe far sì che i due mortali convolino a nozze per conferire piena legalità alla loro relazione. Ma Venere consiglia a Giunone di sincerarsi sulle intenzioni di Giove. Quest'ultimo, messo in guardia, invia a Enea Mercurio, con il compito di richiamare l'eroe al suo vero scopo: la fondazione di un regno in Italia. Meno sottile di Omero dal punto di vista tematico, Virgilio non lascia dubbi sulla supremazia del re degli dei rispetto al destino. Persino Venere, ben nota per il suo potere autenticamente fatale, e che in questa circostanza perseguita tanto Enea quanto Didone, non può opporsi al fatto che Giove scelga di attribuire una determinata direzione al destino.

Questa ambivalenza intenzionale affonda le proprie radici primordiali nel mondo classico. Il classicista William Chase Greene, che ha studiato il tema del destino in lungo e in largo, attribuisce grande importanza alla dipendenza dell'uomo, a partire dall'epoca pre-ellenica, nei confronti della natura, che in Grecia trovava espressione sotto forma della Madre Terra, Gaia. Forse proprio tale potenza, dalla quale dipendeva ogni cosa, è da identificare con il destino? Greene giunge al cuore del problema nel momento in cui riassume le argomentazioni degli studiosi precedenti (particolarmente Jane E. Harrison) e attraverso il proprio studio dei testi avanza un'interpretazione secondo la quale la via di Gaia è la via di Dike. Quest'ultimo termine, *Dike*, vale tanto «giustizia» quanto «giudizio» o «castigo», ed è strettamente imparentato a *destino*. In ogni caso, i documenti non ci consentono di parlare di un'identificazione in termini inequivoci. Spesso i testi parlano anche della dea Themis, vale a dire sia la «giusta tradizione» che la «giusta distribuzione». È pur vero che talora costei viene identificata a Gaia («Terra»). (La dea di stirpe titanica Gaia-Themis è la madre di Prometeo). Tuttavia nei miti tale dea non assurge al ruolo di divinità suprema, ma funge piuttosto da guardiana delle antiche usanze sacre nel momento in cui la loro solidità venga messa in pericolo.

Dharma nell'Induismo è paragonabile a Themis, la giusta tradizione. Anche il termine sanscrito dà nome a una divinità, il dio Dharma. È tuttavia caratteristico che tale dio non venga identificato ad alcuna divinità suprema; si ritrova piuttosto nelle leggende e nei miti come una sorta di monito incarnato del dover essere. Nell'epica del *Mahābhārata* l'eroe Yudhiṣṭhira è noto anche come Dharmarāja. Egli è infatti figlio del dio Dharma, e il suo epiteto sottolinea la giustizia che ne caratterizza il regno. Questo personaggio eroico subì un processo di divinizzazione e viene fatto oggetto di culto in un certo numero di tradizioni popolari minori dell'India meridionale. Tuttavia la complessità di tali culti comporta anche la presenza di altri personaggi divini o divinizzati, che svolgono un ruolo significativo nel mito e nel rito. Sebbene il *dharma*, la retta tradizione, il suo mantenimento e un dio ovvero un eroe vengano fatti confluire in un unico ambito, tale tradizione popolare si astiene dall'identificare un qualsivoglia concetto di destino con un potere divino.

In epoca molto più antica, nel periodo di transizione tra vedismo e brahmanesimo (dal 1200 al 600 a.C., ma anche in testi posteriori), troviamo il termine *ṛta*, che si può rendere con «verità», e in tale accezione viene comunemente impiegato nei testi seriori. Nondimeno il suo significato originario, mai completamente perduto neppure in seguito, si avvicina piuttosto a qualcosa come «equilibrio cosmico». È il potere o la funzione che preserva il mondo entro un ordine appropriato. È evidente la sua parentela con un termine generico per indicare il *destino*, ma, come in tutti gli altri casi, il termine conserva un certo mistero. Due divinità, Mitra e Varuṇa, sono indicate come guardiani dello *ṛta* nei testi vedici, senza esserne proprietari. Nessuna divinità può appropriarsene, detenerne l'esclusiva o identificarsi a tale funzione.

Le Moire greche, personificazioni del destino in tre

figure distinte, ricevono talvolta nomi individuali: Cloto, che fila il filo della vita, Lachesi che lo misura e Atropo che lo taglia. Il simbolismo tessile è eloquente: l'arazzo della vita viene creato senza che ciò implichi di per sé la presenza del disegno ideato da una divinità superiore. Come si è visto, Omero non identifica Zeus al destino, ma parla in più di un passo di una sola Moira, le cui decisioni sono irrevocabili, e alla quale anche gli dei risultano soggetti. La natura imperscrutabile della Moira non è malvagia; in realtà nessuna divinità interamente volta al male compare in Omero, fatta eccezione per la dea Ate, il cui ruolo tuttavia è insignificante all'interno della struttura della religione greca classica.

La tessitura (intesa non solo come procedimento di confezione delle vesti ma anche come l'arte di intrecciare panieri) ha rappresentato una fonte del simbolismo del destino in molte regioni ed epoche. [Vedi *RETI E VELI*]. Nell'antica letteratura norrena Urðr (Urd) è una personificazione del destino: una figura femminile assisa presso una fonte ai piedi dell'albero cosmico, che determina i fati. Il suo nome si collega al verbo *verða*, imparentato al latino *vertere* («girare»), riferito specialmente all'azione consistente nel girare e torcere il filo. La mitologia norrena ha molto da dire sul destino, inclusa l'inevitabile distruzione del mondo (Ragnarǫk). Plausibilmente, le nostre fonti, che per la maggior parte sono molto tarde, mostrano una certa ossessione riguardo al destino sotto l'urto dei cambiamenti determinati dal Cristianesimo.

Nella poesia eroica germanica il ruolo delle divinità del destino è ampiamente svolto dalle nove valchirie. Esse sono le ancelle di Óðinn (Odino), e il loro nome indica la loro attività in guerra. L'antico termine norreno *valkyrja* si riferisce al loro compito di selezionare quelli che devono essere uccisi in battaglia. Secondo le saghe, Óðinn utilizzerà le valchirie nella battaglia finale prima del Ragnarǫk. Anche nel mondo germanico possiamo pertanto intravedere una certa quale ambiguità, probabilmente intenzionale, circa il fato: coloro che determinano il destino sono in certa misura indipendenti e persino superiori rispetto agli dei, e nondimeno la loro attività concorda con il volere divino supremo.

Nella letteratura sanscrita il termine più comune per indicare il destino è *daiva*, forma aggettivale di *deva*, «dio». Si tratta del «divino» nell'accezione più generale, giacché fa riferimento a quanto si trova al di là della condizione e della comprensione umana. Un termine destinato ad assumere un peso assai più significativo nell'ambito del fato nella storia religiosa dell'India è *karman*. Esso deve il suo principale punto di forza al contesto entro il quale compare per la prima volta nei testi sacrificali vedici. Le procedure vediche riguardo al sacrificio, che costituiscono il cuore dell'antica vita religiosa indiana così come la conosciamo per il tramite dei testi, si occupano essenzialmente di azioni che non possono per definizione risultare vane; e il rituale era un atto (*karman*) per antonomasia. È pur vero che solitamente è difficile definire l'ambito di tale termine, ma si tratta di un problema che riguarda il lettore moderno. I testi affermano concordemente che qualunque potere, e in sostanza tutto ciò che possiamo desiderare di far rientrare sotto il termine *religione*, si concentra sull'atto portato a termine, tanto dagli uomini quanto dagli dei, che non può mancare di raggiungere lo scopo prefisso.

Nei testi vedici più tardi (le *Upaniṣad*), nell'epica indiana e nella letteratura dello Yoga, il significato del termine *karman* giunge ad assorbire in sé il senso che delinea il modo in cui la vita viene determinata dalle azioni di un tempo, compiute in questa vita o in un'esistenza precedente. Infine nel Buddhismo *karman* indica la legge di causalità che determina il ciclo del *saṃsāra*, vale a dire il flusso continuo di tutte le esistenze limitate. Questa accezione di *karman* ha assunto valore semantico dominante in praticamente tutte le tradizioni religiose dell'India. Ovviamente tale concetto, malgrado i contesti filosofici in cui compare e le sottigliezze che lo caratterizzano, può venire compreso come espressione di una nozione di destino e di fatalismo. E tuttavia il centro religioso da cui deriva il suo significato e che si rivela indispensabile per poterlo comprendere, non è un destino in sé immutabile, ma la possibilità di accesso all'interno dell'esistenza umana nei confronti di un *mokṣa* ovvero *nirvāṇa*, vale a dire di una libertà dalla soggiacenza alla legge del *karman*. Certo talune tradizioni religiose dell'India con radici arcaiche autoctone, come i culti meridionali della *bhakti*, risultano relativamente poco interessate da idee riferibili alla legge del *karman*. La devozione amorevole (*bhakti*) verso un dio o una dea colmi di grazia appare così centrale, e così confortata da antiche tradizioni locali templari, da far sì che le teorie riguardo alla legge di causalità siano costrette a perdere gran parte del loro significato.

Il destino al di là degli dei. Nel mondo mediterraneo della tarda antichità le antiche nozioni di destino non scompaiono, ma cominciano a prendere il sopravvento idee nuove, almeno all'interno di determinati circoli, e i concetti più antichi subiscono un processo di reinterpretazione. La nuova tendenza è la medesima che ha generato una sollecita accettazione delle idee legate all'astrologia e della gnosi. Tyche in Grecia, Fortuna a Roma sono le dee oggetto di culto, sebbene i loro nomi non sembrino indicare molto di più che «buo-

na probabilità», «fortuna» e «sorte favorevole». Fortuna veniva invocata con molti nomi, per esempio Annonaria (con riferimento alla sua funzione di dispensatrice di cibo), Muliebris («femminile»), Primigenia («primogenita, originaria»), Virilis («la forte, la virile»). Il suo santuario più maestoso sorgeva a Preneste, e le sue parti più antiche risalgono al 200 a.C. circa. Finì con l'essere identificata a Tyche («destino, sorte»), e divenne divinità tutelare dello stato in epoca ellenistica. Il suo culto si fece molto popolare. [Vedi *DEA, CULTO DELLA*, vol. 2].

È pur vero che le epoche più antiche avevano conosciuto divinità del destino, i cui nomi, come s'è visto, non sembravano personali nel senso stretto del termine. *Moira* e *daiva* ne sono esempi. Anche il termine greco *ananke* può essere ricordato a tale riguardo. Quest'ultimo non indica una divinità, ma è un termine generale per designare la «necessità», una necessità tuttavia che travalica il piano meramente fisico, ma è concepita in antitesi alla libertà (e costituisce un importante elemento di riflessione per esempio nel *Timeo* di Platone). *Ananke* ha conservato il suo significato misterioso e terribile nel corso di tutta la storia greca. Alquanto diversa da essa, Moira era il destino personificato già a partire dall'epoca più antica, e ciò malgrado la chiara per quanto astratta etimologia del termine. Il nome *Moira* è infatti legato a un verbo la cui forma participiale *heimarmene* significava, e continuò a significare in seguito, «destino» in senso proprio. Tuttavia la personificazione che ebbe luogo in epoca ellenistica di tali divinità sotto le spoglie di Fortuna è qualcosa di molto diverso. La venerazione di tale figura è sintomatica di una certa quale ossessione nei confronti della «sorte». Caratteristicamente il poeta e filosofo romano Lucrezio (circa 96-55 a.C.) inizia la sua opera *De rerum natura* (La natura) con un'invocazione a Venere, la dea classica dell'amore, che in questa sua funzione è strettamente associata alla «sorte» e al «destino». È lei che incarna il controllo su tutte le cose, ma il poema di Lucrezio riserva molta attenzione alla sorte (e nel far ciò non lesina critiche alla religione istituzionale).

Epiteti specifici di parecchie dee che godevano di culto in quell'epoca, inclusa Venere, si riferiscono invariabilmente al medesimo interesse fondamentale nei confronti della sorte ovvero del destino. Gli epiteti di Fortuna in uso presso il popolo richiamano tutti quanti una trasparente attribuzione allegorica di nomi a quel potere misterioso che determina il corso della natura e della storia. I grandi dei della classicità sembrano svanire verso lo sfondo. Più o meno nello stesso periodo e ancora in epoca medievale, quando le influenze indiane si fecero sentire in Asia sudorientale, il dio Kāma («amore» nel senso dell'amore erotico) venne celebrato con sempre maggiore trasporto.

Autonomia del destino e divinità che tengono in pugno il fato. La vittoria definitiva del Cristianesimo sulle religioni ellenistiche rappresenta un mutamento nell'interesse che la religione intrattiene nei confronti del destino. Per più di un cristiano il «destino» ovvero la «sorte» concepiti come forza suprema o indipendente nell'universo divennero il principale nemico. Si potrebbe addirittura supporre che la tendenza prevalente si spostò da un estremo all'altro. In epoca di gran lunga posteriore, filosofi occidentali come Spinoza (1632-1677) e Hume (1711-1776) avvertivano ancora la necessità di dilungarsi a confutare le riflessioni razionali di Lucrezio a proposito della sorte. Generalmente le religioni basate sulla Bibbia, Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo, guardavano con sospetto a ogni parvenza di destino che si configurasse come positivamente indipendente da Dio.

Lutero respinse ogni pretesa di serietà avanzata dall'astrologia, dal momento che quest'ultima non possedeva «principi né prove» (*Tischreden* 3,2834b, edizione di Weimar 1914). La predestinazione nella visione di Calvino, sovente male interpretata come una forma di determinismo o fatalismo, costituisce in realtà qualcosa di molto diverso, e il riformatore si diede parecchio da fare, con ogni strumento filosofico a sua disposizione, per spiegare il destino ultimo dell'uomo come dovuto a una decisione di Dio, creatasi all'interno del mistero della sua eternità, inaccessibile alle domande della mente umana (*Istituzione della religione cristiana* 3,21-23, edizione del 1559). [Vedi *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*]. Colpisce il fatto che, in contrasto con le religioni basate sulla Bibbia, nell'Induismo, incontaminato da questi sviluppi storico-religiosi, l'astrologia continuò a fiorire indisturbata, perfettamente integrata nelle strutture religiose indigene.

Prima che la religione di Israele potesse manifestarsi, troviamo in Mesopotamia espressioni eloquenti di un destino tenuto in pugno dalla divinità. Nel ciclo epico della creazione accadico, noto come *Enuma elish*. composto intorno al 1000 a.C. ma originariamente molto più antico, si fa cenno alle «tavolette del destino» date a Marduk, comandante in capo e sovrano degli dei. La presentazione di tali tavolette costituisce il sigillo della sua sovranità, e si può dire che sia lui a determinare il destino. Allo stesso tempo, le pratiche religiose del Vicino Oriente antico erano molteplici, e non si può ricostruire una definizione dogmatica di concetti quali «dio» o «destino». Tra i termini in uso per indicare quest'ultimo possiamo ricordare il sumero antico *me* o *mu* e l'accadico *shimtu* (plurale *shimatu*). Proprio gli *shimatu*, i «destini», possono venire in

certo qual modo manipolati, secondo quanto affermano letteralmente i nostri documenti. La tavoletta dei destini (*tup-shimati*) è scritta in cuneiforme; controlla il mondo, e i miti ci dicono che può passare di mano. Un dio minore, Anzu, riuscì un tempo a rubarla, mettendo in pericolo l'ordine dell'universo. Sebbene secondo l'*Enuma elish* il destino sia saldamente radicato nel potere di Marduk, un testo (l'*Esaltazione di Inanna*) ci narra di come la dea Inanna indossasse sul capo a mo' di gioielli i destini (*me*). Una volta la dea riuscì a sottrarre con la frode i destini a Enki (nome sumerico di Ea, il padre di Marduk, che solitamente teneva in suo potere il fato). Non si può rendere giustizia alle concezioni babilonesi del destino limitandosi a spiegarle come un elemento centrale di un mondo magico, a causa del particolare sviluppo della divinazione. Quest'ultima non rappresentava una mera superstizione, ma piuttosto un tentativo di comprendere e controllare la realtà (Buccellati, 1982). Inoltre la Mesopotamia non diede mai origine a un culto del destino vero e proprio. Ci si può forse fare un'idea della concezione mesopotamica del fato leggendola in parallelo a quella di necessità (*ananke*) in Platone, e non c'è ragione di opporre l'arte di procacciarsi la conoscenza delle leggi che controllano l'universo alla filosofia greca, come se la prima fosse «più primitiva» della seconda. In ogni caso, quello dell'autonomia divina nei confronti del destino è un tema prevalente nella Mesopotamia antica, che senza dubbio differenzia quest'ultima dalla tendenza presente in Platone a opporre l'*ananke* al *nous* («mente») di Dio, creatore del mondo e dell'uomo.

Può risultare difficile provare in ogni particolare l'esistenza di prosecuzioni storiche, e tuttavia sembra che nel Medio Oriente l'Islamismo abbia conservato alcune delle idee antiche a proposito del fato. Queste concezioni si aprirono una strada all'interno del testo del Corano. La vita umana è compresa entro termini specifici: il sesso, la felicità, l'infelicità, l'ammontare dei propri mezzi di sussistenza, e l'ora della morte (punto che riveste particolare interesse per i soldati). Il Corano (9,51) stabilisce persino che nulla può accadere a un uomo che non sia stato scritto per lui da Dio. Il destino nelle mani di Dio somiglia sempre più al determinismo. Tuttavia, proprio come nel Vicino Oriente antico di parecchi secoli prima, non si dà il caso di una coerenza dogmatica al riguardo. Nell'insegnamento dell'Islamismo a partire dal Corano i premi e i castighi di questo mondo e dell'aldilà sono molto più significativi, e la loro interconnessione logica non è sempre immediatamente evidente. Nella storia dell'Islamismo, teologi e legislatori si sono misurati con problemi che sorgevano dal testo. Ed è ingiusto che molti osservatori esterni abbiano considerato i fedeli musulmani fatalisti. Dio è onnipotente, ma al contempo compassionevole. L'«incoerenza» religiosa consiste qui in un trattamento del destino che sfocia in una concettualizzazione intatta e monolitica non più di quanto accada altrove per le rappresentazioni del fato.

Nella religione di Israele, il modello fondamentale, destinato a trovare prosecuzione nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo, era già riuscito a emergere. Nella più antica tra le religioni basate sulla Bibbia, la tendenza più generale è quella di associare il destino alla volontà di Dio. Giuseppe e Daniele costituiscono gli esempi più evidenti di interpreti dei sogni, ma le loro vicende chiariscono che essi possono gettare uno sguardo sul futuro tramite le loro arti solo per ispirazione divina. La storia complementare di un personaggio interessato alla necromanzia che non viene presentato come uomo di Dio è quella di Saul che consulta la donna di Endor, che evoca il fantasma del defunto Samuele (1 Sam 28,8-25).

Il problema di un destino al di là di Dio o degli dei. Il tema di un destino in armonia con una divinità suprema o che dipenda in ultima analisi dalla volontà di quest'ultima è ampiamente diffuso, malgrado la presenza di molte varianti, e tuttavia taluni periodi hanno contemplato infrazioni a questa regola generale. Gli esempi più chiari provengono da situazioni caratterizzate da grande interesse intellettuale, e da una sovrabbondanza di brama mistica. Una determinata concezione può per così dire «inaridirsi», può divenire un pallido riflesso razionale nella storia di una tradizione. Nell'espressione dei grandi mistici uno sviluppo di questo genere può tradursi in una realtà terribile, un orrore troppo grande da sopportare. Sarebbe troppo semplice suggerire che la concettualizzazione dell'idea di Dio provoca il misticismo, ma senza dubbio essa svolge un ruolo in materia in quanto fattore storico. Non solo nel misticismo ebraico ma anche in quello cristiano determinate espressioni e parole crude, per quanto non costituiscano da sole la totalità della visione del mistico, possono venire comprese in parte come reazioni a un mondo di proposizioni astratte. Tra queste figurano il *deus absconditus*; determinati nomi metaforici, se non proprio eufemistici, nella Qabbalah spagnola più antica, specialmente *Ein Sof*; l'«oscura notte dell'anima» di san Giovanni della Croce (1542-1591); e l'«abisso della divinità» di Johannes Tauler (1300-1361). Nella storia del Buddhismo, il tenace processo di negazione nelle meditazioni di Nāgārjuna (II secolo d.C.) può anch'esso servire da esempio. In tutti questi casi i concetti tradizionali vengono costretti a fornire espressione a una realtà superiore, una visione che si può supporre fosse nelle intenzioni della tradizione, ma che sino ad allora non si era dischiusa.

Nella storia del misticismo islamico un tale uso, che costituiva a un tempo un'interpretazione dei concetti tradizionali e una reazione ad essi, ha spesso condotto a un conflitto aperto o alla condanna e all'esecuzione del veggente (come nel celebre caso di al-Ḥallāj, giustiziato nel 922).

C'è una ragione cogente per mettere in relazione queste tendenze presenti in forme eterogenee di misticismo con il tema del destino: in tutti gli esempi sopra riportati qualcosa di superiore e più potente di quanto consentito o compreso dalla tradizione viene posto come assoluto. Il termine *destino* è insufficiente a esprimere il senso di questo elemento supremo, che spesso viene detto ineffabile. E tuttavia, all'interno di circoli intellettuali che possono essere o meno inclini al misticismo, trova espressione il desiderio di indicare e trovare un nome per questa potenza che travalica quanto viene tollerato dalla tradizione. Il teologo cristiano Paul Tillich parlava di un «Dio che è l'Essere stesso», che in quanto tale trascenderebbe «Dio che è *un* essere». Con questa idea egli intendeva offrire un baluardo contro il fatalismo come quello che a suo parere minacciava la religione greca con le sembianze di un destino superiore allo stesso Zeus, e fece ricorso all'aiuto del vocabolario mistico su Dio come fondamento e abisso di ogni essere. Nella tarda antichità, le soteriologie gnostiche offrono modelli che presentano somiglianze sorprendenti con un destino al di là di Dio. L'immagine tradizionale di Dio viene rifiutata come di fatto inferiore al Dio vero, autenticamente supremo, fonte di salvezza. L'identità personale dell'individuo viene addestrata a considerare se stessa come in definitiva aliena al mondo e identica al Dio vero, autenticamente trascendente. Così anche qui si postula l'esistenza di qualcosa al di là di quanto la tradizione aveva dichiarato supremo, e quest'entità superiore è ciò che in realtà determina il corso del mondo.

Altri temi del destino. Secondo quanto affermato più sopra, non è facile isolare il tema del destino dal proprio contesto religioso, e i punti esaminati sin qui si riferiscono solamente a taluni «momenti» particolarmente pronunciati tra i modi di espressione del fato. Poche parole dovrebbero bastare in questa sede per ricordare talune tradizioni che hanno mostrato aspetti particolari del destino.

Roma. In nessun altro ambito il destino viene trattato in modo altrettanto pratico, terra terra, come avviene nella religione romana antica. I «segni» vengono letti per interpretare le incertezze dell'esistenza, segni invero molto comuni, come starnuti o battiti di palpebre, ovvero segni completamente al di fuori di una possibilità di controllo umano, quali i fenomeni celesti o il volo degli uccelli. Da tutti questi segni si possono dedurre messaggi (*omina*). Di regola si è già posto mano all'impresa, e solo in un secondo tempo si osservano i segni: precisamente quest'uso consente di preservare una certa quale libertà umana dal punto di vista pratico. Sembra esistesse una notevole certezza sull'effettiva utilità delle interpretazioni per la buona riuscita delle iniziative già intraprese. La situazione a Roma differisce sensibilmente da quella greca, che mostra un interesse e un coinvolgimento molto maggiori riguardo al dramma del futuro. Gli oracoli greci, come quello famoso di Delfi, non forniscono risposte consistenti in un «sì» o in un «no» a una precisa domanda; piuttosto ogni evento oracolare costituisce a sua volta un mistero che va interpretato. [Vedi *ORACOLO*, vol. 2]. Tutte le tendenze principali presenti in Grecia mostrano un notevole rispetto per la natura del destino, e nulla che possa somigliare a una banalizzazione. È piuttosto sorprendente che Platone nella sua ultima opera, le *Leggi*, contempli l'istituzione di una forte penalità non solo nei confronti di coloro che ritengono sia possibile far mutare opinione agli dei (10,909a). Dal punto di vista non esclusivamente greco, ma proprio alla maggior parte delle tradizioni che mostrano un esplicito interesse nei riguardi del destino, le usanze romane sembrano comparativamente alquanto banali.

Cina. La preminenza di interessi pratici nelle concezioni cinesi del destino segna una profonda differenza persino rispetto agli antichi usi romani. Da un punto di vista comparativo più ampio, le religioni cinesi sembrano generalmente molto meno interessate alla teoria e molto più terra terra. Questa differenza è particolarmente avvertibile nelle espressioni che si riferiscono al destino e al fatalismo. Caratteristicamente il filosofo Wang Ch'ung (probabilmente fiorito intorno al I secolo d.C.) paragonava la significatività di un essere umano a quella di una pulce o di un pidocchio nascosti tra le pieghe dell'abito dell'universo: l'ordine ultimo del mondo non può venire influenzato dalle azioni di una simile creatura. Nella letteratura neotaoista ricorrono talora espressioni dal suono fatalistico. Il *Lieh-tzu*, scritto nel III secolo d.C., contiene un dialogo tra lo Sforzo e il Destino. Quando ormai il Destino sembra onnipotente, la sua risposta alla domanda se il modo in cui vanno le cose è realmente sotto il suo controllo è sorprendente: «Dal momento che sono chiamato Destino, come posso esercitare un controllo?... [Tutte le cose] avvengono naturalmente, da sé sole. Come potrei sapere alcunché al loro riguardo?» (6,77). Il Tao, la Via, mostra la sua forza proprio nell'impedire al Destino di conseguire la supremazia. È difficile rinvenire nella tradizione confuciana un fatalismo rigido. Nella vita quotidiana, tuttavia, gli studiosi seguaci di Confucio si sono di regola rifiutati di impartire l'insegna-

mento a quanti non attribuissero loro il rispetto che meritavano, lasciando così al loro «destino» gli insipienti decisionisti. Questo «fatalismo» alquanto pratico costituisce chiaramente solo un sottoprodotto collaterale, e non ci dice molto sulle caratteristiche essenziali del pensiero di Confucio e della sua scuola.

Iran. Il ruolo del tutto particolare svolto dall'Iran antico nella storia generale delle religioni si riflette anche nelle idee che concernono il destino. Lo Zoroastrismo concepiva una durata prestabilita del mondo, al termine della quale le forze del bene avrebbero trionfato su quelle del male. La vita umana trova il proprio significato sulla scena di questo dramma cosmico. In definitiva tanto il bene quanto il male seguono il corso stabilito dal destino. Secondo l'ortodossia zoroastriana più tarda il destino era sovente identificato al tempo, il che portò allo sviluppo di un sistema che si accostava al determinismo. In realtà tutto il potere di Ahriman o Angra Mainyu (lo spirito maligno), come del suo contraltare Ōhrmazd o Ahura Mazda (il saggio signore), veniva così a essere dissolto. Ci si riferisce a questo periodo più tardo impiegando il nome di Zurvanismo, da Zurwān, personificazione mitica del Tempo Infinito. (Gli zurvaniti furono la setta predominante nel III secolo a.C.) L'identificazione del destino con il tempo non conosce prototipi in altre religioni iraniche anche più antiche. Un testo seriore, noto come *Epistola di Tonsar* (probabilmente della fine del VI secolo d.C.), condanna sia chi presta fede esclusivamente ai propri sforzi sia chi si affida unicamente al destino. Il Manicheismo subì fortemente l'influsso del pensiero zoroastriano nelle sue concezioni circa il tempo, il destino, il bene e il male.

Destini delle nazioni e degli imperi. Non si dovrebbe passare sotto silenzio il destino delle nazioni, dal momento che questo tema è inseparabile dall'ambito religioso o pseudoreligioso. Il «mandato celeste» cinese era legato al significato religioso della sovranità, e si pensava fosse in grado di determinare le sorti del paese e addirittura del mondo. Abbiamo già notato che fu Giove a decidere la fondazione di Roma. Nella storia moderna il «destino manifesto», la dottrina americana che acquistò grande popolarità all'epoca del nazionalismo del XIX secolo, riteneva che fosse dovere e destino delle nazioni anglosassoni, più in particolare degli Stati Uniti, dominare l'emisfero occidentale. Strettamente legato al «destino manifesto» è l'appello del poeta laureato inglese Rudyard Kipling nella sua poesia *Il fardello dell'uomo bianco* (*The White Man's Burden*, pubblicata nel 1903). L'opera costituisce un richiamo all'uomo bianco affinché questi perseveri superando le asperità che si frappongono al suo dovere eroico di proteggere, istruire e condurre a un'esistenza autenticamente civilizzata «i suoi popoli appena conquistati, ostili / mezzi diavoli e mezzi bambini». Parimenti carico di un *pathos* pseudoreligioso è il frasario che ruota intorno allo *Schicksal*, cui indulsero i capi della Germania nazista.

Tenacità delle nozioni di destino. La schiacciante complessità dei diversi concetti di destino e dei loro modelli di riferimento non dovrebbe impedirci di osservare la forza manifestata da determinate idee soggiacenti attraverso periodi di tempo molto lunghi. Fedele alla sua eredità teistica, il matematico e filosofo Isaac Newton (1642-1727) interpretò le proprie osservazioni astronomiche e i calcoli matematici che seguirono nei termini di un disegno divino. Un movimento religioso giapponese piuttosto recente, noto come Tenrikyō (che si sviluppò sul finire del XIX secolo), per più versi eclettico e liberamente ispirato a sistemi teistici, conserva determinate idee sul destino che si rivelano perfettamente in armonia con le concezioni del *karman* prevalenti nel Buddhismo popolare. Il bizzarro interesse per l'astrologia dell'età vittoriana (ma non solo di essa) in Occidente non dovrebbe renderci ciechi di fronte al fatto che raramente si manifesta una seria volontà di influenzare il proprio futuro individuale attraverso pratiche astrologiche. È anche degno di nota il fatto che l'interesse per l'astrologia nell'Occidente moderno si limita a circoli relativamente benestanti presenti nelle società industrializzate.

Per di più, nei momenti di crisi che possono colpire il singolo, il fascino dell'astrologia tende a svanire, e riemergono concezioni del destino più remote. Questo non può sorprenderci interamente, dal momento che l'astrologia non venne mai completamente accettata dalle tradizioni religiose predominanti nell'Occidente. Tutto concorre a sottolineare una notevole pertinacia religiosa di convinzioni profondamente radicate a proposito del destino, del fato, della sorte e di altri problemi collegati a questi concetti. Anche quando determinati fenomeni religiosi piuttosto conservatori sembrano scomparsi o sottoposti a mutamento, come per esempio quando i riti funebri più antichi vengono sostituiti da altri strumenti di eliminazione delle spoglie dei defunti, i postulati fondamentali sul destino e sull'immagine di esso risultano difficili da reprimere nella vita pubblica e privata. Quando le autorità di occupazione tedesche costrinsero i professori ebrei a dare le dimissioni, gli studenti di Amsterdam pubblicarono nel novembre 1940 un messaggio di addio che si concludeva con queste parole: «In questa pesante prova imposta sulle vostre spalle, imploriamo l'Onnipotente affinché vi sostenga, Lui nelle cui mani stanno il vostro e il nostro destino, Lui le cui decisioni governano il corso dell'esistenza per tutti noi». In modo più cospi-

cuo di quanto non accada per altri simbolismi, gli individui non sono propensi a elaborare nuove idee a proposito del destino. Piuttosto, idee antiche un tempo predominanti all'interno di una cultura tendono a ripresentarsi in superficie di quando in quando. Possono sembrare nuove e sorprendenti, ma a un più attento esame si rivelano per ciò che sono, suoni irreprimibili, che sorgono nel momento in cui le vecchie corde vengono fatte vibrare ancora una volta.

[Vedi anche *SORTE*].

BIBLIOGRAFIA

H. Ringgren (cur.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*, Stockholm 1967, contiene saggi di diversi specialisti a proposito di religione, tradizione popolare e letteratura. L'opera fondamentale sulla scienza e l'astronomia antiche, da cui derivarono i sistemi astrologici, è quella di O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, Amsterdam 1968, New York 1969 (2ª ed.) (trad. it. *Le scienze esatte nell'antichità*, Milano 1974). G. Buccellati, *A Primer of Ancient Mesopotamian Religion*, Malibu 1982, dedica particolare attenzione a un'interpretazione non riduzionistica del destino e delle pratiche magiche ad esso collegate. S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture, and Character*, Chicago 1963 (trad. it. *I Sumeri alle radici della storia*, Milano 1988), fornisce un sobrio ma vivace resoconto della civiltà più antica, ivi comprese le concezioni del destino allora correnti. Madeleine David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949, è uno studio che si basa su dati filologici, scritto con grande sensibilità filosofica. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Leiden 1975, risulta particolarmente utile per una ricerca sul destino in quanto tratta dello Zurvanismo. Fondamentale per la comprensione della trasformazione e della diffusione di idee del Vicino Oriente antico in culture illetterate è il saggio di M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Milano 1954).

W.C. Greene, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge/Mass. 1944, è uno studio esauriente sul destino in Grecia. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris (1957) 1969, 2ª ed. (trad. it. *La religione romana*, Torino 1992), è specialmente importante per riuscire a collocare i rapporti con il destino nell'ambito della vita quotidiana. R.M. Grant, *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York 1961, è la raccolta più accessibile di testi gnostici, corredata di utili indici. H. Jonas, *The Gnostic Religion, the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Boston (1958) 1963, 2ª ed. riv. (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1975), interpreta il mondo della tarda antichità in cui fiorirono idee e culti circa il fato.

Per informazioni relative alle idee ispirate all'astronomia e all'astrologia nell'Induismo, cfr. J. Gonda, *Die Religionen Indiens. Veda und älterer Hinduismus, Der jüngere Hinduismus*, I-II, Stuttgart 1960-1963 (trad. it. *Le religioni dell'India. Veda a antico induismo, L'induismo recente*, I-II, Milano 1981). D. Pingree, *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, I-II, Cambridge/Mass. 1978, ha reso per l'India, in questa e in altre pubblicazioni, lo stesso servizio fornito da Otto Neugebauer per il Vicino Oriente antico. Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980, contiene eccellenti studi specialistici sul tema in ambito indiano, particolarmente rilevante per il concetto di *karman*.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-II, Cambridge 1956 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1985), tratta del pensiero scientifico su ampia scala, e offre una presentazione delle idee astronomiche e astrologiche in Cina. Yang Ch'ing-k'un, *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961, dedica particolare attenzione all'atteggiamento cinese nei confronti del destino nella vita sociale. Wm.Th. de Bary et al. (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960, contiene documenti importanti, specialmente nella terza parte, che presenta le diverse concezioni del destino in ambiti specifici.

KEES W. BOLLE

DESTRA E SINISTRA. Le differenziazioni simboliche tra destra e sinistra costituiscono virtualmente una classificazione culturale universale del genere umano. Circa un secolo fa ebbe origine il primo interesse a compiere ricerche sul funzionamento asimmetrico degli emisferi destro e sinistro del cervello, e sulla dominanza delle abilità localizzate nel lato destro del corpo. La mole crescente di dati clinici contribuì a far sviluppare una quantità di teorie a proposito delle presunte cause fisiologiche e neurologiche della preferenza della destra sulla sinistra in molte attività legate al comportamento umano. Il significato della diade destra-sinistra come matrice di simboli testuali e contestuali compresi in una determinata cultura è stato oggetto di analisi meno approfondite.

Nel 1909, il sociologo francese Robert Hertz fu il primo a stabilire un metodo autenticamente appropriato alle scienze sociali nel suo articolo *Prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse* (in *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris 1928), che contiene tra l'altro l'osservazione che segue: «Al lato destro vengono attribuiti gli onori, le denominazioni adulatorie, le prerogative: esso agisce, ordina e *prende*. Al contrario il lato sinistro viene disprezzato e ridotto al ruolo di umile ausiliario: esso non può fare nulla da solo; aiuta, sorregge e *tiene*» (Hertz, in Needham, 1973, p. 3). A partire dallo studio pionieristico di Hertz, gli specialisti di scienze sociali hanno continuato a esplorare la polarità religiosa destra-sinistra, sia nelle società letterate che in quelle illetterate, sebbene la gran massa della ricerca sia stata rivolta ad aspetti extrareligiosi. Come ha osservato E.E. Evans-Pritchard, resta da fare ancora moltissimo lavoro per quanto riguarda la significatività dal punto di vista culturale del simbolismo della destra e della sinistra.

I punti di vista sostenuti da Hertz sulla destra e sulla sinistra sono stati confermati, tra gli altri, da Émile Durkheim, Marcel Mauss, E.E. Evans-Pritchard e Rodney Needham, e possono essere riassunti come segue. In primo luogo, è largamente osservabile tra le culture di tutto il mondo, sia civilizzate che primitive, una certa preferenza per la mano o il piede destro nell'esecuzione dei fini nobili della vita, sia nei riti religiosi che nei rapporti sociali ordinari. Specularmente, la mano e il piede sinistro si vedono assegnare solitamente compiti secondari, opposti ai primi, o addirittura degradanti. Si è dunque soliti concludere, a partire da una serie di comportamenti asimmetrici di questo tipo largamente osservati, che spesso è caratteristico degli esseri umani considerare il lato destro eminente e di buon auspicio, e per contrasto il sinistro disprezzabile e di cattivo segno.

Una seconda caratteristica comune alla maggior parte della letteratura etnografica sulla destra e la sinistra consiste nella tendenza generale a concepire la loro opposizione come parte di una generica capacità umana di classificare il mondo che ci circonda e di derivare il significato delle cose in relazione ai loro contrari. In tal senso le opposizioni binarie tra destra e sinistra, maschio e femmina, positivo e negativo, cotto e crudo, su e giù, nobile e ignobile, e infine sacro e profano, indicano alcune tra le modalità fondamentali che i gruppi umani impiegano per organizzare il mondo e per determinare come agire all'interno di esso. Le proprietà strutturali di questi schemi diventano via via più complesse e interessanti quando, per esempio, in taluni contesti sacralità, lato destro e genere maschile vengono associati. L'opposizione binaria asimmetrica rappresenta allora una caratteristica fondamentale della mente e del processo sociale di creazione dei simboli, e può dunque costituire una chiave d'accesso per penetrare nei codici culturali dell'opposizione tra lato destro e sinistro in quelle religioni in cui tale contrasto fa la sua comparsa?

Altri problemi, che dividono tuttora gli studiosi, sono associati a quello che concerne le opposizioni binarie asimmetriche, di cui si presume che la distinzione tra destra e sinistra costituisca un caso particolare. Uno di essi è il problema culturale piuttosto che fisiologico (o neurologico) delle origini. Gli esseri umani sono anzitutto e preferibilmente destri perché il corrispondente emisfero sinistro del cervello predomina, o sono invece il lato destro del corpo e l'emisfero cerebrale sinistro a funzionare come funzionano nella maggior parte dei casi perché condizionati culturalmente? Un altro problema riguarda le differenze tra le società a proposito del simbolismo destra-sinistra, e la crescente mole di prove a favore della tesi secondo la quale in alcuni casi la sinistra viene considerata di migliore auspicio rispetto alla destra.

Gli studi religiosi non si propongono in primo luogo l'obiettivo di fornire una risposta a interrogativi di questo genere, per quanto importanti essi possano essere nella confutazione o nella conferma di teorie proposte da neurologi, psicologi ed etnografi. Lo storico delle religioni ha a che fare con una quantità di materiali testuali e contestuali, come testi sacri e riti, visioni del mondo di tipo religioso e simboli. A questo proposito l'interesse degli studi religiosi per il simbolismo destra-sinistra consiste piuttosto nell'interscambio reciproco tra valutazioni di tipo testuale e cognitivo della sinistra e della destra in mutua opposizione e modelli contestuali e comportamentali nel medesimo ambito.

La prova dell'esistenza di un simbolismo destra-sinistra nell'Islamismo è stata fornita da Joseph Chelhod in un saggio del 1964 intitolato *A Contribution to the Problem of the Right, Based upon the Arabic Evidence* (Chelhod, in Needham, 1973). Come è stato dimostrato da Chelhod e da altri specialisti sul Vicino Oriente, la diversità di ruoli tra lato destro e sinistro era già radicata nelle pratiche rituali diffuse tra gli arabi nel santuario sacro della Mecca prima del VII secolo d.C., e presentava alcune caratteristiche in comune con usanze analoghe del Vicino Oriente antico. La maggior parte degli studi sulla cultura araba preislamica ha indotto a considerare come probabile l'ipotesi secondo la quale un culto solare impose un orientamento direzionale alle attività rituali che avevano luogo alla Mecca presso la Ka'bah, dove per compiere i riti ci si rivolge verso oriente. Di conseguenza il termine arabo che indica la «destra» è *yamīn* (radice *ymn*), che tra i vocaboli imparentati comprende parole che indicano il «sud», la prospera terra dello Yemen, e la «felicità» (*yumn*); laddove il termine per «sinistra» è *shimāl*, che tra sinonimi e vocaboli imparentati comprende parole che indicano «cattiva sorte», «nord», e la Siria, regione associata a segni di malasorte.

Il Corano assegna al lato destro il buon auspicio, inclusi la mano e il piede destro di una persona, e la circostanza simbolica della collocazione alla destra di Dio. Di conseguenza la condizione servile e il cattivo auspicio sono riservati alla sinistra. Come accade in altre civiltà, anche nell'antica cultura islamica araba determinate ambiguità servivano a velare una netta associazione rispettivamente tra destra e bene, sinistra e male. Per esempio, Chelhod osserva che il termine coranico *yasār* significa tanto «sinistra» quanto «prosperità». Forse ciò costituisce una prova di quella inversione di valori che W. Robertson Smith e altri hanno visto nell'ambito del sacro in quanto distinto dal regno del secolare? Sia come sia, la soluzione dei problemi

posti dagli indizi linguistici va cercata in uno studio dei campi semantici dei termini per «destra» e «sinistra» suscettibili di determinare in quali contesti tali termini vanno impiegati, specialmente in quei casi in cui sembrerebbe che singole voci lessicali non si conformino a prima vista agli appaiamenti culturali generali che associano la destra al bene e al buon auspicio, la sinistra al male e al cattivo segno.

Fonti testuali islamiche antiche e reperti etnografici più recenti sono concordi nel provare ulteriormente che pratiche come l'avviarsi verso la moschea o il dare inizio al pellegrinaggio alla Mecca vanno intraprese con il piede destro, laddove il viaggio di ritorno va incominciato con il sinistro; si mangia e si beve adoperando la mano destra ma per pratiche igieniche è lecito toccarsi i genitali solo con la sinistra; si fa accomodare l'ospite d'onore alla propria destra, e via elencando. Ancor oggi i musulmani non arabi d'Asia e d'Africa in genere aderiscono ai modelli normativi islamici quanto al comportamento nei riguardi del lato destro e di quello sinistro. Così, per esempio, in Indonesia è considerato offensivo passare il cibo ad altri usando la sinistra. Il fatto è, tuttavia, che tanto in Africa quanto in Asia forme di simbolismo culturale destra-sinistra hanno preceduto storicamente l'avvento dell'Islamismo, e quindi il ruolo di quest'ultima religione fu probabilmente quello di collegare miti e significati locali sul simbolismo destra-sinistra ai significati universali della grande tradizione.

L'applicazione della tesi di Hertz sulla polarità religiosa destra-sinistra in Cina è stata discussa dal sociologo francese Marcel Granet nel 1933 (tradotto in Needham, 1973). Le testimonianze testuali ed etnografiche cinesi differiscono da quelle occidentali fondate sulle religioni monoteistiche in quanto i cinesi attribuiscono al lato sinistro il posto d'onore, anche se la destra riceve approvazione dalle convenzioni sociali. Granet scoprì che la preferenza per la destra o la sinistra varia all'interno della cultura tradizionale cinese, a seconda del contesto. Per esempio, si insegna ai bambini a mangiare con la destra, ma i maschi salutano inchinandosi in modo da presentare all'altro il lato sinistro, tenendo coperto il destro, mentre le femmine invertono il modello, nascondendo il lato sinistro e presentando il destro. La differenziazione tra maschio e femmina degli atti legati al simbolismo destra-sinistra corrisponde alla polarità metafisica *yin-yang*. La sinistra, lo *yang* e il maschile sono simboli in associazione tra loro, in opposizione alla destra, lo *yin* e il femminile. L'opposizione, tuttavia, non è diametrale, bensì circostanziale, a seconda di codici sociali rigidi e di riti che determinano l'etichetta da seguire in società. In tal modo, al livello dell'universo (cosmo), della società nel suo insieme (etichetta), e del corpo umano (fisiologia), la sinistra e la destra vengono differenziate, sebbene entrambe abbiano valore nella loro associazione simbolica con lo *yin* e lo *yang*, il cielo e la terra, il maschile e il femminile, in un rapporto che oppone forze dell'universo che sono al contempo complementari. Il caso cinese differisce dalla maggior parte degli altri, perché nessuno dei due poli che interagiscono assume preminenza avvertibile sull'altro; la preferenza viene determinata dal contesto.

Le società tribali mostrano una differenziazione simbolica destra-sinistra ai livelli del mito cosmico, dell'interazione sociale e dell'esecuzione fisiologica. Per esempio, in Africa si avverte una notevole somiglianza rispetto alle strutture descritte per la cultura islamica. A sud del Sahara i gruppi etnici tendono ad associare il lato destro alla sessualità maschile, al bene morale, alla buona sorte, alle direzioni e agli orientamenti di buon auspicio, mentre il sinistro viene associato alla sessualità femminile, al male, alla sfortuna, ai luoghi di cattivo auspicio o negativi. H.A. Wieschhoff ha fornito più di un esempio di queste strutture, osservando che in Camerun e in parti dell'Africa nordorientale taluni gruppi etnici considerano il lato sinistro come simbolo di buona sorte e il destro emblema di sfortuna (Wieschhoff, in Needham, 1973).

Sebbene il caso della Cina si adatti meno degli altri alla teoria largamente accettata dovuta a Hertz della «destra esaltata/sinistra disprezzata», l'esame compiuto da Granet sul simbolismo destra-sinistra nella cultura cinese illumina con maggiore proprietà il significato religioso della differenziazione in oggetto. Le ricerche in corso in neurologia e in psicologia cognitiva sulla diversità di ruolo dei due emisferi destro e sinistro potranno in definitiva rivelare sin dove la predominanza della destra o della sinistra siano determinate dalla fisiologia. Il carattere religioso del relativo simbolismo consiste tuttavia nella peculiare combinazione degli strumenti culturali posti in essere dalla cosmologia, dall'esecuzione dei riti e dall'interazione sociale. Lo studio del simbolismo religioso destra-sinistra deve, per poterne apprezzare appieno la dinamica all'interno di ciascun gruppo preso in esame, prendere in considerazione tutti gli ambiti testuali e contestuali.

BIBLIOGRAFIA

Gli articoli cui si fa riferimento nel testo si possono trovare in R. Needham (cur.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago 1973. Ha ancora un certo valore l'opera di I.S. Wile, *Handedness. Right and Left*, Boston 1934.

RICHARD C. MARTIN

DIAMANTE. Il diamante partecipa della ierofania delle pietre e nella coscienza religiosa simboleggia ciò che è duro, irregolare e immutabile. In primo luogo la pietra «è», cioè esiste. Inoltre, come tutte le pietre preziose, anche il diamante partecipa al simbolismo dei tesori e delle ricchezze, che in termini religiosi rappresentano la conoscenza morale e intellettuale.

Come simbolo, il diamante, la più dura di tutte le pietre, possiede un'ampia gamma di significati, tra i quali l'indistruttibilità, la costanza, l'inflessibilità e il predominio. Per la sua brillantezza, esso significa anche luce insuperabile, eccellenza, franchezza, gioia, vita e purezza.

In greco la parola diamante deriva da *adamas*, che significa «invincibile, indomabile». In alcuni posti, e specialmente negli emblemi greci, il diamante indica il centro mistico irradiante. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1982; trad. it. 1986) sottolineano che la parola tedesca *Eckstein* («pietra d'angolo») si riferisce anche ai «quadri» (diamanti) delle carte da gioco. La pietra d'angolo è uno dei molti simboli del centro. Platone, ad esempio, paragona l'asse del mondo a un diamante.

Fino al XIX secolo i diamanti venivano ritrovati quasi esclusivamente in India. Nel subcontinente la parola *vajra* significa sia «fulmine» che «diamante». In questo modo il *vajra* del dio Śiva rappresenta sia il suo fulmine che il suo scettro di diamante. Il *vajra* appartiene anche al dio Agni, in quanto potere spirituale, e a Indra, in quanto potere temporale. Come il diamante, il *vajra* è adamantino e raffigura il potere spirituale; ma come il fulmine e la saetta esso rappresenta anche la distruzione e la fecondità, il potere di dare la vita e la morte, le forze alternanti e complementari dell'universo.

Il simbolo del *vajra* è importante anche nel Buddhismo, dove simboleggia il potere dell'insegnamento del Buddha (il Dharma) di vincere le passioni deludenti degli esseri coscienti. Il Trono o Seggio di diamante è il posto dell'illuminazione. Situato ai piedi dell'albero Bodhi, esso rappresenta l'asse immutabile o centro del mondo.

Nel Buddhismo tantrico, il *vajra* rappresenta il potere spirituale immutabile e inalterabile. Simboleggiando la chiarezza e la luce, esso fa riferimento anche al carattere indeterminato e al vuoto definitivo della natura del Buddha. Mircea Eliade cita un testo tantrico che identifica chiaramente *śūnyatā* («vuotezza») e *vajra*. Secondo il patriarca Ch'an, Hui-neng, il diamante è né ciò che cresce né ciò che cala.

Nella mineralogia tradizionale dell'India, il diamante rappresenta la perfezione. Si pensava che le pietre e i metalli crescessero all'interno del ventre della terra, ognuno con il proprio passo e ritmo letargico. Il cristallo era considerato immaturo (hindi: *kacchā*), costituiva cioè uno stato di maturazione intermedia. Il diamante invece era il vertice della maturità (hindi: *pakkā*). Il cristallo non è duro; il diamante lo è. L'alchimista indiano, che associava il diamante all'immortalità, lo identificava con la pietra filosofale.

Similmente, nell'iconografia tibetana, lo scettro di diamante simboleggiava il mondo adamantino o immutabile, che è anche il mondo potenziale o non manifesto. La campana o *tilpa* è associata al mondo fenomenico, che è manifesto e mutabile. Lo scettro di diamante è il principio attivo; la campana è quello passivo. Il primo è la saggezza e il secondo è la ragione umana.

Il diamante è collegato anche alla suprema divinità femminile, che di solito viene associata alla terra. Nel Tibet, la dea della terra Tārā ha un'incarnazione umana, il diamante Sow. Essa è tradizionalmente considerata la consorte o la controparte femminile del *bodhisattva* Avalokiteśvara. Nella transizione dai tarocchi alle moderne carte da gioco, i «quadri» (diamanti) sostituirono l'antico seme dei pentacoli, che sono stati i simboli della Madre Terra (Tārā) e della terra come principio femminile.

Le caratteristiche di durezza e durabilità del diamante si sono prestate ad altri significati. Nell'Antico Testamento il diamante simboleggiava la durezza del cuore e della mente (Ger 17,1). A Roma si credeva che la pietra favorisse l'armonia e preservasse salute e vitalità se portata sulla mano sinistra, dalla parte del cuore. Questa credenza probabilmente diede origine poi all'immagine del diamante quale emblema di riconciliazione nel Medioevo e simbolo di fidanzamento nel mondo moderno.

La brillantezza e lo splendore del diamante lo hanno reso simbolo di Cristo. Nella cultura ebraica si diceva che la sesta pietra del pettorale del sommo sacerdote, un diamante, poteva diventare scura o chiara, rivelando così la colpevolezza o l'innocenza della persona accusata.

Mircea Eliade (1949; trad. it. 1954) ha messo in relazione i diamanti con le «pietre serpenti»; secondo alcune tradizioni, queste ultime erano le pietre cadute dalle teste di serpenti o draghi. Nell'antica India, e più tardi nel mondo ellenistico e in quello arabo, le pietre erano ritenute velenose se toccate con le labbra, poiché provenivano dalla gola del serpente. L'idea che le pietre preziose derivino dalla saliva del serpente è diffusa in aree che vanno dalla Cina alla Gran Bretagna.

Plinio il Vecchio (23-79 d.C.) descrive la *dracontia*, che si trova nel cervello dei draghi. Per Filostrato di Lemno (170-245 d.C.) gli occhi di alcuni draghi sono

pietre di una brillantezza accecante, impregnati di poteri magici. Egli racconta, inoltre, di alcuni stregoni, i quali, dopo aver adorato i rettili, tagliarono loro le teste e rubarono le pietre preziose.

Dati tali presupposti, non sorprende la credenza secondo cui il diamante è un rimedio per i morsi di serpente. Plinio lo descrive come un talismano universale, che rende innocui i veleni ed ogni malattia e allontana gli spiriti e i sogni cattivi. Nell'Europa occidentale si pensava che il diamante scacciasse le bestie selvagge, i fantasmi, gli stregoni e i terrori della notte. In Russia, per la sua purezza e il suo splendore, il diamante è un amuleto che frena la lussuria e rafforza la decisione della castità.

BIBLIOGRAFIA

J. Chevalier e A. Gheerbrant (curr.), *Dictionnaire des symboles*, Paris 1982 (trad. it. *Dizionario dei simboli*, I-II, Milano 1986), include un saggio interessante e spesso provocatorio sul diamante.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.), contiene un'analisi del diamante considerato in primo luogo come oggetto magico, e un'utile discussione del significato delle pietre.

B. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folklore*, Chicago 1915, è una delle poche fonti che includano materiale importante sul diamante come simbolo piuttosto che come oggetto fisico.

ELAINE MAGALIS

DILUVIO. Per molti popoli un diluvio accompagna la fine di un mondo. Secondo un testo egizio, il nostro mondo scomparirà in Nun, l'acqua divina da cui venne formato il primo dio (*Che il mio nome fiorisca* 175; trad. it. in S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1970, pp. 537ss.). Nei racconti aztechi e maya si narra che l'universo attraversi diverse ere, separate l'una dall'altra dall'invasione dei flutti. L'India conosce manifestazioni successive, in ciascuna delle quali ogni cosa viene annichilita da una vasta espansione delle acque; queste ultime confluiscono a formare l'oceano a partire dal quale sorgerà la prossima manifestazione (*Mahābhārata* 3,186,71; 3,187,40 secondo l'edizione critica).

Diversi racconti associano gli uomini a questo dramma universale. Il dio Faro dei Bambara tiene indietro le acque che un giorno sommergeranno la terra, per lasciare via libera al mondo del futuro; messi in guardia su questa eventualità, gli uomini dovrebbero armarsi di oggetti che possano garantire la loro salvezza. I testi iranici fanno riferimento alle nevi e ai flutti che ricopriranno il mondo alla fine di un millennio cosmico; anticipando questa crisi, Yima raccoglie un pugno di uomini in un regno nascosto; essi sopravvivranno, per assicurare la rinascita dell'umanità nel millennio successivo (*Vendidad* 2,22-41). Un celebre racconto del *Mahābhārata* fa di Manu, simbolo del genere umano, l'unico sopravvissuto al diluvio; è lui, tramite le sue austerità spirituali, a diventare l'autore di una nuova manifestazione (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1,8,1-6: *Mahābhārata* 3,188,2-56 secondo l'edizione critica; *Bhāgavata Purāṇa* 8,24).

I cicli narrativi più numerosi, tuttavia, si riferiscono a un altro tipo di diluvio. Si tratta di eventi più limitati. che trovano il senso pieno del proprio significato nella storia del genere umano, costituendone anzi una delle principali espressioni; per l'umanità esiste un'età antidiluviana e una successiva al diluvio.

Prolegomeni del diluvio: le sue cause. L'inizio di una cosmogonia è talora caratterizzato da un incidente banale, per esempio nel caso della prima unione e delle prime nascite delle divinità giapponesi Izanagi e Izanami, nel *Kojiki*. In un mito indonesiano un giorno i patriarchi divini scesero giù dal cielo sulla terra che stava allora per emergere dalle acque. Il primo di loro si posò sull'estremità meridionale provocandone lo sbilanciamento, facendola inondare dalle acque. Il secondo si pose all'altra estremità per controbilanciare, ma fallì; la parte settentrionale sprofondò nelle acque mentre il mezzo si sollevò. Si dovette attendere che gli ultimi due patriarchi prendessero posto nella regione centrale per far sì che la terra ricuperasse la sua posizione orizzontale e la stabilità.

In modo ugualmente goffo accade che gli dei comincino più di una volta a creare il genere umano in diverse occasioni; il diluvio costituisce uno dei mezzi impiegati per distruggere lo sfortunato risultato dei tentativi iniziali. Dopo aver creato i cieli e la terra nell'oscurità, sostengono le popolazioni Quechua dell'America meridionale, il dio Viracocha fece gli esseri umani troppo grossi; ne mutò alcuni in statue e distrusse il resto con un diluvio. Nel *Popol Vuh*, il libro sacro dei Maya, osserviamo degli spiriti formatori o progenitori intenti a creare i primi manichini animati. Costoro erano in grado di vivere e di procreare, ma «si trattava solo di un esperimento, un tentativo di creare il genere umano». Questi esseri scomparvero nel corso di una complessa serie di eventi, in una vasta inondazione (*Popol Vuh* 3-4). Invece di annichilire un'umanità imperfetta, talora il dio creatore cerca di apportarvi delle migliorie; elimina gli esseri umani difettosi valendosi di un diluvio. Quando tutto sembra compiuto, dicono i Desána dell'America meridionale, un certo numero di piaghe ini-

zia ad affliggere il mondo, ed esseri malvagi devastano il consorzio umano. Vedendo le sofferenze di coloro che ha creato, il sole provoca un diluvio che annega tutti i viventi, quindi un fuoco che brucia ogni cosa. Alcuni tuttavia sopravvivono, e il dio provvede al loro mantenimento.

Nella maggior parte dei miti il diluvio si verifica alla fine di una serie complessa di eventi nei quali il comportamento umano svolge un ruolo decisivo, sebbene gli uomini non siano necessariamente colpevoli. In un racconto filippino, il dio del cielo provoca un diluvio per distruggere l'umanità perché stava diventando troppo numerosa. In un mito mesopotamico la crescita dell'umanità si accompagna a una perturbazione che stanca gli dei; per distruggerla essi scatenano diverse catastrofi, l'ultima delle quali è un diluvio (Lambert e Millard, 1969). Solitamente, tuttavia, sono gli uomini a commettere qualche caratteristico errore. Rifiutano di concedere a un dio ciò che egli chiede loro, non danno quasi prova di compassione nei confronti dei meno fortunati, sono dediti al male, o disobbediscono a leggi morali o religiose. Nel *Genesi* è a causa del male compiuto dagli uomini che Dio desidera sterminarli (Gn 6,1-7; 6,17).

I sopravvissuti. Nei miti in cui si suppone che sia il diluvio a distruggere l'umanità manchevole delle origini, talora quest'ultima scompare completamente. In altri casi vi sono uno o più sopravvissuti.

I racconti in nostro possesso non stabiliscono con precisione quali siano tutte le qualità che permisero ai sopravvissuti di guadagnarsi la loro posizione di privilegio. Le leggende più esplicite, tuttavia, attribuiscono a questi personaggi tratti specifici. Il Deucalione greco era figlio del dio Prometeo (Luciano, *De Syria Dea* 12ss.). Una stretta relazione unisce Atrahasis o Utnapishtim al dio mesopotamico delle acque, il saggio Enki-Ea (*Epopea di Gilgamesh*, tavoletta 11; Lambert e Millard, 1969).

Per di più, sembra che questi personaggi stessi siano detentori di una saggezza eminente. I meriti dei sopravvissuti sono più evidenti altrove. Soli tra gli uomini, essi riescono a dare agli dei quanto da loro richiesto. Nel mito induista, Manu è un grande *ṛṣi*. Una pratica ascetica di lunga data lo solleva al di sopra dei suoi compagni mortali; egli si rivela in grado di riconoscere e salvare l'essere divino che, sotto le spoglie di un pesce, si affida alla sua protezione. A confronto, il Noè biblico è l'unico uomo giusto di un'umanità volta al male.

Il mondo dopo il diluvio. Abbiamo visto che quando il diluvio distrugge un mondo e l'umanità intera, ciò talora precede la creazione di un nuovo universo. Sembra trattarsi di un evento che separa due ere successive all'interno di un tempo ciclico. Su quest'ultimo punto, tuttavia, le cose non sono sempre chiare. Sebbene l'entità egizia nota come Nun, entro la quale è destinato a scomparire il mondo, sia identica alle acque primordiali, non è ben chiaro se un altro mondo emergerà mai da essa.

Un mito dei Caraibi dice che un giorno gli uomini spariranno insieme all'intero universo, il che non sembra lasciare alcuna speranza di un nuovo inizio; un diluvio che ha già avuto luogo per punire il male compiuto dagli uomini serve unicamente a metterli in guardia sulla catastrofe finale, rispetto alla quale anch'essi hanno la loro parte di responsabilità.

Che accade quando i flutti sono legati più specificamente al destino dei mortali? In alcuni casi sappiamo che gli dei, dopo aver completamente distrutto l'umanità delle origini, ne creano una nuova; in altri casi sono i sopravvissuti stessi che devono assicurare la sopravvivenza della stirpe degli uomini.

Tutto questo non è sempre pacifico. Quando solo una persona sfugge alla morte, è necessario un miracolo per garantirgli una progenie. In un mito dei Jivaro vediamo l'uomo solitario piantare una parte del suo stesso corpo nel terreno; ne nascerà una donna, con la quale egli si accoppierà. Altre popolazioni indigene dell'America meridionale ritengono che la donna sia sorta dal bambù.

Secondo un mito induista, dopo la distruzione del mondo, Manu avverte il desiderio di avere una posterità. Si dedica dunque a pratiche ascetiche e offre un sacrificio. Nell'anno che segue nasce una donna, che si accosta a lui dicendo: «Sono tua figlia». Egli genera in lei la schiatta dei propri discendenti grazie alla pratica di altre austerità spirituali.

Le cose sono meno insolite quando a sfuggire alla morte è una coppia di individui o più; in questo caso le condizioni naturali per la procreazione vengono mantenute. Tuttavia, si assiste al fatto che la salvezza stessa dei sopravvissuti rappresenta un che di mirabile; in molti casi essi devono la loro condizione privilegiata a un intervento divino. In un mito degli Aborigeni australiani solo gli antenati sopravvivono al diluvio: eliminando i loro discendenti dediti al male, l'inondazione consente un ritorno alle origini, che permetterà all'umanità di ripartire da zero. Molti miti attribuiscono ai sopravvissuti qualità che li collocano in una categoria a parte: i loro discendenti saranno i prodotti di un processo di selezione. In breve, anche quando l'umanità presente deriva da quella antidiluviana, si tratta di una seconda stirpe.

Così nella storia del genere umano, come talora avviene nella storia del cosmo, un diluvio fonte di distruzione precede una qualche sorta di nuova creazione.

La storia del *Genesi* costituisce un ottimo esempio. Jahvè ripete alla famiglia di Noè le parole un tempo rivolte ad Adamo ed Eva: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra» (Gn 9,1ss.; cfr. 1,28). Ma questo nuovo inizio costituisce un *unicum*; una volta che gli eventi si siano conformati alla scala dell'umanità, non si è più in presenza di un tempo ciclico. Questo è evidente nella concezione biblica: il diluvio ha luogo all'interno di un processo storico lineare che procede da un inizio assoluto a una fine definitiva.

La posizione dell'umanità dopo il diluvio. Quando si suppone che il diluvio serva a correggere gli effetti di un incidente iniziale, esso adempie a una funzione positiva ed è parte di un progresso. In questo caso, tuttavia, occorre osservare che la stirpe seconda è imperfetta; commette errori e va soggetta a varie vicissitudini. Nel mito dei Quechua i nuovi uomini ignorano Viracocha e non lo venerano. Per questo il dio fa cadere dal cielo un fuoco che brucia la terra; solo coloro che invocheranno pietà verranno risparmiati. La posizione che tali miti ascrivono all'umanità attuale è simile a quella che si ritrova in altri tipi di racconti.

Il diluvio talora sembra fare parte di un processo di degradazione più generale. Secondo i Guaraní del Paraguay sulla terra delle origini gli uomini vivevano presso gli dei. Ma un incesto scatenò una serie di eventi in seguito ai quali un diluvio spazzò via l'umanità. Venne quindi creata una nuova terra, la terra del male riservata agli uomini. Questo punto di vista pessimistico è poco comune. Molto più rappresentativo è quello secondo il quale il diluvio segue a un periodo di degradazione e vi pone termine.

In tutti i tipi di mito l'umanità nuova presenta tratti che la distinguono dall'antica. Non solo viene introdotta la civiltà, ma molti racconti associano il diluvio all'origine della civiltà stessa. Viracocha insegna i rudimenti della vita associata alla seconda stirpe quechua che ha appena creato, e il *Popol Vuh* narra come la civiltà maya si sia sviluppata a partire dall'umanità seconda. In un mito dei Desána colombiani il dio sole invia la propria figlia tra i sopravvissuti al diluvio per insegnare loro le regole della vita civile. Allo stesso modo, dopo un diluvio e altre catastrofi, in un mito dei Fali del Ciad e del Sudan, il dio supremo fa scendere dal cielo insieme alla pioggia un'arca. Essa contiene il simbolo di ogni specie vegetale e di ogni animale domestico e selvatico, dei metalli e degli strumenti della fucina. Anche nel mito pessimista dei Guaraní l'uomo che sopravvive al diluvio fa apparire la manioca, il mais e le patate dolci.

In altri racconti l'eroe culturale e l'essere che salva gli uomini dal diluvio si fondono in un'unica figura. Questo ruolo duale è presente in racconti africani e americani. Secondo il mito greco, Prometeo non è solo l'eroe che dona il fuoco agli uomini, insegnando loro le arti proprie della civiltà, ma è anche colui che insegna a Deucalione come sfuggire al diluvio.

Senza dubbio diversi popoli erano al corrente dell'esistenza di una civiltà antidiluviana. In Mesopotamia si riportano liste di sovrani antecedenti al cataclisma, mentre gli Ebrei raccontano le vicende degli uomini che, costretti a lavorare, si succedettero l'un l'altro sulla terra fino a Noè. Ma anche in questi casi il diluvio è associato alla storia della civiltà. Ea, il dio che salva Utnapishtim, era stato il protettore dei saggi di un tempo, cui in certo modo si poteva collegare Utnapishtim stesso; Gilgamesh, che aveva incontrato quest'ultimo, fu incaricato di trasmettere una saggezza antidiluviana agli uomini. Il sopravvissuto al diluvio sumerico, Atrahasis, prende con sé nell'arca «gli artigiani provetti». Noè è «coltivatore della terra». Dopo il diluvio, la sua famiglia riceve le leggi morali: è allora che l'omicidio viene proibito, è allora che la carne degli animali e le piante vengono offerte come cibo agli uomini, è allora che vengono stabilite le regole per la macellazione.

Per di più, l'umanità stessa si trova in una nuova posizione nei confronti degli dei. Secondo il mito dei Guaraní, prima del diluvio gli uomini vivevano con gli dei sulla terra; sulla seconda terra si ritrovano da soli. Per molte popolazioni australiane il diluvio coincide con il ritiro della «divinità *dema*», che abbandona la terra per una dimora celeste. Nel racconto biblico stesso, il diluvio costituisce il culmine di una serie di eventi iniziati con la cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre; segue l'omicidio a opera di Caino e così via. Menzionando queste sciagure Jahvè si pente di aver creato il genere umano.

I miti greci stabiliscono un legame tra questa rottura e la nascita della civiltà. Gli eventi che comprendono il diluvio danno origine a entrambe. Prima di essi, l'uomo riceveva tutto ciò che gli era necessario per il proprio sostentamento dagli dei, senza dover lavorare. Separato dagli dei, egli deve ora coltivare la terra per vivere, ma ha imparato le arti che gli consentiranno di provvedere alle proprie necessità.

Tuttavia la separazione che accompagna il diluvio non è definitiva. Alla fine dell'inondazione assistiamo allo sbocciare di una nuova relazione tra uomini e dei. Coloro che implorarono pietà a Viracocha intento a ridurli in cenere ne riconobbero la natura divina, laddove prima l'avevano trascurata. Le procedure del culto delle divinità *dema* vengono definite posteriormente a questa separazione, alla fine del diluvio australiano. Inoltre, da allora l'aurora boreale diventa un segno della buona disposizione del *dema* nei confronti del

genere umano. La figlia la cui nascita è stata provocata dalle austerità spirituali di Manu porta il nome dell'offerta rituale e ne costituisce il simbolo. Portando a compimento l'impresa destinata a scatenare l'intero processo di separazione tra dei e uomini – la ripartizione ineguale di un bovino – Prometeo compie un gesto cui farà riferimento il rituale dei grandi sacrifici greci: portando il fuoco ai mortali egli dà loro lo strumento indispensabile per la combustione delle vittime. Alla fine del diluvio il figlio destinato a sopravvivergli, Deucalione, celebra il primo sacrificio, e parecchie tradizioni vedono in lui il fondatore dei culti. Una volta terminato il diluvio in Mesopotamia, Utnapishtim offre un sacrificio, descritto nel mito con ogni particolare relativo al rito. Similmente, «Noè edificò un altare al Signore; prese ogni sorta di animali mondi e di uccelli mondi e offrì olocausti sull'altare» (Gn 8,20). Inoltre Jahvè stipula con lui un patto che comprende tutta l'umanità a venire, patto di cui l'arcobaleno costituirà il segno visibile agli occhi degli uomini.

Le forme del diluvio e la funzione delle acque diluviali. Il diluvio non è l'unica catastrofe con la quale gli dei minacciano di spazzare via il genere umano. Secondo le parole che si suppone i saggi egizi rivolgessero a Solone: «Gli uomini furono distrutti un tempo e verranno nuovamente distrutti in molti modi; il fuoco e l'acqua sono stati gli strumenti delle distruzioni più gravi» (Platone, *Timeo* 22c).

In taluni racconti il diluvio stesso è associato ad altri flagelli, specialmente l'incendio della terra intera. Nel ciclo epico di Atrahasis esso fa seguito a una carestia e a una terribile siccità. Tuttavia i miti tornano volentieri e con particolare frequenza all'immagine della distruzione tramite l'acqua.

Le acque del diluvio non sono acqua qualunque. Come si è visto, le acque che inghiottono il mondo alla fine della sua esistenza coincidono con le acque primordiali. La terra sbilanciata dal patriarca indonesiano è insulare, situata in mezzo all'oceano originario e invasa dai suoi flutti.

Se il diluvio, come è spesso il caso, si presenta sotto forma di pioggia, quest'ultima proviene dalle acque celesti e può essere accompagnata da una brusca risalita delle acque sotterranee. Nell'*Epopea di Gilgamesh* si legge: «Nergal lacera le travi del cielo, Ninurta ne dischiude gli argini... le fondamenta della terra sono spezzate come un orcio mandato in frantumi». E il *Genesi* continua: «Eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo si aprirono» (Gn 7,11). Il poeta greco Nonno (inizi del v secolo d.C.) esprime una concezione identica. Il mondo viene pertanto sommerso dalle acque che lo circondano da ogni lato. Secondo alcuni miti, queste acque cosmiche sono le medesime acque primordiali che vennero respinte alla periferia dell'universo al momento della creazione.

Le acque del diluvio posseggono perciò le virtù dell'acqua in tutto il suo originale vigore. [Vedi *ACQUA*]. Non solo possono essere distruttrici, come quando, alla fine del mondo, riducono ogni cosa a uno stato di indifferenziazione originaria. Sono anche in grado di svolgere la funzione di liquido amniotico, quando l'annichilazione viene seguita da una nuova creazione. Forse la loro natura catartica può essere vista nel loro ruolo di eliminazione degli elementi negativi della stirpe degli uomini. La loro forza generatrice è manifesta nella meraviglia della rinascita e nella proliferazione di un'umanità purificata. Possono infine svolgere un ruolo nel processo di trasformazione in immortali degli eroi che sono sopravvissuti al diluvio. Il fratello e la sorella, la cui unione incestuosa provoca il diluvio nel mito dei Guaraní, sprofondano nelle acque in forma animale per venire deificati. I sopravvissuti del mito mesopotamico, Utnapishtim e la sua sposa, diventano anch'essi immortali.

Conclusione. L'influenza reciproca esercitata tra i diversi popoli nel corso della storia non è sufficiente a spiegare perché i miti sul diluvio siano presenti in tutti i continenti. Per rendere conto di questa realtà taluni autori hanno supposto che ovunque gli uomini conservano il ricordo di remote catastrofi preistoriche che distrussero l'universo o almeno vaste regioni della terra abitata. Una spiegazione di questo genere colpisce come particolarmente fuorviante. Se fosse pertinente, dovremmo essere in grado di spiegare allo stesso modo anche gli altri flagelli mitici che hanno messo in forse l'esistenza stessa dell'umanità: l'incendio della terra intera, per esempio, o l'ira di una dea sotto le spoglie di un leone, come in un mito egizio a proposito della distruzione degli uomini.

Facendo ricorso a questo tipo di spiegazioni, si è costretti a trascurare il fatto stesso che rende il diluvio tanto significativo: il ritorno del mondo al suo stato originario, nel caso delle distruzioni cosmiche, e, nel caso delle distruzioni che rivestono speciale importanza per il genere umano, l'idea di un'intimità originaria tra uomini e dei e di una loro successiva separazione e, finalmente, la credenza che malgrado la consumazione del divorzio una certa quale relazione continui a tenerli uniti. Il pensiero mitico utilizza la struttura narrativa per esprimere queste intuizioni fondamentali ed elaborarle. Casi che si verificano ovunque, come epidemie, fuochi devastatori, carestie o diluvi, il terrore nei confronti degli animali selvatici, gli forniscono altrettanti veicoli utili al suo scopo. Tra questi la ricchezza simbolica delle acque conferisce uno *status* particolare all'immagine del diluvio.

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Le acque e il simbolismo acquatico*, nel suo *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 193-221).

G. Gerland, *Der Mythus der Sintflut*, Bonn 1912.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews, translated from the German manuscript by Henrietta Szold [and Paul Radin]*, I-VII, Philadelphia 1909-1938, rist. Philadelphia 1925-1947, I, pp. 145-67.

C.E. Keeleer, *Secrets of the Cuna Earthmother. A Comparative Study of Ancient Religion*, New York 1960, pp. 59-82.

W.G. Lambert e A.R. Millard, *Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

W. Miller, *Die altesten amerikanischen Sintfluterzählungen*, Diss. Bonn 1930.

H. Osborne, *South American Mythology*, Feltham 1968, pp. 100-105.

Jane A. Pratt, *Consciousness and Sacrifice. An Interpretation of Two Episodes in the Indian Myth of Manu*, New York 1967, pp. 3-33.

R. Robinson et al., *Aboriginal Myths and Legends*, Melbourne 1966.

H. Usener, *Die Sintflutsagen*, Bonn 1899.

O. Villas Boas e C. Villas Boas, *Xingu. Os índios, seus mitos*, Rio de Janeiro 1970 (trad. ingl. *Xingu. The Indians, their myths*, New York 1970, London 1974).

JEAN RUDHARDT

DISCESA AGLI INFERI. Storie e racconti di tutto il mondo narrano la discesa agli Inferi. Molte tradizioni comprendono miti e riti che hanno relazione con viaggi agli Inferi intrapresi sia da esseri umani che da esseri sovrumani. Le esperienze legate a simili viaggi sono comuni soprattutto nelle tradizioni sciamaniche, ma si trovano anche associate a vari fenomeni religiosi a carattere estatico all'interno delle culture superiori. La visita agli Inferi, in particolare al regno dei morti, è anche uno dei temi centrali nei miti che narrano le imprese di eroi umani o divini.

Le credenze concernenti la discesa in un mondo sotterraneo abitato dagli spiriti sono in parte basate su di una esperienza psicologica nella quale si crede che l'anima abbandoni il corpo durante stati di coscienza alterati, quali la *trance* o il sonno, o durante le visioni e le allucinazioni associate a tali stati. Tuttavia il contenuto effettivo di simili esperienze è in larga misura determinato dalla cultura e dalle credenze tradizionali proprie dei soggetti che le vivono. L'esperienza è inoltre rafforzata dalle storie di persone credute morte che in seguito ritornano in vita, storie che, a loro volta, sono conformi ai modelli culturali.

Gli Inferi. Le credenze relative alla discesa agli Inferi si accompagnano spesso a una concezione tripartita del cosmo, secondo la quale il mondo umano si situa a metà strada tra il regno degli spiriti al di sopra e quello dei morti, gli «Inferi», al di sotto di esso. [Vedi *INFERI*]. Anche gli Inferi possono, a loro volta, essere immaginati come divisi in strati. In certe culture dell'Asia e dell'Oceania, per esempio, si crede che gli Inferi siano suddivisi in nove strati. Anche gli Scandinavi individuavano negli Inferi nove livelli, il più basso dei quali era chiamato Niflhel. Si crede spesso che questi livelli cosmici siano connessi l'uno all'altro per mezzo di un albero o di una montagna cosmica, che, frequentemente, si pensa situata a nord. Nell'Asia centrale e settentrionale, in India e nell'Europa settentrionale è il «centro del mondo» a trovarsi a nord.

L'albero cosmico che connette i livelli del cosmo funge anche da via di comunicazione tra l'uno e l'altro di questi. I Vasyugan Khanty e gli Scandinavi, ad esempio, credono che le radici di tale albero affondino negli Inferi. Nei racconti degli sciamani siberiani, l'apertura che conduce agli Inferi si trova ai piedi dell'albero cosmico o della sua controparte, l'albero dello sciamano. I Turchi altaici, invece, situano questa apertura al «centro del cosmo» e la descrivono come un «buco per il fumo». Molte delle popolazioni che vivono a nord collocano l'apertura ai diversi livelli cosmici nella stella polare, che splende al centro del mondo.

Il regno dei morti. In tutte le tradizioni culturali, la parte più importante degli Inferi è il regno dei morti. Infatti molte delle tradizioni che descrivono la discesa agli Inferi si interessano della visita ai morti. A seconda delle culture, il regno dei morti può essere descritto in modo molto diverso: nelle culture superiori dell'Oriente e nell'Asia centrale, per esempio, esso è descritto come il palazzo del principe della morte o come una dimora potente. Nell'antico folclore scandinavo, si tratta di una grande sala di ingresso, mentre nell'epopea finlandese è un salone da ricevimento e tra i popoli di cacciatori della Siberia esso è immaginato come un villaggio di yurte.

È opportuno notare che non in tutte le concezioni la dimora dei morti è collocata agli Inferi; in alcuni casi, si trova ad occidente ed è un reame al di là dell'orizzonte, in altri casi si tratta di un regno celeste. Secondo le credenze germaniche e degli Inuit (Eschimesi), tale regno celeste era l'ultima dimora per gli individui di alto rango o per quelli che avevano trovato la morte in battaglia. Secondo le religioni superiori del Medio e dell'Estremo Oriente, esso era la dimora dell'innocente e del pio, e, in questo caso, gli Inferi erano il luogo in cui i peccatori venivano puniti. Tuttavia, nonostante una tale varietà di rappresentazioni, molti dei concetti

che accompagnano il regno dei morti sono sorprendentemente simili in ogni parte del mondo.

La credenza in una apertura e in una via locale che conduce agli Inferi è comune alle culture dell'Europa, dell'Asia, dell'Africa occidentale, della Melanesia e della Polinesia. Sul versante occidentale di Rarotonga, nelle isole di Cook, ad esempio, si trova la Roccia nera, dalla quale si crede che le anime dei morti comincino il loro viaggio verso l'oltretomba. I vulcani, come l'Etna, o le caverne, come quella di Lough Derg, in Irlanda, indicano l'inizio della via per l'Inferno o per il Purgatorio, come nella letteratura cristiana medievale. Una delle caratteristiche universali della via che conduce agli Inferi è l'oscurità: ecco perché lo sciamano degli Iakuti ha, cuciti nel vestito, dei dischi che rappresentano il sole e la luna e che gli illumineranno il cammino durante il viaggio verso l'oltretomba. Inoltre la strada è pericolosa e irta di difficoltà e ostacoli soprannaturali che soltanto un iniziato o uno spirito può superare. Nel folclore finlandese, tali ostacoli includono una grande aquila, un serpente, uno stagno o una cascata di fuoco e un fiume irto di spade. Ostacoli simili si ritrovano nelle mitologie del Vicino Oriente antico, dell'antichità classica e dei popoli germanici ed essi furono trasmessi anche alla letteratura medievale che presenta la visione del mondo cristiana. Tradizioni diffuse sia in Asia che in Europa parlano di un fiume che circonda il regno dei morti e che va attraversato con un traghetto o di un ponte stretto reso pericoloso da spade o ancora di un muro che circonda gli Inferi e che l'anima deve scavalcare. Secondo gli antichi popoli germanici e gli Iakuti della Siberia, i morti dovevano essere provvisti di calzature o di un cavallo che li proteggessero durante il difficile viaggio. Un altro concetto diffuso relativo agli Inferi è quello della fiera o del cane che ne custodisce l'ingresso: gli esempi comprendono il Cerbero greco e il Garmr scandinavo, il Nedu babilonese, con la testa di leone, mani umane e zampe di uccello e l'Ammut egizio, che era il cane da guardia del dio dell'oltretomba Osiride e aveva il corpo di leone, le zampe anteriori di coccodrillo e quelle posteriori di ippopotamo.

Il viaggio dello sciamano agli Inferi. Il viaggio agli Inferi con la guida e il consiglio degli spiriti è la pietra angolare dello sciamanismo classico della Siberia e dell'Asia centrale e pratiche analoghe legate all'attività di un veggente o di un guaritore estatico si trovano anche in altre parti del mondo: nelle Americhe, in Oceania, nella religione folclorica dell'Indocina e nell'ambito delle antiche religioni etniche dell'Europa. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2]. Una caratteristica tipica di questo tipo di viaggio ultramondano consiste nell'uso da parte dello sciamano di tecniche rituali finalizzate a indurre l'estasi.

Là dove esiste la credenza negli Inferi non è insolito che si verifichi l'esperienza casuale di discendervi durante il sonno o la *trance*. Nelle culture sciamaniche tali esperienze spontanee erano interpretate come una prova del fatto che gli spiriti avevano scelto un candidato come futuro sciamano. Secondo un mito dei Nentsy, una volta un taglialegna si trovò improvvisamente sul dorso di un uccello *minryy*, dal quale egli cadde poi, attraverso una buca, negli Inferi. Là egli vagò dalla dimora di uno spirito a quella di un altro e li dovette riconoscere di volta in volta. In seguito fu tagliato a pezzi e di nuovo ricomposto, dopodiché uno degli spiriti lo ricondusse in superficie. Questa esperienza era considerata l'iniziazione dell'uomo al ruolo di sciamano, soprattutto tenendo conto della dissezione da questi subita e della ricomposizione del suo corpo da parte degli spiriti.

Visioni casuali, dolori e tormenti erano interpretati come una malattia propria dello sciamano e come segni della candidatura di un individuo come sciamano. Mentre imparava ad usare il tamburo e a cantare il repertorio di canti dello sciamano, il candidato si ritirava dalla vita ordinaria della comunità, digiunava e cercava di entrare in contatto con gli spiriti. Il viaggio agli Inferi, di cui egli aveva esperienza tramite visioni e fenomeni uditivi, era un requisito preliminare all'iniziazione. L'elemento centrale di tale viaggio era l'esperienza della rinascita. I resoconti di simili visioni iniziatiche dimostrano che le esperienze dell'iniziato erano modellate dalla tradizione sciamanica della comunità alla quale egli apparteneva: infatti gli sciamani più anziani interpretavano le esperienze del candidato in modo tale da incanalarle verso i consueti modelli tradizionali. Durante il periodo della iniziazione, il candidato sciamano familiarizzava con quella parte del mondo degli spiriti nella quale si sarebbe recato nel corso delle sue sedute.

Un grande numero di popoli dell'Asia centrale e della Siberia meridionale connota come «nero» il viaggio sciamanico agli Inferi. Ciò sembra riferirsi al fatto che questi fossero la dimora non solo dei morti ma anche di una serie di spiriti che causavano malattie o erano comunque pericolosi. Per diventare uno sciamano esperto bisognava conoscere le vie che conducevano in questi luoghi ed essere in grado di riconoscerne gli abitanti, pertanto era importante che il candidato, durante il periodo di iniziazione, studiasse la topografia degli Inferi. Nelle regioni più a settentrione questo studio si svolgeva sotto la guida di speciali spiriti, solitamente gli spiriti zoomorfi della natura.

La discesa rituale. La discesa rituale agli Inferi ha luogo durante la seduta sciamanica, durante la quale lo sciamano descrive in un canto le tappe del suo viaggio. Nella Siberia settentrionale e in particolare nelle zone artiche, si pensava che il passaggio effettivo all'oltretomba coincidesse con il culmine dello stato di coscienza alterato dello sciamano, indicato dalla perdita di consapevolezza esterna. A questo punto si credeva che l'anima dello sciamano avesse lasciato il corpo e stesse viaggiando nell'oltretomba in forma di animale o accompagnata da spiriti benigni.

La visita agli Inferi era spesso descritta con mezzi drammatici. Il viaggio degli sciamani «neri» dei Tatari altaici fino al signore degli Inferi, Erlik Khan, veniva espresso non solo per mezzo del canto ma anche tramite il mimo e il movimento. Dapprima egli cavalcava verso sud, scavalcava la Montagna di Ferro, sui pendii della quale giacevano le ossa consunte degli sciamani che avevano fallito, e poi scendeva agli Inferi attraverso un buco. Là attraversava il mare degli Inferi passando su di un ponte estremamente stretto e pericoloso e giungeva alla dimora di Erlik Khan. Sulle prime il re degli Inferi si mostrava irato ma, quando lo sciamano gli offriva bevande e sacrifici, diventava benevolo e prometteva di esaudire i desideri dello sciamano. Allora lo sciamano tornava sulla terra a cavallo di un'oca.

Scendendo agli Inferi lo sciamano cercava di risolvere i problemi che si credevano causati dagli spiriti e così il viaggio trovava la sua motivazione nell'esistenza di vari tipi di spiriti e nell'idea che questi influenzassero la vita degli uomini. Se si era convinti che una determinata malattia fosse stata provocata dallo smarrimento dell'anima, il compito dello sciamano era di recuperare l'anima del paziente dalle mani degli spiriti maligni che l'avevano sottratta. Altre motivazioni tipiche della discesa agli Inferi erano acquisire la conoscenza relativa al futuro, alle previsioni atmosferiche e agli oggetti e persone smarrite; incontrare gli spiriti che avevano assistito a una nascita o i protettori della selvaggina durante la carestia; scortare a destinazione l'anima di un animale sacrificato o accompagnare all'oltretomba le anime dei morti. La visione iniziatica dello sciamano Sereptie Djaruoskin degli Nganasani rivela che egli conosceva le vie che, dai piedi dell'albero dello sciamano, conducevano agli spiriti responsabili di ogni tipo di malattia, ai principali guardiani della selvaggina e agli spiriti che assicurano protezione al momento della nascita.

Se l'anima di una persona morta non raggiungeva l'oltretomba ma disturbava la pace dei viventi, lo sciamano era invitato a svolgere il ruolo di psicopompo. Difatti, tra i Nanay (Goldi), tra i Turchi altaici e tra i Nentsy scortare l'anima del morto alla sua nuova dimora era tra i compiti più importanti dello sciamano. In seguito a un decesso i Nanay organizzavano una festa, durante la quale lo sciamano catturava lo spirito vagante e lo deponeva su di un apposito cuscino preparato per l'occasione. Seguiva una festa commemorativa, alla quale partecipava l'intero clan, e lo sciamano scortava l'anima del morto fino a Buni, il regno dei morti proprio del clan. Lo sciamano e l'anima che gli era affidata erano assistiti lungo la via dallo spirito Buchu, il quale conosceva il cammino, e dall'uccello Koori, che trasportava i viaggiatori sul proprio dorso. Nel corso della seduta in cui tutto ciò accadeva, lo sciamano descriveva le tappe del proprio viaggio per mezzo di tecniche drammatiche, dando istruzioni agli spiriti che lo assistevano ed esprimendo nel suo canto l'orrore e il sollievo suscitati dalle difficoltà che gli si presentavano lungo la via. Secondo le descrizioni fornite in queste sedute, il cammino per Buni comprendeva diciotto tappe che avevano nomi specifici e caratteristiche abbastanza note. Il compito più difficile del viaggio consisteva nella traversata del fiume che separava i vivi dai morti. Lo sciamano poteva capire di aver raggiunto la meta dalla presenza di strane impronte, dall'abbaiare di cani e da altri segni tradizionali.

Le visioni degli asceti e dei mistici. Le visioni che comportano la discesa agli Inferi fanno anche parte delle tradizioni mistiche delle religioni del Vicino Oriente antico, dell'Induismo, del Buddhismo e del Cristianesimo. Solitamente si tratta di una visita al regno dei morti che ha come tema principale l'osservazione dei tormenti che attendono i peccatori nell'oltretomba e del giudizio delle anime. Una delle più antiche testimonianze della credenza nel giudizio dei morti è un papiro egizio del I secolo d.C., che narra come Setne Khamuas, un alto sacerdote di Menfi, discese alle sale di Amenti sotto la guida di suo figlio Si-Osiris.

In Giappone, le pratiche ascetiche degli officianti buddhisti, note come *gyō*, inducevano talvolta stati di *trance* che comprendevano anche visioni di viaggi all'oltretomba che, in alcuni casi, hanno natura iniziatica e presentano somiglianze strutturali e tematiche con le visioni degli sciamani. Nel *Nihon ryōiki*, si legge come un officiante di nome Chikō, mentre si fingeva morto, si trovò sulla via dell'oltretomba accompagnato da due messaggeri. La strada portava verso ovest e infine giungeva a un palazzo d'oro, che aveva, a guardia della porta, due esseri terrifici. Per tre volte i messaggeri ordinarono a Chikō di afferrare un pilastro incandescente in modo che le sue carni bruciassero e solo le ossa rimanessero; per tre volte gli spiriti lo ricomposero e, alla fine, lo rimandarono sulla terra, intimandogli di rinunciare al peccato e all'invidia. Oltre a simili resoconti di prove iniziatiche, i racconti giapponesi con-

tengono anche rivelazioni circa le pene comminate dal re degli Inferi e gli orrori che attendono i peccatori. Un tipo di racconto, che ha paralleli nella tradizione cinese, racconta di un personaggio che discende agli Inferi per salvare uno dei suoi congiunti dai tormenti infernali.

Le descrizioni del giudizio e della punizione dei peccatori potevano servire da ammonimento e incitare a una vita virtuosa. Temi simili erano presenti anche nel Vicino Oriente antico ed erano particolarmente diffusi nella letteratura cristiana del Medioevo. [Vedi *GIUDIZIO DEI MORTI*]. Le descrizioni dei viaggi all'Inferno, al Purgatorio o al Paradiso, un prototipo dei quali si trova nell'*Apocalisse di Pietro* (prima metà del II secolo d.C.), ripropongono credenze sul mondo dei morti che sono comuni all'Ebraismo, alle religioni dell'antichità e alle religioni etniche. Tali credenze trovarono espressione artistica nella *Commedia* di Dante.

Sembra che i viaggi all'oltretomba degli eroi della poesia epica finlandese Väinämöinen e Lemminkäinen traggano ispirazione dalla letteratura cristiana relativa alle visioni, tuttavia in essi manca l'enfasi sulla punizione che attende i peccatori che contraddistingue la letteratura europea sulle visioni. Väinämöinen scende agli Inferi nel ruolo di saggio, alla ricerca della conoscenza e degli incantesimi. In questa veste egli ricorda lo sciamano. Un viaggio simile è intrapreso dal dio scandinavo Odino, il quale è descritto come dotato di poteri estatici. Gli episodi che narrano il viaggio di Lemminkäinen hanno dei paralleli in noti temi mitici del Vicino Oriente antico.

La discesa dell'eroe agli Inferi. I viaggi agli Inferi intrapresi dagli sciamani e dai mistici presuppongono di per sé le visioni di cui si ha esperienza nello stato di *trance*, tuttavia esistono, in diverse parti del mondo, miti e storie che narrano viaggi agli Inferi da parte di esseri umani o divini realizzati senza l'aiuto di poteri estatici.

La visita agli Inferi era considerata un'impresa classica dell'eroe mitico. Gli eroi che scendono agli Inferi non sono necessariamente esseri umani, in quanto troviamo come protagoniste del viaggio Ishtar, nel mito accadico, e la madre di Lemminkäinen nella tradizione finlandese. Molteplici erano i motivi della discesa: uno dei più diffusi era il salvataggio di un congiunto o di una persona amata morta in giovane età, ma il viaggio poteva anche essere intrapreso al fine di ricercare l'immortalità, la conoscenza, un qualche favore specifico, per scortare i morti alla loro ultima dimora o per essere iniziati ai misteri degli Inferi. Possiamo qui notare uno stretto parallelo con le motivazioni fornite per il viaggio dello sciamano.

La prova di forza tra l'amore e la morte è alla base dei miti e delle leggende in cui la persona che sopravvive all'amato o al congiunto morto sceglie di seguirlo nella «terra da cui non vi è ritorno». L'esempio più rappresentativo e più noto di questo tipo di mito è il tema di Orfeo, che compare in varie forme non solo in Eurasia, ma anche nell'America settentrionale, in Australia e in Melanesia. Nella versione di Virgilio, Orfeo parte per l'Ade alla ricerca di sua moglie Euridice, morta prematuramente. Grazie alla musica e al canto, egli riesce a dare sollievo ai sofferenti che popolano gli Inferi e si guadagna il favore degli dei. Euridice gli viene promessa a condizione che egli non si giri a guardarla lungo la via del ritorno. L'impaziente Orfeo invece rompe il voto e perde sua moglie per sempre. Più fortunati sono gli eroi dei Polinesiani, inclusi i Maori della Nuova Zelanda, che salvano la persona amata ingannando gli spiriti che cercano di impedire loro la fuga. In un mito dei Maori, Hutu segue agli Inferi Pane, che era morta d'amore per lui. Là egli intrattiene gli spiriti, facendoli sedere sulla cima di un albero che era stato piegato e fissato al suolo con una corda. Quando Hutu lascia andare la corda, gli spiriti vengono catapultati nell'aria ed egli può darsi alla fuga insieme all'amata.

Oltre agli sposi o agli amanti, i personaggi di queste storie possono anche essere persone unite da un altro tipo di legame: ad esempio, presso gli Indiani dell'America settentrionale, si trovano storie che mettono in evidenza l'attaccamento tra fratelli. Tra i Tatari delle steppe di Sayan si racconta la storia di Kubaiko, la quale va in cerca del proprio fratello nel regno dei morti governato da Erlik Khan. Dopo aver portato a termine i compiti sovraumani che le erano stati imposti dai principi della morte, ella riceve il corpo del fratello e lo riporta alla vita grazie all'acqua della vita. Il racconto fornisce ampia descrizione dello stato seguente la morte e della punizione dei peccatori. Una descrizione simile, relativa all'Ade, si trova nella storia del viaggio di Ulisse nella terra dei morti.

Alla base di certi riti di vivificazione si trova l'idea della morte e resurrezione di una divinità. Esiste un mito relativo alla Ishtar accadica e alla sua controparte sumera, Inanna, che descrive la discesa agli Inferi della dea per riportare alla vita il suo giovane marito. Lungo il cammino, mentre attraversa le porte che conducono ad Arallu, la dea si spoglia delle vesti e degli ornamenti e, quando giunge a destinazione, muore. Alla sua morte la vegetazione sulla terra avvizzisce; in seguito, gli dei aspergono Ishtar con l'acqua della vita e costei, di nuovo viva, torna sulla terra. Tammuz, che viene menzionato nel mito, è un eroe passivo le cui sorti restano oscure; in ogni caso i riti annuali tenuti in suo onore contengono scene che alludono alla discesa agli Inferi

da parte di Ishtar al fine di ricondurlo alla vita insieme alla vegetazione.

In alcuni casi l'eroe penetra all'interno del regno dei morti per ottenere l'immortalità. Uno degli esempi antichi più noti è il mito sumero di Gilgamesh, nel quale egli attraversa le acque della morte e raggiunge la terra della vita eterna. Là egli scopre una pianta che conserva la giovinezza ma, sulla via del ritorno, un serpente gliela sottrae e Gilgamesh si trova così costretto ad accettare il proprio stato mortale. Il racconto del viaggio di Gilgamesh è stato paragonato a quello della visita all'Ade da parte di Eracle che riemerge vittorioso dagli Inferi, portando con sé il cane da guardia Cerbero.

La ricerca dell'immortalità fa parte anche della tradizione intessuta attorno al trickster ed eroe culturale polinesiano Māui. Questi credeva di diventare immortale passando attraverso il corpo della propria gigantesca progenitrice, Hine-nui-te-po. Costei però si sveglia mentre Māui le sta entrando in bocca e, serrando le mandibole, uccide l'intruso. Il motivo dell'inghiottimento, che compare anche nella storia di Giona e del grande pesce, è molto diffuso nelle tradizioni che prevedono l'iniziazione e si presenta sia in forma mitica sia in forma rituale. Esso è presente nell'epica folclorica finlandese, nella quale l'eroe e saggio Väinämöinen, alla ricerca della conoscenza, penetra nello stomaco di un gigante saggio morto da lungo tempo.

Una ulteriore ragione per mettersi in viaggio verso gli Inferi può essere il desiderio di vincere il potere dell'inferno e salvare quelli che vi sono condannati, come mostra la tradizione apocrifa medievale che riguarda la vittoria del Cristo sull'Inferno. Altre motivazioni comprendono la ricerca di qualche oggetto specifico, come nel caso della discesa di Psiche, o la pura curiosità. In ogni caso il viaggio viene descritto come estremamente difficile e pericoloso, e il suo successo dipende da specifiche condizioni: il protagonista del viaggio non deve accettare alcun tipo di cibo che gli venga offerto agli Inferi né deve guardarsi indietro sulla via del ritorno per non cadere in preda agli spiriti che gli danno la caccia dal basso.

BIBLIOGRAFIA

J.G. Bishop, *The Hero's Descent to the Underworld*, in Hilda R. Ellis Davidson (cur.), *The Journey to the Other World*, Totowa/N.J. 1975, pp. 109-29.

C. Blaker, *Other World Journeys in Japan*, in Hilda R. Ellis Davidson (cur.), *The Journey to the Other World*, Totowa/N.J. 1975, pp. 42-47.

Hilda R. Ellis Davidson, *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge 1943, Westport/Conn. 1977.

M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London/New York 1958 (= *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1965, 1975) (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974).

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974).

Å. Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition. A Contribution to Comparative Religion*, Stockholm 1957.

M. Kuusi, K. Bosley e M. Branch (curr. e tradd.), *Finnish Folk Poetry: Epic. An Anthology in Finnish and English*, Helsinki 1977.

I.A. Lopatin, *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*, Den Haag 1960.

J.A. MacCulloch, *Descent to the Hades (Ethnic)*, in J. Hastings et al. (curr.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-1926, IV.

J.A. MacCulloch et al. (curr.), *The Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932.

A.A. Popov, *How Sereptie Djaruoskin of the Nganasani (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman*, in V. Diószegi (cur.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Bloomington/Ind. 1968, pp. 137-45.

St. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, I-VI, Bloomington/Ind. (1932-1936) 1955-1958 (2ª ed. riv. e ampl.).

ANNA-LEENA SIIKALA

DOTTRINA. La maggior parte dei dizionari riporta per il termine *dottrina* due significati tra loro connessi. Secondo il primo, dottrina è l'affermazione di una verità; per il secondo si tratta di un insegnamento. I due sensi non si escludono a vicenda: affermare la verità di qualcosa significa impartirne l'insegnamento, e di solito si ritiene che quanto viene insegnato sia vero.

La denotazione del termine è quindi ragionevolmente chiara. Tuttavia le sue connotazioni (vale a dire i sentimenti e le attitudini che vi sono associati) differiscono a seconda di dove si preferisca porre l'accento in un caso specifico. In quanto affermazione di una verità la dottrina assume aspetto filosofico; in quanto insegnamento suggerisce qualcosa di più pratico. La prima connotazione è quella che prevale tra le scienze secolari. Così per esempio la dottrina dell'evoluzione comprende un corpo di conoscenze che può propriamente venire descritto come una teoria, ma non come un insegnamento. Il discorso filosofico rivela una flessibilità più ampia: a seconda del contesto la «dottrina dell'eguaglianza tra gli uomini» può venire considerata di volta in volta un preciso assioma che fa parte di una teoria politica o una massima pratica intesa a guidare l'azione politica.

Prevale la tendenza a descrivere dottrine religiose tramite il loro fine pratico. Di solito, anche quando una dottrina si presenta con l'apparenza di un'astrusa disquisizione teoretica, l'interesse speculativo viene rigidamente subordinato a quello spirituale, che ne costituisce l'ambito dominante. Così per esempio l'Ebraismo si orienta verso l'obbedienza pratica alla legge di Dio, piuttosto che verso la conoscenza speculativa del suo essere. [Vedi *TORAH*, nel volume sull'Ebraismo]. L'elemento dottrinale all'interno dell'Ebraismo rivela pertanto un intimo legame con la nozione di insegnamento. La figura più importante è il rabbi («insegnante»); la parola più significativa è *torah* («insegnamento»), che fa riferimento alla rivelazione di Dio nelle Scritture ebraiche, e più specificamente alla sua legge così come viene presentata nei cinque libri del Pentateuco. In un'accezione più ampia, *torah* comprende la legge sia orale che scritta, insieme alla tradizione ininterrotta delle interpretazioni rabbiniche. Il *Talmud* («studio») è una compilazione autoritativa delle esposizioni della legge e delle sue applicazioni a circostanze specifiche. È stato notato che la locuzione «leggere il Talmud», anche se grammaticalmente corretta, costituisce una violazione della peculiarità religiosa del testo, dal momento che l'unico modo di accostarsi al Talmud con proprietà è studiarlo.

Nell'Islamismo la *sharī'ah*, lo studio della legge di Dio, assume un'importanza eccezionale. [Vedi *KALĀM*, nel volume sull'Islamismo]. L'elemento dottrinale viene qui naturalmente subordinato a una serie di pronunciamenti relativi al comportamento morale e rituale. Cionondimeno il termine *kalām* indica un tipo di elaborazione concettuale molto vicino a quello espresso da parole italiane come *dottrina* e *teologia*. *Kalām* significa letteralmente «parola» o «discorso», e il Corano viene considerato *kalām Allāh*, la parola di Dio. Nel corso del tempo *kalām* passò a indicare sia una singola verità che un sistema di verità (com'è il caso dell'italiano *dottrina*), e ha così potuto svolgere un ruolo importante nella storia della tradizione islamica.

Il Cristianesimo impiega i termini *dottrina* e *dogma* per indicare quegli insegnamenti attraverso i quali viene offerta la salvezza a quanti vi prestano ascolto e si comportano di conseguenza. [Vedi *DOGMA*, nel volume sul Cristianesimo]. Un esempio antico di affermazione dottrinale di questo tipo è il richiamo paolino ai cristiani che sono stati «riconciliati con Dio, per mezzo della morte del Figlio suo» e «molto più ora... riconciliati... salvati mediante la sua vita» (Rm 5,10).

Lo sviluppo della dottrina cristiana è strettamente collegato al compito di istruire i catecumeni, che vengono preparati a ricevere il sacramento o rito del Battesimo. Già nel III secolo Agostino nel *De magistro* («Sul precettore») rivela un consistente interesse verso questa concezione del termine. Il suo trattato specificamente dedicato alla dottrina cristiana (*De doctrina christiana*) non costituisce tanto un'esposizione del contenuto della materia quanto piuttosto una discussione sul modo più efficace di impartirne l'insegnamento. In realtà l'immenso *corpus* agostiniano non contiene una visione d'insieme speculativa della conoscenza cristiana. Le sue opere più memorabili in campo dottrinale sono dedicate a temi specifici che turbavano la fede dei cristiani suoi contemporanei: il libero arbitrio (*De libero arbitrio*); la provvidenza divina (*De civitate Dei*); la Trinità (*De Trinitate*). Anche le poderose disquisizioni dottrinali di Tommaso d'Aquino (la *Summa theologiae* e la *Summa contra gentiles*) sono strutturate a domanda e risposta, il che rivela un'ovvia affinità con il metodo di insegnamento della catechesi. Il più importante contributo di Lutero nel campo dottrinale è costituito dal suo *Grande Catechismo* e dal *Piccolo Catechismo*. L'*Istituzione della religione cristiana* di Calvino rappresenta la versione estesa di un piccolo manuale, originariamente scritto per aiutare i fedeli a comprendere gli insegnamenti contenuti nei catechismi di Lutero.

Questi esempi di figure preminenti in area cattolica e protestante sottolineano l'interesse dominante della dottrina cristiana per l'insegnamento spirituale. La centralità dell'elemento didattico per la dottrina costituisce una spinta sia costruttiva che apologetica. Come molti storici della Chiesa hanno notato, in parte rappresenta un tentativo di confutazione delle eresie all'interno della Chiesa e dei falsi insegnamenti al suo esterno. Questo aspetto polemico offre una parziale spiegazione della maggiore enfasi accordata a certi temi e dell'omissione di altri in determinati luoghi ed epoche. Inoltre la confutazione dell'errore non costituisce un fine di per sé, quanto un mezzo tramite il quale è possibile intensificare l'efficacia dell'aspetto soteriologico dell'insegnamento, che resta l'area di interesse più importante.

Una categoria di religione comparata. La dottrina non è limitata al Cristianesimo. Ciascuna delle più rilevanti tradizioni religiose mondiali contiene esempi di affermazioni che detengono lo stesso tipo di autorevolezza e condividono il medesimo fine: nell'Ebraismo la Shema' («Ascolta!») con il suo monito «Ascolta, Israele! Il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno»; nell'Islamismo la testimonianza della Shahādah secondo la quale «non c'è altro dio all'infuori di Dio, e Maometto è il suo profeta».

Altri esempi di dottrine centrali in altre religioni

comprendono la dottrina di un Sé permanente, o *ātman*, nell'Induismo; la dottrina di un non-Sé, o *anātman* (pali: *anatta*), nel Buddhismo; la dottrina confuciana dell'«umanità» o *jen*; la dottrina taoista dell'efficacia dell'inazione, o *wu-wei*; e la credenza scintoista nei *kami*, la presenza di un potere sacro nelle cose.

È ancora più significativo che ogni religione impieghi termini che, seppure non costituiscano sinonimi esatti dei corrispondenti *dottrina* o *insegnamento*, sono tuttavia assai prossimi a essi per quanto tocca il significato: *torah* («insegnamento») nell'Ebraismo e *kalām* («dottrina, teologia») nell'Islamismo; *darśana* («scuola, punto di vista») nell'Induismo; *dharma* («insegnamento») nel Buddhismo; *chiao* («insegnamento») nel Confucianesimo e nel Taoismo; *Butsudō* («via del Buddha») nel Buddhismo giapponese; *kami no michi* («via delle divinità giapponesi») nello Scintoismo.

La prevalenza di una componente dottrinale nella totalità delle più importanti religioni del mondo suggerisce che il tema andrebbe trattato come una categoria generale dello studio accademico della religione. Questa verità non è stata talvolta riconosciuta con sufficiente chiarezza, a cagione di un pregiudizio romantico che tende a esaltare il sentimento a scapito del pensiero e considera la «dottrina» come una intrusione estranea all'interno di una forma religiosa di esistenza che ha carattere eminentemente non razionale.

Tuttavia il concetto di una dicotomia tra pensiero e sentimento nella vita religiosa non è sostenibile. Sentimenti, percezioni ed emozioni richiedono forma e struttura per potere divenire contenuto dell'esperienza umana. Per lo stesso motivo, misticismo e razionalismo rivelano un'intima affinità, dal momento che la maggior parte dei mistici ci sono noti per il tramite dei resoconti discorsivi delle proprie esperienze ineffabili da loro stessi prodotti. Anche i sistemi simbolici delle società non letterate contengono un aspetto dottrinale o razionale, che dà forma religiosa alla vita della comunità.

Pertanto la dottrina costituisce una categoria dello studio comparato della religione, e pertiene all'esperienza rituale, sacramentale e mistica, nonché ad altre componenti la cui importanza è stata riconosciuta in determinati periodi. Del pari la dottrina ha lo scopo di concentrare la mente, le emozioni e la volontà del singolo sul fine religioso che la comunità ha accettato come proprio interesse ultimo.

Buddhismo. Il Buddhismo fornisce un esempio straordinario del ruolo che la dottrina svolge nella realizzazione di un fine religioso. Secondo il Dharma, o insegnamento, l'esistenza umana è determinata da una sete inestinguibile (*tṛṣṇā*) che produce disagio (*duḥkha*), e da una visione fondamentalmente distorta dei propri pensieri e sentimenti riguardo al mondo. L'insegnamento offre la possibilità di liberarsi dalla tirannia di queste percezioni disordinate, e presenta un percorso di liberazione dal ciclo senza inizio di nascita e rinascita (*saṃsāra*) cui l'uomo è legato dai suoi stessi desideri ossessivi. L'insegnamento consiste nell'addestrare l'individuo al controllo di pensieri e sentimenti, nell'instaurare un comportamento etico consapevole, e nel sottoporre il fedele a una disciplina intensiva di concentrazione e meditazione interiore. La componente dottrinale affianca la disposizione d'animo e mentale che va assunta nei diversi stadi del processo di formazione.

Tuttavia nella sua attuale condizione soggetta all'illusione colui che è in cerca non è mai in grado di discernere la reale differenza tra aspetto teorico e pratico. Non riesce a distinguere tra il mero palliativo e la medicina efficace. In questo stato il soggetto percepisce gli insegnamenti buddhisti come un paradosso: si raccomanda reticenza in ambito metafisico all'interno di meditazioni che appaiono interminabilmente speculative; si propugna la semplicità valendosi di espressioni oscure. Questi paradossi costituiscono di per sé altrettanti sintomi dell'ignoranza del ricercatore, che non conosce neppure cosa costituisca la semplicità e la terapia che va cercando. La dottrina ovvero l'insegnamento lo conducono lungo un percorso che, risvegliando e frustrando a un tempo la sua curiosità speculativa, comporta una trasformazione del pensiero e del sentimento, che costituisce il prerequisito della liberazione autentica che rappresenta il suo scopo.

A questo proposito la dottrina del *nirvāṇa* (pāli: *nibbāna*) costituisce un chiaro esempio. Il termine significa letteralmente «estinzione», come quando si spegne una candela. Viene impiegato per alludere allo scopo ultimo dell'uomo. Ma che cos'è? Si suggeriscono quattro possibilità: 1) è assoluta inesistenza; 2) è una condizione positiva di beatitudine e tranquillità; 3) è uno stato che può essere descritto solo in termini di ciò che non è; 4) è un che di ineffabile, impossibile a rendersi in termini sia positivi che negativi. A seconda del testo o della scuola buddhista di riferimento, ognuna di queste definizioni riceve in certa misura appoggio. Su quale base si può compiere una scelta tra esse?

L'osservatore particolare costituito dallo studioso che esamina la dottrina dall'esterno, considerandola un'impresa speculativa, opererà probabilmente la propria scelta basandosi su criteri storici (quale alternativa è più prossima agli insegnamenti originali del Buddha storico?) oppure su considerazioni di ordine sistematico (quale è la più coerente con il pensiero buddhista

nella sua totalità?). D'altro canto un buddhista considererà le diverse possibilità di scelta a seconda della loro relativa efficacia come veicoli religiosi. Da questo punto di vista sembrerebbe che ogni alternativa possa portare un proprio contributo a seconda dei mutamenti di circostanze che il ricercatore buddhista incontra, a mano a mano che procede lungo il proprio cammino religioso.

La nozione di *nirvāṇa* come estinzione appare austera e impervia tanto al membro medio di una società buddhista quanto a un non credente. E tuttavia può costituire uno strumento efficace per separare il cercatore da alcune delle percezioni distorte dell'«esistenza» che costituiscono una delle cause del suo profondo disagio. In diverse circostanze la prospettiva di un fine che includa beatitudine e tranquillità può essere maggiormente terapeutica; in altre occasioni la via negativa, o persino il sentiero più tortuoso dell'«agnosticismo spirituale», che rifugge tanto dall'affermazione quanto dalla negazione, possono rivelarsi efficaci. Fino a quando l'uomo permane in una condizione di servitù nei confronti del suo disagio e delle proprie illusioni, una descrizione definitiva del suo scopo ultimo ha ben poca importanza. L'autorità propria alla dottrina del *nirvāṇa* risiede piuttosto nel ruolo terapeutico che essa svolge nell'ottenimento di un fine che può essere autenticamente conosciuto solo nel corso della sua concreta effettiva realizzazione. Quando ciò si verifica, sarà evidente che il «fine» era già in possesso del cercatore per tutto il tempo. La dottrina gli ha fatto da guida lungo un viaggio periglioso verso una destinazione che, una volta raggiunta, coincide con il punto di partenza che non è mai stato abbandonato.

Teologia e forma della dottrina. Nell'epoca attuale la dottrina viene spesso associata alla teologia sistematica. [Vedi *TEOLOGIA*, vol. 5]. Nel corso di più di mille anni di storia della Chiesa la teologia ha assunto diversi significati, alcuni dei quali assai distanti da quelli compatibili con la dottrina cristiana. Platone impiegava il termine *teologia* per descrivere le storie di dei narrate dai poeti; Aristotele lo usava riferendosi alla sua dottrina di una sostanza immutabile. Agostino distingueva tre significati: la teologia dei poeti, una teologia civile basata sulle cerimonie pubbliche e una teologia della natura. Talora il termine veniva adoperato in senso stretto da pensatori cristiani che ne limitavano l'uso alla dottrina di Dio.

Teologi islamici come al-Ghazālī (1058-1111 d.C.) presero parte a un'età aurea della teologia, che si dedicava a riconciliare la filosofia greca con la fede dell'Islam. Durante questo stesso periodo, Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204) operava per riavvicinare il pensiero greco all'Ebraismo; Tommaso d'Aquino (1225-1274) si assumeva un compito analogo riguardo alla fede cattolica. Ancora più importante è il fatto che durante i secoli XII e XIII ebbero luogo nel sistema d'istruzione medievale revisioni tali che contribuirono a introdurre, tra l'altro, la nozione di teologia dottrinale come disciplina accademica di rango simile a quello delle materie secolari insegnate nel corso di studi universitario.

Ugo di San Vittore (1096 circa-1141) sviluppò un modo di accostarsi alla teologia che sussumeva i due significati del termine *teoria* (come impegno intellettuale e contemplazione di Dio) nella nozione complessa di «speculazione», in precedenza prevalentemente applicata alla meditazione religiosa. Ugo descriveva il metodo teologico come una sorta di pensiero teoretico, sia nell'accezione razionale di sottomissione alle norme della logica sia nel senso contemplativo di aspirazione e visione a carattere religioso. Tuttavia il delicato equilibrio da lui proposto rappresenta la prescrizione di un ideale piuttosto che l'aspetto reale della maggior parte delle opere di teologia sistematica. I teologi sono pronti a riconoscere che di regola le norme di adeguatezza alla ragione hanno la precedenza sul centro d'interesse devozionale. Basta loro che la teologia fornisca un appoggio razionale alla vita spirituale, senza pretendere che funzioni come diretta espressione di essa.

Il processo di istituzionalizzazione della teologia sistematica e dottrinale all'interno di università e seminari le garantì una posizione di ininterrotta importanza nella storia della Chiesa, dall'epoca rinascimentale a oggi. È tuttavia evidente che nel corso della sua lunga storia la Chiesa si è avvalsa anche di altre forme (epistole, catechismi, credo, trattati, commentari biblici) per esprimere l'ambito di interesse della dottrina. Oggidì il saggio sta rimpiazzando il tomo sistematico con una certa evidenza, e si impone come lo strumento prediletto per le discussioni dottrinali sia tra i pensatori cattolici che tra i protestanti. [Vedi *PROFESSIONE DI FEDE*].

Il quarto libro della *Dottrina cristiana* di Agostino ci offre alcuni commenti circa le dottrine che ricoprono ancora un ruolo importante sulla scena contemporanea. Agostino suggerisce la pari importanza di logica e retorica per la comunicazione della dottrina, seppure (come Platone nel suo attacco ai sofisti) egli sia ben conscio che l'eloquenza della retorica può con maggiore facilità ingannare che illuminare. Agostino accetta, tuttavia, la difesa aristotelica del concetto di retorica vitale, che tratta della distinzione tra argomentazioni probatorie e argomentazioni basate sull'abuso dell'eloquenza, in analogia con la logica formale che distingue il sillogismo valido dall'invalido. Agostino impiega la

tradizione retorica che deriva da Aristotele per esplorare la capacità della dottrina cristiana di ammaestrare, dilettare e persuadere. Raccomanda l'uso di uno stile controllato al fine dell'istruzione coscienziosa, di uno stile moderato per la condanna e la lode, e di uno stile aulico, energico emotivamente e spiritualmente, per quei momenti in cui emerga la necessità di spingere il lettore all'azione.

Gli esperimenti contemporanei di trasmissione dottrinale tramite la letteratura e altri strumenti di comunicazione non sono dunque privi di precedenti, ma costituiscono di fatto la continuazione di una tradizione classica di retorica, nei confronti della quale oggi molti pensatori, in ambiti disciplinari sia religiosi che secolari, stanno tornando a mostrare un rinnovato rispetto.

[Vedi *VERITÀ*].

BIBLIOGRAFIA

La più aggiornata storia della dottrina da un punto di vista protestante è rappresentata dall'opera di J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, I-IV, Chicago 1971-1984. L'opera fornisce numerose rivalutazioni di giudizi storici convenzionali e comprende un esteso apparato bibliografico di fonti primarie e secondarie. Studi ottocenteschi come quelli, tra gli altri, di A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, Freiburg 1898 (trad. ingl. *History of Dogma*, I-VII, London 1895-1900); e R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen 1895 (trad. ingl. *Text-Book of the History of Doctrines*, I-II, Grand Rapids 1952), rimangono indispensabili malgrado alcune interpretazioni inadeguate siano state corrette da storici successivi. L'opera di B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1963 (trad. ingl. *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Philadelphia 1966, 1978), è un breve riassunto che costituisce anche un utile saggio di interpretazione; G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, offre un modo di accostarsi alla dottrina che si avvale delle categorie sviluppate dai filosofi del linguaggio. J.-M.A. Vacant et al. (cur.), *Dictionnaire de théologie catholique*, I-XV, Paris 1903-1950, è importante per comprendere il punto di vista cattolico sulla dottrina. È pure utile K. Rahner, (cur.), *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, New York 1975. Il saggio di Rahner, *DOGMA*, contenuto in questa enciclopedia (vol. sul Cristianesimo), insieme all'altro, *Considerations on the Development of Dogma*, compreso nella sua opera *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954 (trad. ingl. *Theological Investigations*, IV, Baltimore 1966, pp. 3-35), presenta un'esposizione sofisticata del modo tradizionale di accostarsi alla dottrina e al dogma cattolici. Un resoconto ricco di informazioni sull'emergere della teologia dottrinale come disciplina accademica è offerto da Gillian R. Evans, *Old Arts and New Technology. The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford 1980.

Le opere che seguono presentano discussioni che si rivelano utili per i generi retorico e letterario diversi dalla teologia sistematica e appropriate alle esposizioni di dottrina contemporanee: G.B. Gunn, *The Interpretation of Otherness. Literature, Religion, and the American Imagination*, Oxford 1979; D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981; N.A. Scott Jr. (cur.), *The New Orpheus. Essays toward a Christian Poetic*, New York 1964.

Esistono anche studi utili a comprendere il ruolo della dottrina in religioni diverse dal Cristianesimo. Per l'Ebraismo: J. Goldin (cur.), *The Living Talmud*, New York 1957; J. Neusner, *The Way of Torah. An Introduction to Judaism*, Belmont/Calif. 1970; L. Trepp, *Judaism. Development and Life*, Belmont/Calif. 1982. Per l'Islamismo: C.J. Adams, *The Islamic Religious Tradition*, in W.R. Comstock (cur.), *Religion and Man*, New York 1971, pp. 553-617; F. Rahman, *Islam*, Chicago (1972) 1979, 2ª ed. Per le religioni dell'India: R. Baird, *Indian Religious Traditions*, in *Religion and Man* (cit. *supra*), pp. 115-250; N. Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London 1964. Per il Buddhismo: Ed. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951; M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970, ed. ampl. Berkeley 1982. Per le religioni della Cina: Tu Wei-Ming, *Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought*, Berkeley 1978; C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961. Per le religioni del Giappone: A. Bloom, *Far Eastern Religious Traditions*, in *Religion and Man* (cit. *supra*), pp. 254-396; H. Byron Earharth, *Japanese Religion. Unity and Diversity*, Belmont/Calif. 1982 (3ª ed. riv.). Per le religioni delle società preletterate: W.R. Comstock, *The Study of Religion and Primitive Religions*, New York 1972; Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York 1970 (trad. it. *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, Torino 1979); Cl. Geertz, *Religion as a Cultural System*, in M. Banton (cur.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York 1966, pp. 1-46.

W. RICHARD COMSTOCK

DUBBIO E CREDENZA. [Questa voce comprende una discussione filosofica a proposito dell'interrelazione fra dubbio e credenza nella tradizione dell'Occidente. Per una discussione dei problemi relativi in ambito transreligioso, vedi *FEDE* e *VERITÀ*; e inoltre *CONOSCENZA E IGNORANZA*, vol. 3].

Il dubbio e lo scetticismo, nonostante volgarmente vengano ritenuti antitetici alla credenza religiosa e alieni a un'attitudine di religiosità, sono in realtà inseparabili da ogni profonda disposizione di ordine religioso. Il fatto che la critica filosofica della religione nel corso del XX secolo si sia concentrata su problemi di significato piuttosto che di verità (che costituivano la preoccupazione abituale del XIX secolo, periodo in cui T.H. Huxley coniò il termine *agnostico*) non può diminuire per nulla l'importanza del dubbio in quanto parte del processo intellettuale che conduce alla credenza religiosa. Ogni autentica fede religiosa, invero, può considerarsi un discanto sul dubbio.

Il significato del dubbio. Il termine *dubbio* viene sovente considerato opposto a *credenza*. Tuttavia esso significa in primo luogo esitazione, perplessità, indecisione. Questo senso primario si può facilmente distinguere esaminando il vocabolo latino dal quale dubbio deriva: *dubito*, che grammaticalmente costituisce il frequentativo dell'antico latino *dubo*, da duo («due»). Dubitare significa pertanto coltivare due risoluzioni, trovarsi a un bivio mentale. Il termine che solitamente in tedesco indica il dubbio (*Zweifel*, da *zwei*, «due») veicola questa connotazione di incertezza in modo più evidente del vocabolo italiano. In tedesco *Zweifelgeist* significa «scetticismo, lo spirito del dubbio», e *Er zweifelte was er tun sollte* vale «era incerto sul da farsi» – ossia coltivava due opposte risoluzioni al riguardo. Anche il greco *doiazo* («dubito») mostra questa incertezza tra due alternative.

Il dubbio non va pertanto equiparato all'incredulità o alla miscredenza, ma piuttosto a un'esitazione tra due opposti: l'incredulità e la credenza. Nel dubbio si contrappongono sempre due proposizioni, o tesi, tra le quali la mente oscilla, senza riporre completamente fiducia in nessuna delle due. Coloro che sono animati da uno spirito religioso deprecano il dubbio solo in quanto biasimano in esso l'indecisione piuttosto che lo scetticismo, e gli scettici lo apprezzano solo perché vi rinvengono non l'incredulità ma piuttosto la volontà di riconoscere che in ogni problema esistono sempre due aspetti. Il dubbio è l'attitudine mentale propria dello scettico, che di per sé non può essere affatto necessariamente considerato un incredulo piuttosto che un credente. L'unico serio rimprovero che un credente o un incredulo possono correttamente rivolgere allo scettico riguarda il rifiuto da parte di quest'ultimo di prendere una decisione in un senso o nell'altro – il che costituisce un rimprovero di tipo morale anziché intellettuale.

Modalità del dubbio. Si può considerare il dubbio in tre modi: come un atteggiamento mentale, un metodo filosofico e un componente o ingrediente indispensabile della credenza.

1. L'atteggiamento caratteristico degli antichi pensatori greci e degli uomini del Rinascimento che li ammiravano e cercavano di imitarli trova nel dubbio una delle sue fondamentali fonti di ispirazione. (Per *atteggiamento* si intende qui un'inclinazione della volontà). Ossia, in luogo di considerare la filosofia come un modo di dimostrare che questa o quella proposizione o tesi è in grado di condurre logicamente a una salda convinzione, i pensatori seguaci di questa tradizione preferivano insistere sull'apertura mentale sorretta da un'incrollabile attitudine problematica. Anche quando si scoprivano inclini a propendere verso l'uno o l'altro punto di vista, costoro si sforzavano sempre non solo di rendere omaggio al dubbio in quanto principio metodologico, ma di mantenere in pratica le loro menti costantemente in guardia, sì da poter recepire le istanze di entrambi i lati di ogni problema, dando mostra di un atteggiamento giudiziale piuttosto che persecutorio o difensivo. Un'attitudine siffatta, sino a quando si dimostra vincente entro i termini degli scopi che si prefigge, è senz'altro creativa, e ingenera tanto apertura mentale che ampiezza di orizzonti della volontà. Come ogni atteggiamento, è tuttavia soggetto alla possibilità di subire deformazioni. Può per esempio risultare contraffatto, tale da dissimulare la mancanza di volontà morale di raggiungere una decisione a causa di quanto implicherebbe l'obbligo della scelta. Il fatto che un atteggiamento dubitativo possa condurre a una simile deformità o perversione etica non costituisce di per sé un argomento valido da opporre alla sua salubrità e integrità. Si tratta di un'attitudine che trova sostegno nelle menti degli uomini più insigni di tutta la storia umana, il cui rappresentante più degno di nota è Socrate.

2. Il dubbio come metodo filosofico compare nell'elaborazione concettuale di molti pensatori di rilievo. Esempi famosi comprendono i casi di Agostino e Cartesio. Nel detto di Agostino «si fallor, sum» («se dubito, esisto») e nella ben nota formula cartesiana «cogito, ergo sum» («penso, dunque sono») si rinviene la certezza intellettuale che nell'atto medesimo di dubitare della propria esistenza risiede una consapevolezza di tale esistenza, dal momento che se uno può sorprendersi nell'atto di dubitare può perlomeno dirsi ragionevolmente certo della frase «io esisto», qualunque sia il senso da attribuire a tale affermazione. Il dubbio è dunque un punto di partenza metodologico, e costituisce un implicito postulato di ogni pensiero. Pensare, nel senso in cui tale attività viene concepita dalla tradizione intellettuale, che supera di gran lunga ogni funzione di elaborazione dei dati da parte del cervello umano, comporta il dubbio.

3. Mentre ambedue le modalità del dubbio sopra descritte sono relative a problemi che riguardano la credenza religiosa, quella che più acutamente illumina la comprensione di tale credenza è il concetto che il dubbio è implicito nella fede religiosa, e conseguentemente nella credenza che si incarica di formulare tale fede. Nel momento in cui si assume il punto di vista secondo il quale una fede religiosa autentica non comporta una credenza cieca, irriguardosa del dubbio, ma deve sempre accompagnarsi a un elemento di incertezza, si riconosce che una fede siffatta e la credenza che la formula sono in certo modo sostenute dal dubbio, il

che rende dubbio e credenza altrettanto inseparabili l'uno dall'altra quanto il sistema arterioso e quello venoso nel corpo umano. Chi confida di conservare il vigore e la vivacità del proprio pensiero deve preservare in esso l'elemento del dubbio che ne è a fondamento. L'autentica fede religiosa, comunque la si voglia intendere, non può mai equivalere alla definizione che si dice sia stata fornita da uno scolaretto: credere incrollabilmente in ciò che si sa non essere vero. La vera fede deve invece sempre comportare il dubbio. Alcuni filosofi della religione nel solco della tradizione esistenzialista moderna, come Kierkegaard, Unamuno e Marcel, hanno posto l'accento sul fatto che una fede che non sia scossa dal dubbio non può dirsi autentica, ma costituisce meramente un cieco assenso privo di contenuto intellettuale o di decisione morale. Ho definito la fede discanto sul dubbio, intendendo naturalmente che essa sorge al di là del dubbio, che costituisce al contempo il suo necessario presupposto. Non si può avere un discanto senza nulla su cui cantarlo, e un discanto non può mai lasciare permanentemente dietro di sé il resto della musica.

Pensatori religiosi contemporanei seguaci della tradizione di Kierkegaard parlano del «salto della fede», espressione che talora esaspera chi li ascolta. Come si fa a compiere il salto dal dubbio alla fede senza ledere, per non dire distruggere, l'integrità della credenza? Prima di trattare questo problema di vitale importanza dovremo anzitutto chiarire la relazione che intercorre tra fede e credenza, più in particolare nel momento in cui tali termini si manifestano all'interno dei diversi contesti religiosi.

Fede e credenza. Spesso fede e credenza sono state identificate nella letteratura religiosa. Secondo l'uso medioevale il latino *fides* («fede») generalmente veicola entrambi i significati. Anche nel Nuovo Testamento la distinzione fra i due concetti non è interamente chiara, dal momento che il termine greco *pistis* («fede») assume spesso una più antica connotazione di convinzione intellettuale, unitamente a rivestire il concetto di fiducia, dell'atteggiamento di chi sottomette la totalità del proprio essere a Dio in un'attitudine di completa confidenza nella Sua infinita bontà, e nella Sua capacità di salvaguardare e guidare la propria esistenza nel miglior modo possibile. Tommaso d'Aquino, che nel XIII secolo assurse al ruolo di portavoce semiufficiale della Chiesa cattolica, e persino Martin Lutero, a capo della Riforma nel XVI secolo, quando scrivevano a proposito della *fides* si riferivano spesso tanto all'assenso intellettuale quanto a un atto della volontà. I trattati dogmatici luterani classici distinguevano di solito nella *fides* tre elementi: *notitia* («conoscenza»), *assensus* («assenso») e *fiducia* («fiducia»). Con ciò era implicito ammettere che nella *fides* erano coinvolti tanto l'intelletto quanto la volontà. Nondimeno, secondo lo stesso Lutero, la *fiducia* era riconosciuta come l'elemento principale, cui gli altri erano subordinati.

Tuttavia nella maggior parte della letteratura cristiana, non esclusi gli eredi della Riforma, il termine *fede* si ritrova a essere investito da una connotazione volitiva, e *credenza* da una intellettuale. Questa distinzione è utile, perché la fede ha un contenuto etico, che comporta l'uso di coraggio e perseveranza, che sono di converso irrilevanti per l'assenso intellettuale da prestare a proposizioni o tesi di argomento religioso o meno. Ciononostante la fede comporta anche una posizione metafisica, dal momento che ne è oggetto un «è» in luogo di un mero «dovrebbe essere». Si tratta di una realtà postulata come tale, di modo che non importa sino a che punto la fede autentica si possa definire più volitiva che cognitiva, atto della volontà piuttosto che affermazione intellettuale: deve essere in qualche modo legata all'attività di elaborazione del pensiero mediante la quale giunge a essere formulata. Dal momento che, come si è visto, il pensiero implica di per sé il dubbio, ogni asserzione di credenza che non possa essere bollata come mera credulità presuppone una scelta intellettuale tra due possibili alternative. E poiché si è visto che la credenza comporta il dubbio e la fede autentica contiene in sé un elemento di credenza intellettuale, ne consegue che il dubbio andrà considerato una componente implicita della fede, indipendentemente da quanto si desideri enfatizzare l'elemento volitivo presente in quest'ultima.

Per di più le credenze non possono sussistere isolate: esse fanno parte di un sistema di convinzioni che può essere definito autentico solo qualora non sia costituito da opinioni disinformate o da presupposizioni irriflessive.

Pertanto, non appena inizi a svilupparsi la fede o la ragione, inevitabilmente sorge il problema di dover accettare una credenza e rifiutarne un'altra. In mancanza della coerenza che in tal modo prende forma, ci si troverebbe ben presto di fronte a una posizione simile a quella messa in parodia da apoftegmi come: «Io credo che non vi è un Dio e che Nostra Signora è sua madre». Così, per quanto la fede resti un atto di volontà, dovrà trovare espressione non solo in una particolare credenza, ma in un sistema complessivo di credenze, ciascuna delle quali sia ritenuta in grado di illuminare le altre. Di qui nasce la tendenza tipica del solco principale della tradizione teologica occidentale, che produce attestazioni di credenza che richiedono l'assenso del fedele, come per esempio il Credo niceno. Per converso il pensiero e la prassi spirituale indiana consentono al singolo di mantenere un punto di vista (*darśa-*

na) senza per questo ripudiare quello di un altro, apparentemente incompatibile con esso dal punto di vista logico. Questo atteggiamento deriva tuttavia da una maggiore enfasi attribuita all'inadeguatezza di ogni formulazione di verità (*dharma*). L'Occidente, a eccezione delle caratterizzazioni più filosofiche della letteratura e delle varietà più mistiche dell'esperienza religiosa, si è dimostrato molto meno scettico riguardo alla capacità dei simboli religiosi di ritrarre le effettive fattezze della dimensione spirituale dell'essere.

La fede, nonostante comporti un elemento intellettuale di credenza, svolge un ruolo particolare e spesso mal compreso nella Bibbia, e di conseguenza in tutto il pensiero ebraico e cristiano orientato secondo tale tradizione. Una serie classica di esempi della fondamentale significatività religiosa della fede è fornita dall'autore della *Lettera agli Ebrei* (Eb 11), che riporta le azioni di Abramo, Noè e altre figure bibliche innalzandole a esempio del coraggio di coloro che grazie alla fede hanno vissuto. È tipico che per fede Abramo «partì senza sapere dove andava» (Eb 11,8), atteggiamento che ricorda molto da presso la fiducia assoluta. Si deve tuttavia porre mente al fatto che, per quanto il coraggio di Abramo fosse sconfinato, la sua ignoranza non era affatto totale. Egli non era completamente disinformato; non vagava a tentoni come se giocasse a moscacieca. E tuttavia, per quanto fosse considerevole la sua conoscenza, stando a quel che possiamo presumere, il suo agire comportava sia un grande coraggio individuale che un saldo convincimento personale di poter fare affidamento sulla guida e sulla protezione di Dio, in cui egli aveva riposto la propria fiducia, e a cui aveva dedicato tanto il proprio coraggio quanto la propria intelligenza, valendosi di tutta la forza di volontà e di tutta la conoscenza di cui poteva disporre.

Il «cavaliere della fede» tratteggiato da Kierkegaard in *Timore e tremore* (*Frygt og Baeven*, 1843) si impegna in un movimento paradossale, che presuppone e trascende il coraggio «puramente umano» richiesto dalla mera rinuncia al mondo. Il suo coraggio è umile, e la sua unicità lo rende perfettamente obbediente a Dio. La fede è «la più grande e la più dura» impresa che alcuno possa intraprendere, dal momento che, come è vero, comporta un salto al di là persino delle più elevate decisioni etiche di cui si possa essere capaci. Da un punto di vista razionale tale salto è assurdo, perché va nella direzione opposta a tutto ciò verso cui la saggezza dell'uomo dirige la propria attenzione, scorgendovi un indicatore affidabile delle giuste decisioni e del nobile agire, vale a dire il senso comune, la logica e l'esperienza.

Kierkegaard espressamente afferma che «la lotta della fede con il mondo è un conflitto di carattere... L'uomo di fede è una persona di carattere che, obbedendo incondizionatamente a Dio, assume questa attività come un compito da imporre alla propria indole, compito su cui non si può insistere senza comprenderlo» (*Papirer*, ed. postuma I-IX, 1869-1881; ed. ampl. I-XX, 1909-1948; *Diario e carte*, II, pp. 13s. della traduzione inglese citata in bibliografia). Kierkegaard non si può considerare sotto alcun rispetto nemico della vita estetica, intellettuale o etica dell'uomo; ma il suo scopo era di mostrare l'unicità della fede come categoria che trascende tutte le altre modalità della consapevolezza umana.

Questa caratteristica della fede riscontrata da Kierkegaard trova giustificazione nel Nuovo Testamento, sua principale fonte di ispirazione. È per il tramite di una fede siffatta che il cristiano si salva (Ef 2,8) e viene giustificato al cospetto di Dio (Rm 5,1). Pur inseparabile dalla credenza, la fede non va tuttavia confusa con essa, dal momento che possiede una qualità che la distingue da ogni altra attività della mente e del volere. Pur avendone riconosciuto la caratteristica individuante, ci resta ancora da esplorare la relazione che lega la fede allo *status* cognitivo assegnabile alla credenza, comunque esso si configuri.

La nozione prevalente e tuttavia erronea vuole che la fede, specialmente secondo la tradizione dei riformatori protestanti, escluda il richiamo alla conoscenza di Dio. La fede entra pertanto in contrasto con la capacità di vedere. Secondo l'insegnamento della scuola cristiana di Alessandria, si tendeva a scorgere nella fede il vestibolo della conoscenza, una sorta di prolegomeno alla gnosi cristiana. All'estremo opposto, i seguaci della Riforma glorificavano la vita nella fede. Cionondimeno, il riformatore Calvino asserisce esplicitamente: «La fede consiste nella conoscenza di Dio [*cognitio Dei*] e di Cristo» (*Istituzione della religione cristiana* 3,2,5). Egli non si riferisce alla conoscenza di Dio che Egli ha di sé in se stesso (*apud se*), ma piuttosto a ciò che noi sappiamo di Lui nei Suoi rapporti con noi (*erga nos*). Pertanto, anche per un così valoroso campione delle sue caratteristiche volitive, la fede conserva inevitabilmente un elemento cognitivo. Infatti, come tanto i buoni teologi quanto i grandi mistici non hanno mai mancato di notare, la fede fornisce un certo tipo di conoscenza, un graduale disvelarsi, all'interno dell'esperienza umana, della consapevolezza di Dio, consapevolezza al di fuori della quale non è possibile per la fede sorreggersi a tempo indeterminato. Questa consapevolezza di una realtà cui si dà il nome di Dio trova la sua formulazione in un complesso di credenze che esprimono in un modo o nell'altro la posizione cui la fede conduce la persona che la esercita. La fede, pratica e devozionale così come si presenta, è lo strumento

tramite il quale il «cavaliere della fede» riesce effettivamente a conseguire ciò che è portato a chiamare comunione con Dio (vale a dire ciò che comporta la conoscenza di Dio). Proprio come si impara a guidare, a pattinare o a suonare il piano molto meno dai libri che dalla pratica, solo tramite la fede si raggiunge l'elemento cognitivo cui essa conduce, elemento che si esprime in un complesso di credenze.

La conoscenza umana è sempre limitata e soggetta a revisione, tranne che nel caso delle scienze matematiche, che costituiscono un sistema chiuso, una vasta tautologia indispensabile come strumento di ricerca scientifica, ma incapace di fornire un'informazione nuova. La conoscenza del mondo empirico, basata sull'osservazione sperimentale, non può mai garantire certezza. Secondo quanto già dimostrato da Kant, non è possibile conoscere la «cosa in sé». Il dubbio è pertanto inseparabile da ogni ricerca e da ogni scoperta che riguardino il mondo empirico. Tuttavia il progresso della scienza ci ha consentito di afferrare il mondo che ci circonda meglio di quanto riuscissero a fare i nostri antenati primitivi. Non ci sogneremmo di proporre di tornare al punto di vista degli antichi, secondo i quali la terra era piatta e sormontata da una cupola celeste di colore azzurro, ma dovremmo prepararci a dubitare dell'inoppugnabilità delle nostre attuali conoscenze astronomiche, e abituarci a considerare che anch'esse tra un migliaio di anni potranno venire considerate primitive. Quando il «cavaliere della fede», le cui avventure lo hanno catapultato in una dimensione al di là del mondo empirico così come esso viene comunemente inteso, esprime la propria fede in un sistema di credenze, può richiamarsi unicamente a un tipo di conoscenza che non è certo inattaccabile da obiezioni filosofiche. Per esempio, si può dire che egli abbia meramente sperimentato uno stato psicologico interiore, ovvero ha realmente incontrato in un modo o nell'altro il fondamento stesso dell'esistenza, la realtà ultima? O ancora, può avere incontrato Dio per il tramite del super-ego della propria psiche? Egli non può mai dirsi certo con coerenza e sicurezza; e tuttavia la sua fede, costantemente sfidata da tali domande, supera la prova. Quando il fedele autentico giunge a proclamare di credere «in» Dio, parla per esperienza, come il nuotatore che afferma di credere «nel» nuoto, perfettamente consapevole di sapere di cosa sta parlando.

Dal momento che il «cavaliere della fede» è impegnato in una ricerca piuttosto pratica che teorica, il suo metodo è induttivo, come quello scientifico. Il metodo induttivo impiegato così abitualmente e largamente dalla scienza moderna comporta la creazione di ipotesi che successivamente vengono messe alla prova dando luogo a verifica o a falsificazione. Mentre il «cavaliere della fede» non è in grado di verificare o falsificare le credenze che esprimono la propria fede nello stesso modo in cui lo scienziato sottopone a controllo le proprie ipotesi, il suo modo di procedere è per molti importanti rispetti analogo. Proprio come lo scienziato creativo impiega il proprio tempo e mette in gioco la sua reputazione sull'eventuale verifica delle proprie ipotesi, il «cavaliere della fede» mette in gioco la sua stessa vita e il suo destino ultimo sulle proprie. Pur non potendo sperare di giungere a una verifica definitiva della sua fede, tale da strappare il consenso, qui e ora, ciò che il suo intimo convincimento rivendica è verificabile o falsificabile in una prospettiva più lunga. Una fede siffatta comporta dei rischi. Per usare l'espressione di Pascal, è una scommessa; ma non si tratta affatto di un passatempo ozioso, perché si tratta di qualcosa che informa l'interpretazione complessiva della vita dell'individuo, proprio come l'ipotesi dello scienziato non è una mera congettura, ma si fonda sullo spettro complessivo della conoscenza scientifica del ricercatore.

Abbiamo visto che nel pensiero medievale la fede (*fides*) veniva generalmente equiparata alla credenza. I grandi pensatori del XIII secolo avevano molta maggiore familiarità con i metodi deduttivi che con quelli induttivi. Nonostante le basi del metodo induttivo venissero gettate da menti medievali originali come Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone e Giovanni Duns Scoto, la scienza medievale non compì gli stessi progressi della fisica, della chimica e della biologia in epoca recente. Gli uomini del Medioevo non erano certo privi di capacità di osservazione. Riuscirono a realizzare scoperte stupefacenti in ambito percettivo, e inventarono una quantità di strumenti tecnologici ingegnosi. Erano tuttavia ostacolati dalla loro incapacità di prendere abbastanza sul serio quel metodo induttivo mediante il quale la scienza moderna ha compiuto i suoi progressi. Per lo stesso motivo, tendevano a sottostimare il significato e il potere della fede in quanto catalizzatore dal punto di vista volitivo, pratico, in grado di assumere rischi, per raggiungere un'autentica consapevolezza di Dio; fede in assenza della quale tanto le credenze quanto i dubbi che da esse rampollano sono per forza di cose destituiti di autenticità. Fu John Henry Newman a dare espressione nel XIX secolo a questo ruolo peculiare della fede. Nella *Apologia pro vita sua* egli riferisce di non sentirsi guidato dalla logica più di quanto il mercurio del barometro non sia da considerare responsabile dei cambiamenti del clima: «L'uomo nel suo complesso dà l'impulso; la logica sulla carta si limita a registrarlo».

La differenza tra la comprensione della natura della fede tipica del Medioevo e quella successiva al Rinascimento può anche essere dovuta, almeno in parte, a un generale mutamento proprio della concezione rinascimentale circa la natura dell'uomo. Nel pensiero medievale la volontà veniva considerata solo una delle diverse «facoltà» ovvero poteri dell'anima. Il mutamento introdotto dal Rinascimento contribuì a far sviluppare una tendenza a ritenere che la volontà diventasse virtualmente sinonimo della persona nel suo complesso. Secondo questo modo di vedere la persona nella sua integrità è l'agente; dunque l'atto di fede viene considerato sempre più atto di volontà.

Credenza e conoscenza. Il filosofo del XX secolo Bertrand Russell, in uno dei suoi libri migliori, *La conoscenza umana*, ci ricorda che «ogni conoscenza è in certa misura soggetta al dubbio, e non siamo in grado di stabilire quale sia il grado di incertezza che fa cessare la conoscenza di essere tale, più di quanto non siamo in grado di determinare quanti capelli un uomo debba perdere prima di poter essere definito calvo» *Human Knowledge. Its scope and limit*, London 1948, p. 516; trad. it. *La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti*, Milano 1951). Egli prosegue affermando che ogni discorso estraneo alle scienze matematiche e logiche è vago. Dopo aver puntualizzato che l'empirismo in quanto teoria della conoscenza è inadeguato, sebbene in misura inferiore a tante ipotesi che lo hanno preceduto, conclude che «ogni conoscenza umana è incerta, inesatta e parziale» (p. 527).

Il pensiero di Russell in proposito costituisce uno sviluppo della tradizione dell'empirismo rappresentata al meglio nel XVIII secolo da David Hume. Secondo quest'ultimo ogni conoscenza umana è riducibile a una credenza più o meno forte. Sebbene alcuni filosofi moderni abbiano argomentato a favore di una chiara distinzione tra conoscenza e credenza, sono riusciti a dimostrare soltanto che può risultare conveniente attribuire a determinate credenze molto forti l'etichetta di conoscenza, al fine di poterle distinguere da altre comparativamente più deboli. Mentre io posso sentirmi così sicuro riguardo a una credenza da desiderare di assegnare ad essa un posto speciale tra i miei convincimenti, dandole il nome di conoscenza, non posso mai pretendere di essere interamente certo di avere preso in esame ogni alternativa possibile, se non altro perché non posso avere conoscenza di tutte queste alternative. Quando la credenza in un universo geocentrico era di moda, molti devono aver nutrito la convinzione che un universo siffatto fosse suscettibile di dimostrazione senz'ombra di dubbio. Chi ne dubitasse poteva venire invitato a osservare il movimento del sole dall'alba al tramonto, osservazione in grado di mostrare definitivamente che il sole si muoveva. Tuttavia una conclusione siffatta sarebbe errata stando al sistema oggi in voga.

Si può scegliere di chiamare conoscenza le proprie credenze più radicate per motivi di ordine pratico, ma non può mai trattarsi di conoscenza intesa nel senso di infallibile presa sulla verità, o di perfetta adeguatezza alla realtà. Persino un'affermazione come «so di provare dolore» non fa eccezione a questa regola, dal momento che non aggiunge nulla all'altra frase «provo dolore». Se non fossi consapevole di provare dolore non potrei provare dolore; e se provassi dolore non potrei fare a meno di notarlo. Ovviamente io provo dolore, ma affermare «io so» significa rivendicare di conoscere che cosa sia il dolore, e tale rivendicazione non può essere sostenuta a buon diritto. Né tale pretesa di conoscere può sfociare in una qualche forma di conoscenza oggettiva. Chi mi è amico vorrà presumibilmente prestar fede alle mie parole, ma sarebbe nondimeno autorizzato a non credermi. John Austin nel suo saggio *Other Minds* (in «Proceedings of the Aristotelian Society», supplemento vol. 20, 1946) ha riconosciuto questa realtà sottolineando che affermare «io so» appare come la suprema pretesa cognitiva possibile, in una forma che autorizza qualcuno a prestare fede a tale asserzione, e pertanto funziona in modo simile all'espressione «io prometto». Di conseguenza, affermare di conoscere o sapere qualcosa equivale ad asserire in modo energico la propria adesione a una determinata credenza.

Un conto è sostenere che tutti abbiano il diritto di essere certi delle proprie credenze; un altro affermare che tali credenze sono giustificate come pretese di conoscenza. Pretendendo di conoscere io rivendico – sconsideratamente o con assennatezza – il diritto di non avere dubbi. Nel momento in cui affermo che un determinato fatto è noto, sostengo che nessuno è tenuto a dubitarne o ha il diritto di farlo. Tuttavia nessun fatto che si possa addurre come prova può dirsi tanto inattaccabile dal dubbio, e pertanto inconfutabile. Quando in affermazioni di fede come quelle contenute nel Credo niceno o nel cosiddetto Credo apostolico si adoperano le formule tradizionali «credo» o «crediamo», non si fa altro che dar prova di una caratteristica disposizione d'animo, propria della religione, di apertura, in cui la possibilità del dubbio è implicita. Tale dubbio può essere trasceso dalla fede, ma quest'ultima è priva di significato in sua assenza. Particolarmente perspicua si rivela l'osservazione del poeta Alfred Tennyson, secondo il quale c'è più fede viva in un dubbio onesto che «in metà dei Credo». Infatti, a meno che

l'affermazione di un credente riconosca la possibilità del dubbio, la sua fede risulterà priva di vitalità. L'assenza del dubbio costituisce il culmine dell'irreligiosità. Tanto la volontà di credere, resa popolare sul finire del XIX secolo dallo psicologo e filosofo William James, quanto la volontà di dubitare, che Bertrand Russell diceva di preferire alla preghiera, sono necessarie per mantenere viva la fede. Quando il fedele autentico afferma «io credo», tralascia una formula avverbiale – «*Nonostante tutto*, io credo». Dal momento che non vi è nulla (fatta eccezione per le tautologie della logica e della matematica) che possa giustificare una pretesa di certezza, il dubbio si rivela patrimonio di ogni credenza. La fede autentica non mette da parte il dubbio. Al contrario, chi intende vivere seriamente grazie alla fede, non pretende affatto che la formulazione di tale fede sia perfettamente adeguata, ovvero non suscettibile di riforma.

Nichilismo e certezza. Il ruolo del dubbio all'interno della credenza può essere chiarito dando uno sguardo ai due estremi: nichilismo e certezza. Il nichilismo (dal latino *nihil*, «nulla») consiste nella tendenza dogmatica a negare non solo l'esistenza di Dio ma la permanenza di ogni entità quale che sia. Secondo tale modo di vedere non si può pertanto affermare nulla che sia assolutamente vero riguardo a qualsiasi cosa, dal momento che nessuna pretesa di verità può fondarsi su basi oggettive. Un esponente classico della posizione nichilista nel suo aspetto intellettuale è Gorgia nel dialogo omonimo di Platone. Opponendosi al filosofo che lo ha preceduto, Protagora, il quale sosteneva che «l'uomo è la misura di tutte le cose» (vale a dire la verità è relativa alle persone e alle circostanze), il Gorgia di Platone insegnava che non può esservi affatto verità. Dal punto di vista pratico ovvero etico il nichilista nega l'esistenza di ogni valore «superiore» e «oggettivo». Nel XIX secolo il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche sostenne che l'interpretazione dell'esistenza trasmessa all'Europa dal Cristianesimo era fondamentalmente un pessimismo negatore della vita. Una forma specifica di nichilismo vide la luce in Russia. Michail Bakunin (1814-1876) insegnò che l'unica speranza della società consiste nella sua distruzione, mentre ancor più radicalmente Dmitrij Pisarev (1840-1868) affermò che la società è così malvagia che la sua distruzione rappresenta un bene di per sé. Di converso l'esistenzialismo non è necessariamente nichilista, sebbene il pensiero di alcuni dei suoi esponenti (per esempio Jean-Paul Sartre e Albert Camus) contenga elementi di nichilismo.

La certezza costituisce un concetto particolarmente difficile. Dopo il Rinascimento, John Locke, George Berkeley e David Hume spianarono il cammino alla dimostrazione kantiana sull'impossibilità di avere una conoscenza sicura della «cosa in sé». Degno di nota è il fatto che fino al nostro secolo l'indice papale dei libri proibiti comprendesse tali scrittori solo riguardo a quelle loro opere che gettavano dubbi sulla possibilità di una conoscenza certa. Sebbene da Agostino fino a Tommaso i pensatori medievali avessero discusso le condizioni della conoscenza certa, erano tutti concordi nel ritenere che almeno un certo tipo di conoscenza fosse possibile. Altrimenti, come potremmo arrivare per esempio alla conoscenza dell'esistenza di Dio? Tuttavia i pensatori di epoca moderna si sono dimostrati generalmente più restii a riconoscere la possibilità di una certezza assoluta, eccezion fatta per il regno delle relazioni logiche e matematiche, che sono come s'è visto tautologiche. Russell distingueva tre tipi di rivendicazione di certezza: 1) la certezza logica o matematica – per esempio: se si ammette che l'uomo sia un animale razionale, si sarà implicitamente sicuri che l'uomo è un animale; 2) la certezza epistemologica, secondo la quale una proposizione è credibile al massimo grado come risultato di una pletora di prove che si possono addurre al riguardo – per esempio: possiamo essere sicuri che la terra si muove intorno al sole; 3) e infine la certezza psicologica, che ha luogo quando una persona semplicemente non nutre dubbi circa la verità di una proposizione – per esempio: se dopo avervi conosciuto da appena due minuti io vi dicessi, «so giudicare le persone in modo eccellente, e so per certo che lei non è degno di fede».

Il ruolo del dubbio nella fede e nella credenza autentiche. I critici superficiali della religione mostrano la tendenza a chiedere: «Quant'è genuina la credenza del fedele?». Ma questa domanda non ha mai modo di ottenere – né mai potrebbe ottenere – una risposta soddisfacente. Colui il quale la pone, avendo avuto cura di manovrare in modo da evitare la Scilla del nichilismo e la Cariddi di una pretesa di certezza, potrebbe formulare il suo quesito con migliori risultati in questi termini: «Quant'è genuino il dubbio che soggiace alla credenza?». Infatti quando un credente dice «malgrado *x* credo *y*», ciò che è in grado con maggiore probabilità di determinare *y* è la conoscenza del contenuto da assegnare a *x*.

Il dubbio è una profonda espressione di umiltà. Senza quell'umiltà che è ed è sempre stata alla base di ogni ricerca creativa in campo sia filosofico sia scientifico dall'epoca di Socrate in avanti, ogni pretesa di fede religiosa si rivela per quello che è: tutt'al più una caricatura, e nel peggiore dei casi una parodia della religione.

Infatti l'umiltà non è solo la virtù che fa da contraltare al vizio dell'orgoglio – che secondo gli insegna-

menti di tutte le grandi religioni del mondo costituisce l'ostacolo principale alla conoscenza spirituale; è anche strettamente legata all'amore, che per l'insegnamento cristiano rappresenta la fonte di tutte le virtù. In tal modo la fede e l'amore comportano rispettivamente il dubbio e l'umiltà. Se l'umiltà è abbastanza radicata può divenire il migliore strumento per accedere a Dio, che «resiste ai superbi; agli umili invece dà la sua grazia» (Gc 4,6; cfr. anche Prv 3,34; 1 Pt 5,5). Possiamo anche dire con E.-Alexis Preyre che «l'uomo che il dubbio, spinto alle sue estreme conseguenze, ha portato alla totale indeterminazione, può "trovare" Dio o meno. Ma se lo trova, la sua fede sarà incrollabile» (*À l'extrême du scepticisme*, Paris 1947, p. 168).

Per lo spirito di umiltà e di dubbio è parimenti rilevante il riso. Essere in grado di ridere di se stessi costituisce senza dubbio un segno di umiltà. Probabilmente né il fanatico religioso né il propagandista antireligioso sono capaci di farlo, e di conseguenza nessuno dei due può permettersi di ridere bonariamente della religione. L'ilarità che rampolla dal cosciente oblio di sé costituisce un potente strumento per conseguire l'intuizione religiosa, perché deriva da una profonda umiltà e da un amore simile a quello dei fanciulli, che ha dato luogo maturando a un'apertura intellettuale e a un timore reverenziale di fronte al mistero dell'essere. Tutto ciò è impossibile in assenza del dubbio.

Perché la fede abbia un valore quale che sia, deve emergere dall'incontro personale con la divinità: «Scio cui credidi» («so infatti a chi ho creduto»: 2 Tm 1,12). Nell'infanzia impariamo a prestar fede a coloro che ci circondano di amore. A tempo debito scopriamo che, come tutti gli esseri umani, anche i nostri cari hanno dei limiti. Cionondimeno la persona profondamente religiosa pretende di aver incontrato l'unico essere nel quale si può riporre tale fiducia senza riserve, e pertanto costui non porrà limite alcuno alla fede che deriva da tale incontro. Quali domande un individuo siffatto potrebbe e dovrebbe porsi costituisce precisamente il significato dell'incontro, e il modo in cui esso andrebbe interpretato. Se la fede non comporta affatto alcun dubbio, certamente non è che una pagliuzza in balia del vento.

Per di più la tolleranza religiosa è impossibile senza la volontà di dubitare. È pur vero che la tolleranza religiosa non rappresenta di per sé un segno di fede autentica, perché può derivare anche da mera indifferenza o da ignoranza dei contenuti fondamentali della consapevolezza religiosa; ma una fede fondamentalmente intollerante di ogni espressione religiosa che non sia la propria non fa che rivelare la carenza di sicurezza e la natura volgare della fiducia che ne sono alla base. Gli individui autenticamente religiosi, qualunque sia la natura delle loro credenze, sono sempre profondamente impressionati dal mistero della fede. La tendenza a spiegare anziché contemplare il mistero costituisce il vizio della maggior parte della religione popolare, istituzionale, e ha contribuito enormemente a dividere la cristianità e a conservare le barriere che separano una religione dall'altra. La letteratura religiosa apocalittica dispiega la presenza del mistero, ma non si propone di darne una spiegazione. La vera religione è sempre colma di meraviglia, e dunque di dubbio, laddove l'irreligiosità non conosce stupore. Una credenza priva di meraviglia potrà offrire solo amore senza stupore, il che equivale alla bestemmia, perché comporta un elemento di casualità quale potrebbe trovare propriamente espressione in detti come «certo che mi piacciono le caramelle, non è così per tutti?». Una religione siffatta, priva del dubbio, monca di umiltà, e pertanto orfana di amore, rivela certo la propria ignoranza e depravazione, dal momento che non fa che esprimere la mera contemplazione narcisistica di sé in uno specchio, piuttosto che un'effusione di amore nei confronti della fonte e del fondamento dell'essere, in assenza della quale ogni religione si rivela vana.

[Per un'ulteriore discussione sul dubbio e sulla credenza nella filosofia e nella religione dell'Occidente, vedi *ESISTENZIALISMO, FILOSOFIA, ILLUMINISMO*, vol. 5; e inoltre *INTUIZIONE*, vol. 3, e le biografie dei numerosi teologi e filosofi menzionati nel presente articolo].

BIBLIOGRAFIA

La fonte classica sul dubbio in quanto metodo filosofico va cercata in René Descartes, *Discours de la méthode*, 1637 (specialmente la terza parte) (trad. it. *Opere*, Bari 1967). Per una discussione della «fede che dubita», che può essere sottoposta a controlli e riequilibramenti razionali, pur dando luogo a credenze che vanno al di là della conoscenza teoretica, cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790 (specialmente la sezione 91) (trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari 1992). Un'altra trattazione classica della natura della credenza si trova in Bl. Pascal, *Pensées*, 1670 (trad. it. *Frammenti*, I-II, Milano 1983). Particolarmente importanti le intuizioni di Søren Kierkegaard a proposito del dubbio e della credenza, che si rinvengono sparse qua e là nelle sue opere, ma soprattutto in *Papirer*, I-IX, 1869-1881, ed. ampl. I-XX, 1909-1948 (trad. it. *Diario*, I-II, Brescia 1962-1963, 2ª ed.); e in *Enten-Eller*, I-II, 1843 (trad. it. *Aut-Aut*, Milano 1944, 1956 3ª ed.; *Enten-Eller*, I-III, Milano 1976-1978). La credenza è stata discussa in termini di senso «illativo» da J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1870 (trad. it. *Grammatica dell'assenso*, Milano 1980); e in *Apologia pro vita sua*, London (1864) 1865, 2ª ed. (trad. it. Milano 1982, 1995). Sulla mancanza di significato di un dubbio «radicale», si veda G.E. Moore, *The Refutation of Idealism*, in *Philosophical Studies*, London 1922; *A*

Defence of Common Sense, in *Philosophical Papers*, New York 1959; e *Some Main Problems of Philosophy*, New York 1953, specialmente il cap. 1. La teoria della credenza e della fede è esposta da F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, I-II, Cambridge 1928 (specialmente I, cap. 11); e *The Nature of Belief*, London 1943 (specialmente il cap. 6). M.C. D'Arcy, S.J., *The Nature of Belief*, London 1931, fornisce un resoconto coerente con la tradizione tomista. Importanti anche i volumi di Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, London 1945; e J. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca/N.Y. (1957) 1966, 2ª ed. Ho discusso la fede come discanto sul dubbio in parecchi dei miei libri, particolarmente *Christian Doubt*, London 1951, e *God beyond Doubt*, Philadelphia 1966.

GEDDES MACGREGOR

DUPLICITÀ. Le culture preistoriche dell'Europa usavano immagini doppie per indicare potenza o abbondanza. Questo concetto si ritrova nell'uso frequente delle immagini doppie di bruchi, lune crescenti, uova, semi, spirali, serpenti, falli e persino dee. La duplicità viene espressa anche mediante due linee su una statuetta, o nel centro di un uovo, vulva o seme e dal simbolo di un doppio frutto somigliante a due ghiande. Le grandi natiche delle statuette del Paleolitico Superiore e del Neolitico (chiamate «steatopigie» nella letteratura archeologica) sono probabilmente una metafora dell'uovo doppio o dei seni, rappresentano, cioè, un'intensificazione della fecondità o della gravidanza. Tali statuette di solito non possiedono indicazioni di altri dettagli anatomici; la parte superiore del corpo è totalmente trascurata. Un rafforzamento di questo significato è rappresentato dai vortici, dalle serpentine, dalle spirali e dalle losanghe incise sulle natiche delle statuette dell'Età del Rame, nell'Europa centro-orientale (5500-3500 a.C.). Ovviamente, gli adiposi glutei femminili delle statuette preistoriche non possedevano né un significato erotico, né un fine puramente estetico. Essi erano, di fatto, la rappresentazione di un concetto cosmogonico (cfr. figura 1). Il simbolismo dell'uovo evidenziò alcune fondamentali credenze, speranze e conoscenze concernenti la creazione, le origini della vita e il processo della nascita, così come la venerazione per la potenza sovrannaturale, espressa dall'emblema della duplicità, del «potere di due». Un glifo formato da due ellissi unite ad un'estremità – un chicco doppio o un frutto doppio – compare su ceramiche, sigilli e megaliti per tutta la durata della Vecchia Europa (6500-3500 a.C.). Il simbolo può aver avuto origine nel Paleolitico Superiore: nell'arte parietale magdaleniana è presente il segno di due ovali uniti, molto somigliante alle natiche delle statuette di cui sopra. Segni simili si ritrovano incisi sui megaliti irlandesi. [Vedi *RELIGIONI PREISTORICHE*, nel volume rispettivo]. Il glifo del doppio frutto continuò ad avere un ruolo significativo nell'arte della ceramica minoica. Nel Medio Minoico, il simbolo è presente sui sigilli, assieme ad un albero e ad una gemma sbocciata, incorporato nell'iscrizione geroglifica.

FIGURA 1. *Duplicità*. Gli embrioni gemelli nel ventre di questa statuetta simboleggiano la fertilità abbondante (circa 4600-4500 a.C.). La statuetta, proveniente dalla cultura Cucuteni, è stata ritrovata a Novye Ruseshty, nella Repubblica di Moldavia. Nella prospettiva frontale (1), laterale (2), posteriore (3), il glifo della duplicità è evidente sulle natiche e sulle cosce.

La mistica della potenza doppia si protrae nella tradizione popolare europea, specialmente nei Paesi baltici orientali, rimasti un deposito di antiche credenze e tradizioni. I Lettoni hanno conservato fino ad oggi la parola *jumis*, assieme alla divinità che porta lo stesso nome. Il significato della parola è «due cose cresciute insieme in una unità», come, ad esempio, le mele e le patate. *Jumis* e *jumm*, i vocaboli finnici ed estoni considerati antichi prestiti della lingua baltica, significano «due cose o creature unite assieme», «involto di lino» e «divinità che porta fortuna al matrimonio». [Vedi *RELIGIONE BALTICA*, nel volume rispettivo].

Le spighe gemelle di segale, orzo o grano – fenomeno relativamente raro in natura – sono una manifestazione di *jumis*. Se, durante il raccolto, il mietitore trova una spiga doppia, la porta a casa e la colloca nel posto d'onore, nella parete vicino al tavolo. Nella successiva stagione di semina, lo *jumis* viene mescolato con gli altri semi e seminato nel campo. *Jumis* è una forza che aumenta la salute e la prosperità, simboleggiata da spighe doppie, frutta doppia e verdure doppie.

Le raffigurazioni neolitiche della grande dea sono contrassegnate di frequente da due linee sulle anche o sui monconi delle braccia, tra le mammelle o sul triangolo pubico. Spesso due linee verticali o orizzontali sono dipinte o incise lungo la faccia o la maschera della dea. La linea doppia compare anche in modo tipico sulle statuette che rappresentano madre e figlio, sugge-

rendo la possibilità che queste linee siano anche simboli di resurrezione e vita nuova.

Le dee dalla doppia testa trasferiscono l'idea della nascita gemellare su un piano cosmico. Statuette di «gemelli siamesi» si ritrovano in tutto il periodo neolitico e nell'Età del Rame. Le teste di queste statuette hanno il becco e sono mascherate; i corpi sono segnati da modanature, meandri e fasce a croce. Questi attributi permettono di identificare l'immagine come una dea-uccello. In Anatolia e nell'area egea, le statuette a due teste continuano fino al periodo arcaico della Grecia. L'aspetto gemellare della grande dea è espresso anche dai vasi a due corpi o a due colli della prima Età del Bronzo nell'Egeo, a Creta e a Malta.

[Vedi anche *GEMELLI* e *NUMERI*; e, per una prospettiva più ampia, *DUALISMO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

M. Butler, *Number Symbolism*, London 1970.

A.E. Crawley, *Doubles*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1911.

Marija Gimbutas, *Sacred Images and Symbols of Old Europe*, in via di pubblicazione.

Annemarie Schimmel, *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kultur-Vergleich*, Köln 1984.

MARIJA GIMBUTAS

ELEFANTE. Originario sia dell'Africa che dell'India, l'elefante è il più grande animale che vive sulla terra. Erbivoro pacifico, l'adulto della specie non ha paura di nessun altro animale, ad eccezione dell'uomo che lo caccia e di alcuni piccoli roditori che possono infilarsi strisciando nella sua proboscide. Per la sua forza imponente e per la sua mole, l'elefante, selvaggio o addomesticato come bestia da soma, è comunemente un simbolo di potere: rappresenta la forza animale che sorregge il cosmo e le sue forme di vita e la maestà della sovranità. Inoltre, l'elefante selvaggio presenta numerose caratteristiche simili a quelle degli esseri umani – come la longevità, i costumi sociali e alcuni tratti della personalità – che danno origine a storie in cui l'elefante è il compagno dell'uomo o possiede qualità simili a quelle umane come il timore, la collera e la tenacia.

In India, il dio Gaṇeśa dalla testa di elefante è stato venerato sia tra gli induisti che tra i buddhisti come colui che allontana gli ostacoli e porta il successo. La sua enorme popolarità è attestata anche fuori dell'India. Quando la cultura indiana si estese, il culto di Gaṇeśa venne accettato entusiasticamente nell'Asia sudoccidentale, mentre in Cina e in Giappone Gaṇeśa divenne noto tramite l'introduzione del Buddhismo tantrico in quelle regioni.

Dai tempi antichi, specialmente in India e nell'Africa settentrionale, l'elefante è stato addomesticato ed utilizzato quale bestia da soma. I Cartaginesi, per esempio, avanzarono a cavallo di elefanti nella guerra contro i Romani. Nella mitologia induista, gli elefanti sostengono le quattro parti dell'universo: la terra appoggia sul dorso degli elefanti che riposano, a loro volta, sulla schiena di un'enorme tartaruga. Secondo il *Mahābhārata*, il divino elefante Airāvata nacque dal primordiale oceano di latte, quando il mare venne agitato dagli dei e dai demoni. Il divino elefante diventò poi la cavalcatura di Indra, il dio del tuono e della battaglia, il protettore del cosmo.

Nella mitologia induista l'intima connessione tra Airāvata e Indra indica che l'elefante non è semplicemente un simbolo della forza bruta ma è anche associato con i poteri che sostengono e proteggono la vita. Probabilmente a causa della forma arrotondata e del colore grigio, l'elefante è considerato una «nuvola di pioggia» che cammina sulla terra, dotato della capacità magico-religiosa di produrre nuvole di pioggia a suo volere. In India, l'elefante ha ancor oggi una parte significativa in una cerimonia annuale che si celebra a Nuova Delhi allo scopo di favorire le precipitazioni, un buon raccolto e la fertilità degli esseri umani e del bestiame. Un elefante, dipinto di bianco con pasta di sandalo, è condotto solennemente in processione attraverso la città; gli uomini che lo accudiscono vestono abiti da donna e pronunciano parole oscene, per stimolare i poteri assopiti della fertilità.

Nel periodo del *Ṛgveda* gli elefanti erano addomesticati ma ancora poco usati in guerra. Verso la metà del I millennio a.C. il possesso di elefanti divenne, invece, una prerogativa di re e condottieri, che li utilizzarono nelle guerre e in occasioni cerimoniali. Gli elefanti, in modo particolare quelli albini, divennero le cavalcature dei re e, quindi, il simbolo del potere reale. Nella mitologia della regalità, l'elefante bianco appare come uno dei sette tesori del monarca universale (*cakravartin*), che lo cavalca per partire nei suoi giri d'ispezione attorno al mondo.

Incarnazione della saggezza perfetta e della dignità reale, il Buddha stesso viene spesso messo in relazione all'elefante. Secondo la versione più antica, in versi, del *Lalitavistara*, il Buddha venne concepito quando sua madre Maya sognò la sua discesa dal cielo sotto le sembianze di un elefante bianco. Questo motivo è raffigurato in un medaglione su una balaustra del Bharhut Stupa risalente al II o I secolo a.C., e compare poi ripetutamente nell'iconografia buddhista in tutta l'India. La versione posteriore, in prosa, del *Lalitavistara* seguita dal *Mahāvastu*, narra, in modo più enfatico, della discesa del Buddha nel grembo di sua madre sotto forma di elefante. Nei secoli seguenti, la comunità buddhista ha generalmente accettato l'idea che un Buddha, del passato o del futuro, deve entrare nel grembo di sua madre assumendo la forma di un elefante.

Molti miti africani che riguardano l'elefante sottolineano le caratteristiche comuni agli elefanti e agli esseri umani. L'elefante africano è rimasto selvaggio più a lungo in confronto al suo cugino indiano, ed è per questo motivo che i suoi costumi naturali hanno influenzato in modo più incisivo la forma del suo simbolismo. Gli elefanti selvaggi sono molto sociali e vivono in gruppi con abitudini ben definite; possono vivere anche sessanta o settanta anni e sono creature intelligenti e capaci di emozioni complesse, fino alla nevrosi e alla follia. Queste caratteristiche avvicinano gli elefanti agli esseri umani e non sorprende che l'elefante venga considerato spesso il compagno speciale degli antenati mitici. I Nandi dell'Africa orientale narrano la storia di Asista, il creatore, che arrivò sulla terra per metter mano alla creazione o per preparare le attuali condizioni delle cose, e vi trovò già tre esseri che vivevano assieme: il tuono, un membro appartenente alla tribù dei Dorobo (i Nandi credono che i loro antenati mitici appartengano a questa tribù di cacciatori) e un elefante. Anche i Masai possiedono una storia simile. Secondo gli Yao, il primo essere umano emerse dal deserto primordiale portando un elefante sulle spalle. L'elefante lo fece diventare un grande cacciatore insegnandogli i segreti delle nature di tutti gli animali, cibandolo di miele selvatico e allenandolo nell'arte di uccidere. Il cacciatore trovò moglie nella terra degli elefanti, e insieme i due divennero gli antenati primordiali degli Yao. Nell'Africa meridionale è assai diffusa la credenza secondo cui gli elefanti possono trasformarsi in esseri umani e viceversa.

L'elefante condivide con gli esseri umani la capacità di opporsi agli dei: secondo i Tim del Togo centrale, nell'Africa occidentale, nel tempo degli inizi il dio Esso e tutti gli animali vivevano insieme in armonia. Essi bevevano persino l'acqua dalla stessa sorgente. Ma l'elefante attaccò briga con il dio, che allora abbandonò la terra e i suoi abitanti e si allontanò nel suo cielo, per potere godere pace e tranquillità.

BIBLIOGRAFIA

L'analisi classica del simbolismo dell'elefante in India rimane H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, 1946, Princeton 1972, pp. 102ss. Un'analisi più ampia si trova in J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, Den Haag 1965, pp. 90ss. Sul simbolismo dell'elefante nel Buddhismo è utile consultare A. Foucher, *La vie du Buddha*, Paris 1948. Una trattazione specifica su Gaṇeśa è nello studio di Alice Getty, *Gaṇeśa. A Monograph on the Elephant-Faced God*, New Delhi 1971 (2ª ed.).

MANABU WAIDA

ESCATOLOGIA. Il termine *escatologia* significa «la scienza o la dottrina riguardante le cose ultime». Derivato dal greco *eschatos* («ultimo») e *eschata* («le cose ultime»), il termine, già comune nelle altre lingue europee, entrò in uso nella lingua inglese solo nel XIX secolo, diventando però da allora un concetto tra i più importanti, specialmente nella teologia cristiana.

Quasi tutte le religioni possiedono idee, dottrine o mitologie riguardanti l'inizio delle cose: l'inizio degli dei, del mondo, della razza umana. [Vedi *COSMOLOGIA*; e *COSMOGONIA*, vol. 1]. Paralleli a queste sono i miti che raccontano la fine delle cose, non necessariamente la fine assoluta o la conclusione di tutte le cose. La fine può essere concepita positivamente, ad esempio il regno di Dio, un «nuovo cielo e una nuova terra», e simili, o negativamente, come il «crepuscolo degli dei». Talvolta questi racconti si riferiscono ad eventi che devono avvenire in un futuro più o meno lontano. Si intravede una sovrapposizione notevole con il messianismo, che può, quindi, essere considerato una forma di escatologia. [Vedi *MESSIANISMO* e *MILLENARISMO*].

È importante distinguere tra escatologia individuale ed escatologia generale o cosmica. L'escatologia individuale tratta del destino dell'individuo, cioè del destino dell'anima dopo la morte, che può configurarsi nel giudizio dei morti, nella trasmigrazione dell'anima verso altre esistenze o in una vita futura in un qualche regno spirituale. L'escatologia cosmica, invece, prende in esame trasformazioni più generali o la conclusione del mondo presente. La fine escatologica può essere concepita come restaurazione, ad esempio l'«Endzeit» che riporta la perfezione dell'«Urzeit» primordiale ormai perduta, o in modo più utopistico, come la tra-

sformazione e l'avvento di uno stato di perfezione mai esistito prima.

Religioni asiatiche. Le culture che considerano il tempo come una successione infinita di cicli ripetitivi (come le concezioni indiane di *yuga* e *kalpa*) sviluppano solo «escatologie relative», poiché è estraneo ad esse il concetto di una conclusione ultima della storia. L'escatologia individuale si traduce nella liberazione dal ciclo infinito e faticoso di morte e rinascita, tramite la fuga in una realtà oltremondana eterna, o piuttosto senza tempo: *mokṣa* nell'Induismo e *nirvāṇa* nel Buddhismo. All'interno dei cicli cosmici vi sono periodi di ascesa e di declino. Secondo le concezioni indiane del tempo, la nostra età è il *kaliyuga*, l'ultimo dei quattro grandi *yuga*, o epoche del mondo. In numerose tradizioni, questi periodi finiscono spesso in una catastrofe universale, in una conflagrazione o in un annientamento cataclismico, a cui seguirà un nuovo inizio inaugurato dall'apparizione di un salvatore, come l'*avatāra* (incarnazione) di una divinità o la manifestazione di un nuovo Buddha.

Il Buddhismo cinese sviluppò l'idea di periodi di declino successivo e inesorabile (cinese: *mo-fa*; giapponese: *mappō*), alla fine dei quali il Buddha futuro Maitreya (cinese: *Mi-lo-fo*; giapponese: *Miroku*), che sta aspettando il suo momento nel paradiso Tuṣita, comparirà e fonderà una specie di regno millenario, inaugurando una nuova era di beatitudine e salvezza per tutti. I movimenti «messianici» e «millenaristici» in Cina e nell'Asia sudorientale, alcuni dei quali sfociarono in rivolte sociali e ribellioni contadine, sono stati spesso associati alle aspettative riguardanti la venuta di Maitreya. Occasionalmente l'agitazione politica e le ideologie rivoluzionarie si svilupparono senza influenze buddhiste, sulla base di idee esclusivamente taoiste o persino confuciane. Ma, in questi casi, l'ideologia possedeva un carattere «restaurativo» piuttosto che escatologico: annunciando la restaurazione della «grande pace» (*T'ai-p'ing*) originaria perduta – come, per esempio, alla fine della dinastia Han o nel IV secolo con la setta Mao-shan – oppure propagando la notizia secondo cui il mandato del Cielo era stato revocato alla dinastia regnante.

Il Taoismo, come il Buddhismo, concepiva l'idea di un giudizio *post mortem*. Secondo la credenza taoista, il giudizio aveva luogo davanti ad un tribunale di giudici dei morti, i quali decidevano il destino dell'anima e l'assegnavano ad uno dei tanti inferni o paradisi che compaiono nelle mitologie popolari. Il Confucianesimo non possiede un'escatologia nel senso stretto del termine, non ha cioè dottrine riguardanti un giorno del giudizio, una catastrofe che annulli il mondo presente o un millennio messianico. Alcune idee cinesi riguardanti l'escatologia individuale furono in parte attinte dalla tradizione antica e più tardi si amalgamarono con elementi buddhisti e taoisti. Lo Scintoismo giapponese non prevede un'escatologia cosmica e possiede solo vaghe idee riguardanti la condizione dei defunti. È precisamente questo vuoto che fu riempito dal Buddhismo nella storia della religione giapponese.

Zoroastrismo. L'escatologia individuale e quella universale o cosmica si fondono quando il destino ultimo dell'individuo è in relazione con quello del mondo. In tal caso, si crede che l'individuo rimanga in una specie di «stato provvisorio» (che può essere il paradiso o l'inferno, uno stato di beatitudine o uno di sofferenza) fino alla risoluzione finale del processo cosmico storico. Una religione che appartiene a questo tipo escatologico è lo Zoroastrismo, in cui la storia del mondo è considerata una lotta cosmica tra le forze della luce condotte da Ahura Mazda (pahlavi: Ōhrmazd) e le forze dell'oscurità guidate da Angra Mainyu (pahlavi: Ahriman). Questa lotta finirà con la vittoria della luce, la resurrezione dei morti e il giudizio generale nella forma di un'ordalia di metallo fuso (simile all'ordalia individuale *post mortem*, quando l'anima deve attraversare il ponte Chinvat), a cui seguirà la distruzione finale del male. Alcune di queste credenze iraniche, specialmente quelle riguardanti la resurrezione dei morti, sembrano aver influenzato l'escatologia ebraica e, di conseguenza, quella cristiana.

Religioni bibliche. Nella Bibbia ebraica i termini *aḥarit* («fine») e *aḥarit yamin* («fine dei giorni») si riferivano in origine ad un futuro più o meno distante e non alla conclusione finale e cosmica dei giorni, cioè della storia. Tuttavia, a tempo debito, vennero sviluppandosi idee e credenze escatologiche, specialmente come conseguenza delle delusioni in seguito alle mancanze morali dei re ebraici, i quali, secondo la dottrina, erano gli «unti del Signore» della casa di Davide. In aggiunta a ciò, una serie di sventure condussero allo sviluppo ulteriore di queste idee: le incursioni e le devastazioni da parte degli eserciti nemici, la caduta di Gerusalemme e la distruzione del Tempio nel 587/6 a.C., l'esilio babilonese, la mancanza del «ritorno a Sion» per inaugurare l'attesa età dell'oro così rapsodicamente profetizzata dal *Deuteroisaia*, le persecuzioni (ad esempio quelle subite sotto i re seleucidi e riportate in *Daniele*), le delusioni sofferte sotto i re asmonei, la dominazione e l'oppressione romana ed infine la seconda distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani nel 70 d.C. che, dopo la sconfitta delle rivolte successive, iniziò un lungo periodo di esilio e tribolazione in «attesa della redenzione».

Le visioni dei profeti dell'Antico Testamento riguardanti la restaurazione dell'età dell'oro, che poteva es-

sere percepita o come il rinnovamento di un passato idealizzato o come l'avvento di un futuro utopistico, si fusero in seguito con influenze ed idee di origine persiana ed ellenistica. La profezia cedette il passo all'apocalisse, mentre si svilupparono idee escatologiche e messianiche di diverso genere. Il risultato fu la coesistenza, fianco a fianco, di idee e credenze alternative e persino reciprocamente escludentisi; solo in uno stadio molto posteriore i teologi tentarono di armonizzarle in un sistema religioso coerente. Così ci furono speranze e aspettative che riguardavano una restaurazione gloriosa, nazionale e terrena, tramite un re davidico, o un capo militare vittorioso, o un intervento miracoloso dall'alto. Il redentore ideale era o un discendente della casa di Davide o un essere celeste soprannaturale chiamato il *Figlio dell'uomo*. In modo significativo, Gesù evitò il termine *Messia*, probabilmente a causa delle sue implicazioni politiche, preferendo l'appellativo *Figlio dell'uomo*; tuttavia, in seguito, la Chiesa primitiva lo identificò come il «messia» («l'Unto dal Signore»; in greco: *Christos*, Cristo) fornendogli una genealogia (cfr. Mt 1) che legittimava il suo diritto tramite la discendenza diretta da Davide.

La redenzione poteva significare un mondo migliore e più pacifico (il lupo che giace con l'agnello) o la fine completa e l'annientamento di questa età, con l'avvento, tra catastrofe e giudizio, di «un nuovo cielo e una nuova terra», come nelle credenze cristiane posteriori concernenti un giudizio finale, Armageddon, e così via. La dottrina della resurrezione dei morti ebbe un ruolo centrale nel pensiero escatologico dei Farisei ed era condivisa anche da Gesù. Il tumulto confuso di queste idee è presente non solo nei libri cosiddetti apocrifi dell'Antico Testamento, molti dei quali sono apocalissi (cioè composizioni che narrano le rivelazioni sugli eventi finali presumibilmente attribuite a certi visionari), ma anche nel Nuovo Testamento.

Cristianesimo. Il messaggio e la dottrina del «Gesù storico» (distinti da quelli del Cristo della Chiesa primitiva) sono considerati dalla maggior parte degli storici come difficilmente recuperabili. Comunque, la maggior parte degli studiosi, specialmente a partire dall'inizio del secolo, sono concordi sul fatto che Gesù può essere interpretato correttamente solo inserendo il suo insegnamento nelle credenze e nelle aspettative escatologiche presenti nell'Ebraismo del suo tempo. La setta di Qumran (conosciuta anche come la setta del mar Morto) era forse uno dei gruppi escatologici più radicali del periodo. In altre parole, Gesù predicò ed attese la fine di questo mondo e di questa età e la loro sostituzione in un futuro immediato, dopo il giudizio, con il «regno di Dio». Il Cristianesimo primitivo era presentato in questo modo come un messaggio escatologico di giudizio e salvezza che, dopo la crocifissione e la resurrezione, enfatizzò l'aspettativa dell'imminente Seconda Venuta. Questi studiosi spiegano la storia seguente della Chiesa come il risultato della crisi dell'escatologia dovuta al rinvio continuo della Seconda Venuta. Alcuni teologi moderni hanno ripreso l'idea dell'escatologia come essenza del messaggio cristiano, interpretandola, tuttavia, in una maniera meno storico-letteraria e più spirituale o esistenziale. Karl Barth, per esempio, ha ritratto la vita del cristiano individuale, e così pure quella della Chiesa, come una serie di decisioni da prendere in una prospettiva escatologica. C.H. Dodd, nella sua concezione dell'«escatologia realizzata», ha accentuato il significato presente dell'escatologia futura. La storia cristiana è stata caratterizzata nei secoli dalla presenza di movimenti a carattere millenaristico, chiliastico ed escatologico. Alcuni movimenti moderni (ad esempio il marxismo) vengono interpretati da alcuni pensatori come versioni secolarizzate di escatologie utopistiche tradizionali.

Islamismo. La tradizione islamica assorbì così tante influenze ebraiche e cristiane nel suo periodo di formazione che di solito viene annoverata tra le religioni bibliche (o di «tipo biblico»). Mentre gli aspetti escatologici presenti nelle tradizioni ebraiche e cristiane vennero attenuati nelle dottrine islamiche più recenti, essi ebbero indubbiamente un ruolo importante nell'esperienza religiosa originaria del profeta Maometto, per il quale la fine del processo storico e il giudizio finale di Dio costituivano un interesse centrale. L'idea dell'«ora», cioè del giorno del giudizio, della catastrofe finale, il tempo esatto conosciuto solo a Dio, compare nel suo messaggio assai spesso ed è descritta realisticamente nel Corano (cfr. le sure 7,187; 18,50; 36,81 e 78,17ss.). Come nelle tradizioni ebraiche e cristiane a cui Maometto attinse, Dio giudicherà i vivi e i morti nel giorno del giudizio, che sarà preceduto da una resurrezione generale (sura 75). Gli agenti dell'ora finale saranno Gog e Magog (sure 18,95ss. e 21,96), guidati, secondo alcune fonti, dall'Anticristo.

Nella tradizione islamica è presente anche una figura messianica, il Mahdi («colui che è giustamente guidato») e i movimenti mahdisti o messianici sono stati frequenti nella storia musulmana. Il Mahdi escatologico è più importante nell'Islamismo sciita che in quello sunnita. Nel secondo, la credenza nel Mahdi è oggetto di religione popolare piuttosto che un dogma ufficiale. Per quanto riguarda l'escatologia individuale, la credenza musulmana nel paradiso e nell'inferno, malgrado le tante variazioni nei dettagli, è essenzialmente analoga a quella dell'Ebraismo e del Cristianesimo.

Religioni primitive. Nella maggior parte delle religioni primitive l'escatologia non svolge un ruolo im-

portante, poiché esse sono basate generalmente sulla nozione del rinnovamento ciclico piuttosto che su un movimento verso una conclusione o fine del mondo. Mentre è rischioso generalizzare sulla materia, è però possibile affermare che in tali tradizioni le credenze e le aspettative escatologiche o messianiche sono spesso dovute a influenze cristiane o occidentali dirette o indirette, comunicate cioè tramite missionari o tramite un contatto culturale più generale. Queste influenze possono accelerare crisi che si risolvono nei cosiddetti culti di crisi (molti dei quali hanno un carattere spiccatamente messianico), oppure introducono nozioni escatologiche riguardanti le concezioni del tempo e della storia.

Un esempio di ciò sono gli antichi miti germanici raccontati nelle Edda e nella *Vǫluspa*, secondo cui, nella pienezza del tempo, tutte le cose sono condannate alla distruzione finale, in un cataclisma universale chiamato Ragnarǫk, «la distruzione degli dei». Durante questo cataclisma inverni terribili si succederanno, accompagnati dalla disintegrazione morale, alla fine dei quali il Fenrisúlfr (il lupo Fenris) inghiottirà il sole e poi correrà libero; i cieli si spaccheranno, l'albero cosmico Yggdrasill tremerà, gli dei avanzeranno per la loro ultima battaglia, ed infine un fuoco consumerà tutte le cose. Secondo alcune indicazioni, vaghe e non conclusive, questo disastro totale sarà seguito da un nuovo inizio. Gli studiosi sono in disaccordo sulla questione delle possibili influenze cristiane sulla mitologia germanica. Di grande rilevanza metodologica per le nostre considerazioni è il chiedersi fino a che punto questa mitologia era una risposta ad una crisi. In altre parole, dobbiamo considerare il Cristianesimo non come una fonte ipotetica di «influenze», ma come la causa delle crisi all'interno delle culture non cristiane con cui esso si confrontò. La mitologia della «distruzione degli dei» può essersi sviluppata come espressione del senso di distruzione che travolse la cultura nordica originaria come risultato della sua disintegrazione sotto l'impatto del Cristianesimo trionfante.

Il senso contemporaneo della crisi e della paura sollevate dalle prospettive di una imminente catastrofe nucleare e di una distruzione cosmica ha risvegliato in molti ambienti uno stato d'animo apocalittico-escatologico. Alcuni gruppi cristiani, specialmente negli Stati Uniti, invocando le loro particolari interpretazioni delle profezie bibliche, stanno «aspettando la fine», in cui l'eletto, cioè il credente, sarà in qualche modo salvato dall'olocausto universale, «rapito» e trasferito su altre sfere. Questo fenomeno, comunque, non si limita all'Occidente cristiano. Alcune delle cosiddette nuove religioni, in Giappone e altrove, mostrano in modo analogo caratteristiche millenaristiche e persino escatologiche, spesso in relazione alla figura di Maitreya, il Buddha del futuro.

[Vedi *ALDILÀ, GIUDIZIO DEI MORTI, INFERNO E PARADISO, MORTE*; e inoltre *RESURREZIONE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Poiché l'Ebraismo e il Cristianesimo posseggono le concezioni escatologiche più sviluppate, la maggior parte della bibliografia in questione è opera di teologi e studiosi di queste religioni. In aggiunta alle opere di Albert Schweitzer, Johannes Weiss e, nella prima metà del XX secolo, dei teologi protestanti Karl Barth e Emil Brunner, si dovrebbe prendere nota anche delle seguenti opere: R.H. Charles, *Eschatology*, London 1913 (2ª ed.); H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895; F. Holstrom, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936; R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh 1957 (trad. it. *Storia ed escatologia*, Brescia 1989); C.H. Dodd, *Eschatology and History*, in *The Apostolic Preaching and Its Development*, New York 1951 (2ª ed.); W.O.E. Oesterley, *The Doctrine of the Last Things. Jewish and Christian*, London 1908; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934; R. Guardini, *Die letzten Dinge*, Würzburg 1949 (2ª ed.); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1963; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York 1943, II, *Human Destiny*, pp. 287ss. Per un'analisi riguardante l'interesse attuale per la profezia apocalittica, cfr. la relazione, giornalistica ma istruttiva, di W. Martin, *Waiting for the End*, in «Atlantic Monthly», (1982), pp. 31-37.

R.J. ZWI WERBLOWSKY

ESTETICA E RELIGIONE. Da un articolo sull'applicazione dell'estetica alla religione ci si aspetta che tratti della pittura e della scultura a soggetto religioso e dell'architettura finalizzata a funzioni religiose. Un tale articolo, tuttavia, equivarrebbe ad una monografia sull'arte sacra. La seguente argomentazione si propone di descrivere, più in generale, alcuni fondamentali aspetti percettivi e cognitivi delle immagini e di esaminarne gli effetti sull'arte di argomento religioso. Rivestono particolare interesse per questa discussione le forme artistiche e le tipologie religiose non legate a soggetti della tradizione mitica.

Le immagini definiscono le cose e gli eventi della nostra esperienza in base alla loro apparenza percepibile. Certamente, le caratteristiche percettive sono rafforzate da ogni specie di conoscenza ma, poiché tali conoscenze apportano solo informazioni indirette, il loro effetto è meno immediato. Le immagini agiscono in primo luogo non attraverso ciò che conosciamo, ma

attraverso ciò che colpisce l'occhio; parlano per mezzo della forma, del colore, dello spazio e talvolta del movimento, proprietà, queste, che fungono da conduttori delle dinamiche visive; forze dirette le cui configurazioni agiscono come equivalenti simbolici delle dinamiche che determinano la nostra propria esistenza mentale e fisica. L'espressività della pura forma permette ad arti aniconiche, quali l'architettura e la pittura «astratta» o la scultura, di esprimere efficacemente l'esperienza umana.

Arte sacra e realtà. Quando è posta al servizio della religione, l'arte predilige l'incarnazione; predilige, cioè, quegli oggetti di culto che assumono le forme dell'esistenza fisica, come le figure umane, gli animali e le piante, gli edifici e le montagne, l'acqua e la luce. Non tutte le immagini soddisfano le condizioni poste dall'arte ma, per ragioni che discuteremo più avanti, ciò non è strettamente essenziale ai fini religiosi. Alcune delle condizioni cui sono soggette le opere d'arte potrebbero creare delle difficoltà se applicate per un intento religioso. Una di queste è che le immagini, per essere efficaci, devono aderire a ciò che si può definire uno stato unitario di realtà: esse devono condividere un universo dialogico comune, sia esso fisico o metafisico. Finché i poteri sovrumani vengono rappresentati come qualcosa che si distingue dalla vita terrestre solo per grado, non vi è alcun problema. Gli dei omerici, per esempio, sono più forti e più belli dei mortali e non sono soggetti alle leggi della natura, ma per il resto interagiscono con i mortali sul loro stesso piano. Perciò il carattere e l'attività di questi dei non creano difficoltà al pittore. La stessa cosa vale per i soggetti biblici. Indipendentemente da come l'artista e l'osservatore possano concepire lo *status* ontologico di Dio, gli affreschi di Michelangelo nella Cappella Sistina sono in grado di rappresentare il Creatore solo come figura umana, per quanto dotata di poteri sovrumani.

Persino l'invisibilità non costituisce un ostacolo per il pittore finché viene riprodotta come fenomeno del mondo visibile; ma se un potere soprannaturale dovesse essere raffigurato oltre la sfera del visibile, cioè come puramente spirituale, il pittore potrebbe assolvere il proprio compito soltanto spostando l'intero tema sul piano spirituale, rappresentato simbolicamente. Se, per esempio, la manifestazione pentecostale dello Spirito Santo venisse dipinta alla maniera dei futuristi italiani, con fiamme stilizzate che discendono su un gruppo di forme scure astratte, una tale immagine visivamente coerente potrebbe funzionare benissimo come rappresentazione simbolica di un evento interamente spirituale. Un pittore non sarà mai in grado di illustrare l'interazione di un potere spirituale e immateriale con un evento materiale. Si possono citare come esempio di questa limitazione le illustrazioni della Bibbia di Marc Chagall. Meyer Schapiro nel suo *Modern Art. Nineteenth and Twentieth Centuries* (London 1978, p. 130; trad. it. *L'arte moderna*, Torino 1986, p. 143) osserva: «Chagall ha un atteggiamento di riverenza nei confronti della divinità. Come può rappresentare quel Dio che ha proibito tutte le immagini? La risposta l'ha data nella *Creazione dell'uomo* (fig. 68). Qui il nome di Dio è scritto in lettere ebraiche, in un cerchio luminoso sul cielo nero». Qui la differenza qualitativa tra l'immateriale ed il materiale sembrerebbe venir suggerita dall'inserimento di un segno diagrammatico, che può essere compreso intellettualmente ma non esprime visivamente la natura del divino. Questa interruzione intrinseca nell'espressione estetica è stata evitata in certe immagini create nell'Europa medievale e nell'Estremo Oriente, in cui cielo, terra e mondo sotterraneo vengono rappresentati come entità separate all'interno di un unico dipinto. Si sacrifica l'interazione salvaguardando però la concretezza visiva di ciascun regno.

Si può obiettare che la visione del mondo offerta direttamente dalle immagini non è viziata dalla moderna scissione tra ciò che consideriamo come conoscenza acquisita, soprattutto la conoscenza scientifica, e ciò che è soltanto creduto, sulla base di quanto era considerato vero nel passato. In un'opera d'arte, tutto è ugualmente vero, ed ogni verità viene conosciuta attraverso un unico e stesso strumento di evidenza visiva. L'angelo dell'Annunciazione è altrettanto reale della Vergine e quando, in un dipinto del Tintoretto, Cristo cammina sulle acque del mare di Genezaret, il suo camminare è altrettanto reale dell'acqua e della barca. Per quanto concerne la realtà estetica, non vi è bisogno di fede fintanto che vi è la certezza della percezione visiva. Al tempo stesso, nessuna pittura può offrire alcuna prova scientifica della verità di qualsiasi cosa essa illustri. Un albero dipinto non è più vero di un drago alato.

In quanto opera d'arte, un dipinto o una scultura persuadono solo grazie al potere della loro presenza visiva. Perciò possono soddisfare sia l'osservatore che accetta la storia come vera sia quello che la considera come puramente simbolica, ma falliscono quando si tratta di unificare entrambe le interpretazioni nella stessa immagine. La concezione dell'esperienza religiosa veicolata dall'arte figurativa, data la natura sensibile di quest'ultima, è il risultato di quanto viene accettato concretamente come vero.

Tipologie della verità estetica. Le opere d'arte, dunque, richiedono uno *status* unitario di realtà per tutto ciò che riproducono e cui si riferiscono. Tale *status* non è tuttavia sempre lo stesso. Se ne possono distinguere le seguenti tipologie.

Iconica. Qual è lo *status* ontologico di un'icona cui vengono offerti culto, doni e sacrifici, cui ci si rivolge per chiedere un aiuto o un'intercessione? I credenti la trattano manifestamente come un potere dotato di esistenza fisica che risiede nel loro mondo. Al tempo stesso, raramente il fatto che un'immagine venga accolta nel mondo dei viventi deriva da un'illusione. Di solito, i credenti non si sbagliano sullo *status* di realtà che spetta al corpo fisico di un'icona. Essi sanno di trovarsi in presenza di un oggetto di legno o di pietra o di tele dipinte. Solo una psicologia ingenua può vedere in questo una contraddizione sconcertante. Ma ciò che conta non è la realtà biologica dell'entità iconica, bensì il potere che le è stato attribuito. In quanto portatrice di tale potere, l'icona non è considerata né come creatura vivente né come mera rappresentazione di qualcosa che è attivo altrove nel tempo e nello spazio. Essa è una fonte immediatamente presente di energia attiva.

Storica. Sia nel caso di uno scultore egizio che ritrae la regina Nefertiti, sia nel caso di Diego Velázquez che dipinge la resa della città olandese di Breda al conquistatore spagnolo nel 1625, l'artista è convinto di offrire l'immagine di qualcuno che effettivamente sta vivendo o è vissuto, o di qualcosa che è effettivamente accaduto. Questa convinzione prevale indipendentemente da quanto l'artista conosca le fattezze reali del proprio soggetto. Le immagini religiose possono essere considerate alla stessa stregua dei ritratti o delle cronache, e cioè in quanto rappresentazioni che si pongono sullo stesso piano di veridicità della documentazione storica o dell'illustrazione scientifica; ma non vi è modo di dire, tramite il solo esame dell'opera, in quali casi questa sia davvero l'attitudine dell'artista. Sarebbe certamente un errore pensare che, tra le immagini religiose, le rappresentazioni più realistiche siano necessariamente quelle intese in termini più «letterali», o che, d'altro canto, le immagini più stilizzate e astratte siano intese come più lontane dal fatto reale. Un artista dell'alto Rinascimento, ad esempio, potrebbe aver dipinto la Maria Maddalena pentita in modo molto realistico al solo scopo del godimento sensuale, preoccupandosi molto poco della verità della storia che stava raccontando. Al contrario, certi stili più astratti, che a noi sembrano quanto mai lontani dalla natura, potrebbero essere sembrati molto vividi ai loro creatori ed essere stati ispirati da una profonda convinzione della veridicità delle loro immagini.

Universale. È comunque proprio della natura della percezione artistica che un'immagine sia concepita non semplicemente come un oggetto, una persona o un accadimento singoli, ma in quanto rappresenta un'intera classe di cose, il cui significato si spinge ben oltre quello della cosa singola. Noi possiamo anche conoscere il nome di un gentiluomo ritratto da Rembrandt, ma al di là dell'immagine dell'individuo, vediamo nel dipinto un'espressione di malinconia e rassegnazione, di vigilanza e concentrazione. Infatti, una delle virtù principali di un grande artista è l'abilità con cui egli manipola forme e colori in un modo tale che la validità universale riesce ad imporsi veicolata dall'esempio singolo. Questo carattere simbolico delle immagini è totalmente compatibile con la convinzione della loro verità storica.

Quando Dante Alighieri, nella sua lettera a Cangrande della Scala, spiega che un episodio biblico come la partenza dei figli di Israele può essere inteso «in più sensi», egli non fa che distinguere il significato letterale da quello allegorico. La singola storia può essere concepita o compresa come verità storica oppure no, ma anche quando tale verità sia esclusa, la validità umana della rappresentazione resta nondimeno conservata nella sua integrità. Siamo nella categoria estetica della finzione.

Soggetto religioso. Nella finzione, la verità storica del soggetto è di norma considerata irrilevante, se non addirittura un ostacolo per la libertà creativa dell'artista. Per quanto riguarda l'arte sacra, si pone il problema di capire se un simile atteggiamento nei confronti del soggetto sia accettabile o meno. Per esempio, un artista non credente – il termine «credente» può essere definito per il momento nel senso ristretto di una persona convinta della verità storica dei fatti illustrati – è in grado di creare un'immagine che sia convincente? Esempio illuminante di un'impresa che ha ottenuto un notevole successo sia religioso che artistico, pur avendo sollevato molte proteste, è la chiesa di Nôtre Dame de Toute Grâce ad Assy, in Francia, commissionata dai padri domenicani all'inizio degli anni '40. La storia della chiesa in questione, cui William Rubin ha dedicato una vasta monografia (*Modern Sacred Art and the Church of Assy*, New York 1961), è piuttosto complessa ed implica il problema più generale dell'avversione popolare nei confronti dell'arte moderna. Per disegnare il mosaico della facciata, l'arazzo dell'abside, il crocifisso ed altri elementi decorativi, furono chiamati pittori e scultori di prestigio, ma conosciuti come atei, comunisti o ebrei praticanti. Nessuno di questi manifestò particolari difficoltà rispetto al soggetto religioso, né ebbe l'impressione che un tale compito fosse diverso per principio dall'operato laico cui era abituato. Sembra lecito ritenere che gli argomenti religiosi cui gli artisti si dedicarono – l'Apocalisse, la Crocifissione, la Vergine delle litanie, ecc. – abbiano esercitato su di loro lo stesso potere evocativo che è intrinseco ad ogni grande soggetto, qualunque sia la sua origine. L'impatto della dimensione universalmente umana dei sog-

getti sugli artisti può spiegare l'efficacia più specificamente religiosa dei loro contributi.

In termini più generali, questo episodio suscita la domanda se immagini che siano prive di soggetti tradizionali appartenenti a qualsiasi credo particolare possano essere definite religiose. A questo proposito, viene subito da pensare alle rappresentazioni della natura intese come testimonianza dell'esistenza e delle qualità del creatore. Quando sant'Agostino, nelle sue *Confessioni* (10,6,9), indaga sulla natura di Dio, racconta:

> Interrogai la terra, e mi rispose: «Non sono io», la medesima confessione fecero tutte le cose che si trovavano in essa. Interrogai il mare, i suoi abissi e i rettili con anime vive e mi risposero: «Non siamo noi il tuo Dio; cerca sopra di noi». Interrogai i soffi dell'aria e tutto il mondo aereo con i suoi abitanti mi rispose: «Erra Anassimene, io non sono Dio». Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: «Neppure noi siamo il Dio che cerchi», rispondono. E dissi a tutti gli esseri che circondano le porte del mio corpo: «Parlatemi del mio Dio; se non lo siete voi, ditemi qualcosa di lui»; ed esse esclamarono a gran voce: «È lui che ci fece». Le mie domande erano la mia contemplazione; le loro risposte, la loro bellezza.

I fenomeni naturali rispondono alla domanda di Agostino attraverso la loro «bellezza», cioè attraverso la varietà delle loro specie. Quando contempliamo un paesaggio dipinto da Altdorfer, da Rubens o da Sesshū, notiamo in esso elementi quali l'energia, un'abbondanza inesauribile, la varietà, l'ordine, l'innocenza ed il mistero. Più grande è l'artista, maggiore è la forza con cui ci presenta gli oggetti della natura come incarnazioni di queste virtù. Quello che però l'artista non è in grado di fare, è di dar loro la voce con cui Agostino li sente rispondere: «È lui che ci fece». Un paesaggio non può produrre in un dipinto lo stesso effetto dell'invocazione orale di Agostino; sul piano visivo, la causa e l'effetto possono essere espressi solo agendo all'interno del regno delle forze naturali stesse, come nel caso di una cascata che si infrange contro le rocce in un paesaggio romantico o di un fabbro che batte un ferro rovente. È certamente possibile usare con estrema efficacia delle immagini per illustrare la fede in un creatore, proprio come fa Agostino nella sua enumerazione degli elementi naturali, ma la fede deve essere affiancata alle immagini come interpretazione; esse non la possono esprimere direttamente.

Nel 1959 il teologo protestante Paul Tillich fu invitato a tenere una conferenza sul tema «Arte e religione» presso il Museo di arte moderna di New York. È di rilievo il fatto che egli abbia scelto di cambiare il titolo del suo intervento in «L'arte e la realtà ultima», argomentando che la ricerca della realtà ultima è non solo un aspetto fondamentale della religione ma anche lo scopo di ogni vera arte. Procedette con la descrizione di cinque tipologie di elementi stilistici da lui considerate come altrettante espressioni della realtà ultima – interpretazione cui sottende la generalizzazione che qualsiasi disposizione artistica può soddisfare il criterio in questione, ammesso che l'opera raggiunga il grado di profondità proprio della perfezione artistica. Nella discussione che seguì la sua conferenza, Tillich volle concludere affermando che «la realtà ultima compare anche in ciò che di solito viene definita come pittura a carattere secolare, e la cosiddetta pittura a carattere religioso si differenzia da quest'ultima solo in quanto si occupa degli argomenti convenzionali emersi nelle varie tradizioni religiose» (*Cross Currents*, 1960).

Ma, anche qualora si accetti in senso lato una tesi di questo genere, sembra evidente che certi tipi di oggetti secolari sono più congeniali di altri alle forme usuali dell'attitudine religiosa. Così, le raffigurazioni della natura evocano i poteri soprannaturali con maggiore immediatezza di quanto facciano le raffigurazioni delle opere dell'uomo. Scene generiche sono più efficaci come immagini religiose che non oggetti o episodi specifici. Le rappresentazioni stilizzate possono trascendere l'individualità e dirigersi verso la realtà ultima più tempestivamente delle rappresentazioni realistiche, e questo fa sì che un mosaico bizantino risulti più religioso di una fotografia naturalistica.

Il caso limite è quello dell'arte non figurativa, in cui l'astrazione raggiunge il suo apice. Il problema dell'arte astratta, comunque, è stato fin dall'inizio il fatto che, nonostante essa possa pretendere di rappresentare la realtà ultima in modo più diretto delle altre tipologie artistiche, come sostenne il pittore Piet Mondrian, il suo rapporto con l'esperienza concreta diviene così labile che essa rischia di affermare tutto e niente. Per esempio, Fernand Léger, nel 1952, decorò i muri laterali dell'Assemblea delle Nazioni Unite a New York con ampie immagini astratte; ma, se è vero che i suoi due giganteschi gruppi tentacolari possono suggerire l'idea di forze consolidate, questo significato generico può essere convogliato in una applicazione più specifica solo con l'aiuto della struttura architettonica e del suo ben noto significato.

I limiti delle immagini non figurative si moltiplicano quando alla mancanza del soggetto narrativo si unisce una parsimonia ascetica della forma. Sulle griglie dell'ultima opera di Mondrian incombeva la minaccia di una discordanza fra l'intenzione e la realizzazione. Quando la forma è ancora più rigorosamente ridotta, mentre il soggetto proposto diviene più specifico, si ha il caso estremo delle quattordici *Stations of the Cross* dipinte intorno al 1960 dall'artista americano Barnett Newman. Questi quadri, che consistono essenzialmen-

te in una o due strisce verticali su uno sfondo vuoto, tendono a trascendere il confine tra il pittorico ed il diagrammatico – distinzione di considerevole importanza per i problemi concernenti le immagini religiose. Un diagramma è un simbolo visivo di un'idea o di un complesso di fatti. Esso sovente riflette alcune delle caratteristiche essenziali del suo soggetto; ma nonostante possa evocare forti emozioni nell'osservatore – come quando si contempla una mappa che illustra l'incremento delle testate nucleari – non produce tali esperienze attraverso la propria espressione formale. Si limita semplicemente a veicolare informazione. Qualcosa di simile vale anche per i simboli tradizionali, come la bandiera nazionale, la croce o la stella di Davide. Anche questi ultimi possono suscitare forti reazioni, che però si basano sull'associazione empirica e non sull'espressione visiva inerente all'immagine.

Estetica ed esperienza religiosa. La differenza tra la mera informazione concernente fatti concreti, come per esempio quella trasmessa attraverso le illustrazioni scientifiche, e l'espressione estetica, individua al tempo stesso una delle due analogie fondamentali che sussistono tra l'estetica e l'esperienza religiosa. È generalmente riconosciuto che al soggetto religioso non basta ammettere determinati fatti, come l'esistenza di Dio: il credente deve poter percepire nella propria stessa mente il riverbero delle forze di cui si afferma l'esistenza. Così quando, per esempio, nel *Libro di Giobbe*, il Signore risponde dal mulinello d'aria, il lettore della Bibbia deve sentirsi sopraffare dalla grandezza della creazione. Questo elevarsi dell'informazione al grado di esperienza religiosa, comunque, è fortemente accentuato dalla poesia del linguaggio biblico. Vi è tra le due una distinzione analoga per principio a quella tra l'esperienza estetica laica e la semplice trasmissione di una conoscenza oggettiva. Dal suo dipinto *Guernica*, si può apprendere tutto quello che vi è da sapere sulla reazione di Picasso alla guerra civile, e ciononostante non esperire in alcun modo il dipinto come opera d'arte, a meno che la forza della sofferenza, della brutalità, della resistenza e della speranza non divengano vive nella coscienza stessa dell'osservatore. Per questa ragione, il fine dell'arte religiosa può essere veramente raggiunto solo quando le immagini possiedono una elevata qualità artistica e sono in grado perciò di produrre una impressione intensa.

Ma davvero non vi è alcuna differenza tra l'estetica e l'esperienza religiosa? Non è forse essenziale per la religiosità che l'esperienza della natura del mondo in cui si è nati induca una relativa condotta di adorazione, di vita conforme alle esigenze rivelate da tale esperienza? Al confronto, la contemplazione estetica potrebbe sembrare una semplice assimilazione passiva. Una tale interpretazione dell'atteggiamento estetico è però troppo ristretta. Innanzitutto, il fatto stesso della creazione artistica costituisce il modo in cui l'artista colloca attivamente, nel contesto del mondo che egli esperisce, la sua azione più importante, l'opera di una vita. Lo storico dell'arte Kurt Badt, rifacendosi a Ruskin e a Nietzsche, ha definito l'attività dell'artista come «Feiern durch Rühmung», come, cioè, celebrazione attraverso la preghiera (*Kunsttheoretische Versuche*, Köln 1968). Una tale definizione non trasforma l'arte in religione, ma mette in risalto l'affinità tra le due.

In un senso ancora più ampio, nessuna fruizione di un'opera d'arte è completa se l'osservatore non si sente spinto a vivere all'altezza dell'intensità, della purezza e della saggezza della prospettiva che essa riflette. Questo bisogno di emulare la nobiltà dell'opera d'arte con il proprio atteggiamento nei confronti del mondo, è stato espresso in modo straordinario dal poeta Rainer Maria Rilke nella sua celebrazione delle splendide forme di un antico busto in marmo di Apollo. Egli concluse la sua descrizione bruscamente con l'ammonizione «Du musst dein Leben ändern» («Devi cambiare la tua vita»).

[Vedi anche *FIGURA UMANA* e *ICONOGRAFIA*; e inoltre *ARCHITETTURA E RELIGIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Sull'atteggiamento religioso degli artisti cfr., per esempio, E. Wind, *Traditional Religion and Modern Art. Rouault and Matisse*, in *The Eloquence of Symbols*, Oxford 1983.

Vincent Van Gogh, nella sua spesso citata lettera del dicembre 1889 a Émile Bernard, discute sull'uso del soggetto religioso. Questo tema viene interpretato nel suo senso più ampio da M. Schapiro, *On a Painting of Van Gogh*, in *Modern Art. Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York 1978, pp. 87-99 (trad. it. *L'arte moderna*, Torino 1986, pp. 91-103). Riferimenti espliciti alla «realtà ultima» compaiono negli scritti di Piet Mondrian, *Plastic Art and Pure Plastic Art*, New York 1945.

Sugli aspetti più generali del simbolismo visuale cfr., per esempio, Margaret Miles, *Vision. The Eye of the Body and the Eye of the Mind in St. Augustine's De Trinitate and Confessions*, in «Journal of Religion», 63 (1983), pp. 125-42. Queste tematiche sono state affrontate anche in R. Arnheim, *Visual Thinking*, Berkeley 1969 (trad. it. *Il pensiero visivo*, Torino 1974), specialmente nei capitoli *Art and Thought* e *Models for Theory*; nel saggio su *The Robin and the Saint*, in R. Arnheim, *Toward a Psychology of Art*, Berkeley 1966 (trad. it. *Verso una psicologia dell'arte*, Torino 1969); nel capitolo *Symbols through Dynamics*, in R. Arnheim, *The Dynamics of Architectural Form*, Berkeley 1977 (trad. it. *La dinamica della forma architettonica*, Milano 1981).

RUDOLF ARNHEIM

ETERNITÀ. È la condizione o attributo della vita divina in virtù della quale essa si rapporta ad ogni tempo con eguale potenza e immediatezza. Il concetto emerge al punto d'incontro di tre distinte problematiche religiose. La più antica di esse concerne la natura della vita ultraterrena, specialmente riguardo all'idea di permanenza dei defunti tra i vivi, riconosciuta in diverse forme di culto dei morti. Un problema speculativo sviluppatosi successivamente riguarda la creazione divina, soprattutto quando il potere creativo si esplica come produzione di un mondo di idee in una mente divina, un *logos* o paradigma realizzato in questo mondo come in un'immagine. Infine, si pone la questione dell'esperienza contemplativa o mistica, soprattutto se considerata come una via di accesso alla vita divina, pur restando nei limiti della presente esistenza. La riflessione su questi temi sfocia nell'idea di una dimensione di vita correlata «verticalmente» al fluire «orizzontale» del tempo, una dimensione che trascende il tempo, pur senza esserne separata.

Poiché l'eternità si estende ad ogni tempo, viene facilmente confusa con il concetto, ad essa strettamente connesso, di ciò che «sempre fu, è, e sarà», vale a dire ciò che è perpetuo, immortale. Ma, inteso propriamente, l'eterno è ciò che soltanto «è»; soltanto nel tempo presente si può dire che esso sia ed operi. Dispensata da ogni esser-stato e venire-ad-essere, l'eternità è comunemente definita come assenza di tempo, a differenza di ciò che è perpetuo (altrimenti detto anche sempiterno). Ciò che è perpetuo precede tutte le cose che hanno un inizio e una fine nel tempo e sopravvive ad esse; ma poiché ha luogo in parte nel passato, in parte nel futuro, come tutte le cose che nascono e periscono, è collocato, proprio per questo, nel tempo. L'eternità, d'altro canto, non trascende la misura finita del tempo estensivamente, bensì intensivamente. Raccoglie la molteplicità dei tempi in un'unità non più mediata da relazioni di precedenza e successione: perciò, almeno in questo senso specifico, non si situa più nel tempo.

Ciononostante chiamare l'eternità assenza di tempo sarebbe semplificazione eccessiva. Sebbene l'eternità escluda passato e futuro, rimane corretto definirla come presente, che è dopotutto una delle tre fondamentali determinazioni del tempo. Nella tradizione platonica, che impresse al concetto la sua evoluzione classica e lo passò alla filosofia moderna europea attraverso la teologia musulmana e cristiana, il tempo presente mantiene il suo significato temporale in affermazioni riguardanti l'eternità. In questo senso il concetto occidentale di eternità si distingue da alcune descrizioni buddiste del *nirvāṇa*, nel quale sono dissolti non solo il passato e il futuro, ma anche il presente. L'eternità platonica, per contro, è una presenza paradigmatica, e il presente nel tempo ne è la parziale ma autentica immagine.

Il presente viene denominato l'«ora». I metafisici latini parlavano perciò di eternità come *nunc stans*, e del tempo come *nunc fluens*. L'ora temporale, che percepiamo sempre come dotato di una certa durata, tende a identificarsi in termini logici con il concetto limite di «istantaneo», punto di transizione privo di dimensioni; sorge perciò il problema se l'Ora eterno sia esso stesso una specie di istante congelato, un che di semplice e privo di durata, del quale non possiamo apprendere nulla per mezzo di esperienze di vita nel tempo. Degna di nota è la caratteristica particolare che i commentatori classici attribuiscono nel modo più vivido all'eternità: essa è vita, e non semplice vita, bensì vita divina, «un dio, che si manifesta nel suo essere», come si afferma in un passo di Plotino, mistico neoplatonico del III secolo d.C. (cfr. paragrafo seguente). Come conciliare la prospettiva religiosa, che intende l'eternità come vita divina, con l'inflessibile analisi concettuale dei puri metafisici che sembra condurre ad un'idea statica, quasi un'astrazione matematica?

La sintesi di analisi condotte da punti di vista diversi – logico, psicologico e teologico – in una rigorosa concezione dell'eternità è patrimonio della tradizione filosofica platonica, e per molti aspetti è opera esclusiva di Plotino. Analogie notevoli con questo concetto si ritrovano in alcune delle Upaniṣad in India, mentre in Asia vi sono per lo più corrispettivi solo parziali; quella torta metafisica che è la complessa idea occidentale, per così dire, là è tagliata secondo criteri diversi. Stando agli studi filosofici più approfonditi che storici e traduttori occidentali abbiano compiuto fino ad ora sui testi asiatici, la storia del concetto di eternità rimane la storia della sintesi plotiniana, delle sue fonti e delle sue influenze. La trattazione che segue riflette questo stato di cose. Vengono esaminati, in ordine decrescente di ampiezza: 1) la classica concezione platonica di eternità così come la intende Plotino; 2) la collocazione di questa concezione nella propria storia spirituale, soprattutto europea; e 3) quei luoghi della filosofia indiana e asiatica dai quali la ricerca di intuizioni analoghe può ricevere plausibili spunti.

L'eternità platonica nel pensiero di Plotino. Nella tradizione platonica eternità e tempo vengono regolarmente considerati insieme. Essi costituiscono, infatti, un'unica topica, dall'antico significato letterario della parola greca *topos* («luogo»), che si riferisce ad un luogo particolare di un testo canonico. Invariabilmente la discussione sull'eternità ha origine fra i platonici come meditazione su quel passo del *Timeo* di Platone nel quale l'eternità è descritta come «ciò che rimane nel-

l'unità» e il tempo come «un'eterna immagine dell'eterno, che procede secondo il numero» (37d). Questo passaggio suggerisce perciò inevitabilmente l'idea che l'eternità e il tempo siano, sotto alcuni punti di vista, commisurabili. Ma il Neoplatonismo rivendica una visione dell'eternità e del tempo come estremi di un *continuum*. Ed è la vita stessa, secondo Plotino, la vita interiore dell'anima, a colmare questo iato, rendendo possibile un'apertura all'esperienza dell'eternità.

Per alcuni riguardi si tratta di un'esperienza molto familiare. Immaginiamo di essere immersi nella lettura di un libro estremamente avvincente, che susciti una concentrazione ed un interesse apparentemente inesauribili. Possono passare ore senza che ce ne accorgiamo; può essere sorprendente scoprire quanto tempo è trascorso, e come ciò sembri privo di significato rispetto alla calma interiore e all'intensità esperiti in quell'intervallo di tempo. Ogni attività che richieda profondo raccoglimento, grande determinazione ed energia può provocare questo effetto – non solo nell'ambito di esperienze intellettuali, ma anche estetiche, oppure di attività fisiche, come la danza o l'atletica.

Esperienze di questo genere costituiscono la soglia che conduce alla pura esperienza dell'eternità, la contemplazione. È importante notare che esse non sono prive di durata, data la loro ricchezza in termini di attività e mobilità interiore. Vi si esperisce qualcosa di simile al tempo, ma un tempo che scaturisce, più che trascorrere, che dà, anziché prendere. Un potere inesauribile sembra sgorgare dentro di noi. Quando, come è inevitabile, l'incanto si spezza, la sensazione che ne ricaviamo non è che quel potere si estingua, ma piuttosto che noi ci siamo allontanati da esso.

Plotino identifica questo potere con la vita dell'Intelletto, e per esprimerne l'inesauribilità dice che è infinito, privo di limiti. Nella filosofia greca antica «infinito» era sinonimo di indefinito, privo di forma o intelligibilità, un connotato assolutamente negativo. Anche Plotino descrive il mondo intelligibile delle Idee platoniche come finito, formalmente e strutturalmente. Tuttavia coglie nell'Intelletto vivente che ne è l'origine ed il substrato una pienezza di vita che trascende ogni limite, un mondo che «ribolle di vita» (6,7,12). La qualità vitale e dinamica dell'Intelletto eterno è un tema centrale nella speculazione di Plotino – così come quello della sua semplicità e quiete – ed è espressa in un brano notevole, in cui si dice che «la sua natura è di trasformarsi in tutte le cose», in un «vagabondare» (*plane*, come si dice dei pianeti) dentro se stesso che è come un'incessante avventura «nella pianura della verità» (6,77,13).

Questo risveglio alla mente è per l'anima come un ritorno alla sua vera e propria sede, un immergersi in se stessa piuttosto che l'esplorazione di un altro sé o stato di esistenza. L'antica immagine platonica che definiva questo processo come una *anamnesis*, una reminiscenza, derivava dal mitico tema orfico della preesistenza dell'anima: questa esperienza poteva perciò venir facilmente intesa come memoria di un altro luogo e di un altro tempo, per così dire. Ma per Plotino l'*anamnesis* è, a tutti gli effetti, e così per Agostino, una conversione interiore attuata nell'immediatezza contemplativa – conversione sia nel senso di un volgersi dell'anima dalle cure che inducono turbamento ad una quieta visione interiore, sia nel senso di una trasformazione che dalla vita dell'anima innalza a quella della pura apprensione intellettuale o Intelletto. [Vedi ANAMNESI].

Poiché condizione della vita dell'anima è il tempo, gli esseri umani recedono dalla presenza della mente in un ricorrente movimento verso il basso che rende i nostri incontri con l'eterno molteplici ed episodici. Tuttavia «se tornerai ad osservarlo attentamente, lo ritroverai come prima» (3,7,5). In quella contemplazione saremo di nuovo noi stessi, con pieno controllo delle nostre facoltà e autosufficienti, non più esposti a quella dispersione e a quel turbamento, nei quali precipita l'anima soggetta al tempo. Un termine tradizionalmente usato per esprimere la quiete della vita eterna è *stasis*, ancora usato in inglese, specialmente nella diffusa opinione che lamenta, nell'eternità dei metafisici greci, il carattere «statico». Si tratta sostanzialmente di un equivoco.

Stasis significa «stare fermo, stare su (eretto) in contrapposizione a cadere, tenere insieme anziché abbandonare alla dispersione». Il senso di stasi eterna può essere reso meglio dalla parola inglese *homeostasis*, usata in biologia per significare la quiete dinamica mantenuta in un organismo vivente pur attraverso attività organiche e metaboliche molto diverse. La semplicità e unità della vita eterna è quella di una omeostasi, una totalità autoavvolgentesi che è nello stesso tempo luogo di un illimitato godimento nell'attività, intenzionalità ed energia.

«Perciò», scrive Plotino, «l'eternità è maestosa e la riflessione ci dice ch'essa è identica a dio». Prosegue: «L'eternità è un dio che si mostra e si manifesta qual è, cioè come essere incrollabile e sempre identico a sé, e perciò stabile nella sua vita». Da ciò segue la definizione: eternità è «vita infinita perché non manca di cosa alcuna ed è quello che è nel senso vero e proprio perché non perde nulla di sé» (3,7,5).

Nota all'Occidente latino attraverso la parafrasi di Boezio, *interminabilis vitae tota simul et perfecta pos-*

sessio («totale simultaneo e perfetto possesso di una vita senza limiti», *La consolazione della filosofia* 5,6), l'esperienza plotiniana dell'eternità contrassegna la vita divina come presenza, e apre la strada all'approccio umano a tale vita attraverso il misticismo contemplativo.

Panorama storico e conseguenze. Il termine greco che noi traduciamo come «eternità» in Platone e Plotino è *aion*, cosa che ha suscitato perplessità negli studiosi di questo argomento. *Aion* sopravvive nella lingua inglese nella trascrizione latina *aeon*, che conserva molto del suo significato originale. *Aion* significa «vita, durata della vita, tempo di vita; epoca, eone». Mentre il suo significato non è mai di semplice durata, nel senso di misura o intervallo standard, nei passi omerici, in cui si avvicina molto al significato di «interiore forza vitale», esprime fortemente la suggestione del potere di perdurare, di vita che si estende a riempire il lasso di tempo che le è proprio. Questa accezione del termine sembrerebbe decisamente temporale, non solo per il suo significato di lasso di tempo o durata, ma perché principio, medietà e fine appartengono per natura al genere di totalità o completezza che la parola esprime tuttora in inglese.

Il termine compare in origine nell'ambito dei frammenti superstiti di Eraclito, filosofo greco del V secolo a.C., con l'aforisma: «*Aion* (l'evo) è un fanciullo che gioca spostando qua e là i pezzi del gioco: un regno di fanciullo» (Eraclito, B52). La traduzione «eternità» è chiaramente inammissibile: più legittima è la scelta di quei traduttori che suppliscono con «tempo». Il tema di Eraclito è la spontaneità e immanenza delle leggi o modelli manifesti nel divenire dei processi naturali; l'intelligibilità del costante mutamento non è al di fuori della natura come un dio, ma il mondo è in e per se stesso un «fuoco sempre vivo, che si accende a intervalli e a intervalli si spegne» (B30). In questa immagine di grande autorità *aion* denota ancora una forma di totalità che abbraccia nascita, morte e il processo che intercorre tra l'una e l'altra.

Non è del tutto chiaro fino a che punto Platone distingua tra la forma aggettivale *aionios*, «eterno», e il termine *aïdios*, «perpetuo». Egli propende infatti per la (falsa) etimologia che fa derivare *aion* da *aei on*, «ciò che sempre è» provocando quella basilare confusione cui soprattutto i Neoplatonici si preoccupano di rimediare. Nel testo esatto del *Timeo*, d'importanza decisiva, egli dice di *aion* che «la sua natura è perpetua» (37d).

Una delle conseguenze di questa situazione è la lunga controversia sulla cosiddetta «eternità del mondo» diffusa tra i platonici ellenistici nei secoli a cavallo dell'Era Volgare. Si trattava di decidere se, come sostiene Aristotele nella *Metafisica* (12,6), il mondo è eterno e non ha un inizio nel tempo, o se, come suggerirebbe il *Timeo* a voler prendere alla lettera la sua forma mitica, il mondo inizia ad essere in un tempo definito. I giudei alessandrini ed i successivi platonici cristiani tendevano ad associarsi a quest'ultima tesi, in parte nello sforzo di coordinare il racconto contenuto nel *Timeo* con quello del *Genesi*. Dovrebbe risultare chiaro che una volta stabilito il carattere rigorosamente atemporale del concetto di eternità, era un errore denominare questo problema «questione dell'"eternità" del mondo»; tuttavia solo Agostino (*Confessioni* 11) diagnostica l'errore categoriale con piena competenza filosofica.

Gli antecedenti della concezione di eternità neoplatonica non sono reperibili nella lessicografia dell'uso filosofico classico del termine; si ritrovano però nelle associazioni costituite attraverso la costante interazione dell'immagine platonica, e relativo dibattito, con la coscienza religiosa popolare. Ciò include prima di tutto la questione dell'immortalità e della vita ultraterrena, contesto della discussione sulla sopravvivenza dell'anima. Profondamente radicata nella sensibilità arcaica, mitologica e nella sua esperienza di quella struttura che Mircea Eliade ha chiamato «eterno ritorno», tale questione ha fatto emergere la nozione di un altro tempo, un tempo trascendente e divino che può intersecare quello terreno, inglobando la vita in una dimensione che oltrepassa nascita e morte. Il concetto di eternità che si ricava da questa esperienza arcaica è più un eterno passato che l'eterno presente espresso dal concetto vero e proprio; questo terreno originario ha fornito possibilità immaginative fondamentali. Il contesto religioso che operò la mediazione fu offerto soprattutto dall'emergere delle religioni misteriche nel mondo greco-romano, con rilievo particolare per i misteri del battesimo e del banchetto cultuale, centrali nel Cristianesimo.

Nel Nuovo Testamento, *Aion* è principalmente un termine apocalittico, inteso come «questo eone» in contrapposizione a «l'eone a venire» (Vangeli sinottici, Paolo). Esso condivide con lo scenario apocalittico uno sfondo persiano, zoroastriano: in alcuni passi paolini, o deuteropaolini (per esempio Col 1,26; Ef 3,9), Aion sembra essere personificato, identificato con Zurwān, ponendo così le basi di quel fiorente proliferare di personificazioni della letteratura gnostica del II secolo d.C. Benché si sia osservato che questo tipo di connessione tra simbolismo mediterraneo e vicino-orientale ha contribuito all'emergere del nuovo significato neoplatonico di *aion*, ci sembra preferibile riservargli solo un accenno.

È più fruttuoso porsi la domanda se la «vita eterna» del *Vangelo di Giovanni* converga con il significato del concetto platonico, o se almeno le due concezioni si collochino su un terreno comune. Il predominare di affermazioni formulate al tempo presente da parte del Figlio glorificato («Prima che Abramo nascesse, io sono», Gv 8,58 e altri), la sua trasformazione dell'apocalittica in escatologia realizzata, e la sua eucarestia di epifania e partecipazione («Colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me, ed io in lui», Gv 6,56) resero possibile al Neoplatonismo cristiano di impronta agostiniana di abbracciare il concetto di eternità atemporale, senza accusare alcuna distorsione nell'interpretazione della Scrittura.

La storia dell'appropriazione del misticismo contemplativo plotiniano da parte della teologia cristiana successiva e di quella musulmana non può essere riassunta. Basti dire che il sistema neoplatonico fu adattato al monoteismo biblico con considerevole perspicacia ed esattezza, specialmente ad opera di Agostino e della tradizione latina per mezzo di Boezio e Bonaventura, ad opera della tradizione apofatica da Dionigi l'Areopagita a Giovanni Scoto Eriugena e a Meister Eckhart, e infine dalla filosofia sufi. La stretta connessione fra il significato teoretico dell'eternità come attributo o nome di Dio e la sua pienezza a livello di esperienza, come elemento della spiritualità contemplativa, rimane caratteristica di queste tradizioni.

Un certo interesse puramente logico per quanto riguarda il contrasto eternità/tempo, reperibile già in Boezio (sensibile più a Porfirio che a Plotino) e Tommaso d'Aquino, fu approfondito dal nuovo spirito matematico dei metafisici del XVII secolo, sfociando nella riduzione dell'eterno presente ad una specie di semplicità schematica, di cui abbiamo un esempio evidente nel sistema di Spinoza. L'effetto fu di dissociare la nozione speculativa dalla sua base esperienziale, producendo una concezione degradata di eternità, come stasi priva di vita o assenza di tempo in senso logico, che è stata il bersaglio polemico delle teologie storicista, esistenzialista e progressista del nostro secolo.

L'eternità nel pensiero orientale. È un luogo comune che i temi religiosi dell'aldilà, della creazione divina e della natura dell'anima vengano riuniti insieme secondo modelli diversi da parte delle tradizioni orientali. Il Buddha avrebbe sostenuto che la speculazione su questi temi non avvicina all'illuminazione. Non c'è da stupirsi se un concetto come quello di eternità, emerso al punto di intersezione di tali temi nel Neoplatonismo, e che deriva poi la sua autorità proprio dall'adattabilità alla teologia biblica, non trovi sempre precise analogie in altri concetti religiosi.

Non sempre le complicazioni esegetiche ed ermeneutiche derivanti da questa situazione sono state registrate nelle traduzioni delle fonti orientali. Alcune indicazioni preliminari riguardo ad altre interpretazioni del concetto di eternità sembrano perciò opportune.

I singolari parallelismi che sono stati rilevati fra Neoplatonismo e filosofia Vedānta sembrano validi anche per quanto riguarda l'idea di eternità. Il sanscrito *nitya* può essere tradotto «eternità» con una certa sicurezza già nelle Upaniṣad, specialmente laddove il concetto di «immortalità», *amṛta*, si spinge al di là dell'immagine popolare della sopravvivenza alla morte, o vita oltre la morte, per assumere il significato fondamentale di *mokṣa*, «liberazione», affrancamento dal ciclo stesso di nascita e morte. La concezione fondamentale delle Upaniṣad, secondo cui l'io autentico, l'*ātman*, portato ad interiore unità rispetto al livello della vita psichica, sarebbe uno con *brahman*, lo spirito universale, conosce sviluppi che la pongono regolarmente in parallelo con la descrizione dell'io autentico al livello del *Nous*, o Intelletto divino, in Plotino. È meno chiaro, tuttavia, se l'eterno presente, autoconsolidatosi al di là di tutti i passaggi attraverso nascita e morte, si ritrovi nei Veda.

Il Buddhismo presenta una situazione molto più complessa. La valutazione negativa della continuità temporale e il rifiuto di sostanzialità e causalità, frequenti nella filosofia buddhista, inducono a descrizioni dell'illuminazione che hanno spesso un'aura platonica. Tali analogie sono particolarmente pronunciate nelle tradizioni meditative che enfatizzano l'«illuminazione improvvisa», accentuando le qualità della percezione trascendentale (sanscrito *prajñā*), incondizionata e spontanea. Nella scuola Mahāyāna della Terra Pura, la paradisiaca Sukhāvatī («terra della beatitudine») del Buddha Amitābha assume talvolta forme che ricordano il mondo platonico delle presenze ideali, pervase dal potere intellettuale divino. Se ci sia qui un autentico parallelismo con il concetto di eternità, potrà essere dimostrato approfondendo il significato di presenza temporale: quest'ultima è infatti la prerogativa dell'eternità secondo la concezione platonica, oltre ad aver costituito l'immagine dell'eternità e il contrassegno dell'essere autentico per quanto riguarda la vita temporale. Mentre laddove il nirvana è rappresentato come liberazione da ogni forma di condizionamento temporale, non solo passato e futuro, ma anche il presente sembra talvolta essere negato dalla mente del risvegliato.

Un problema centrale nella ricerca di analogie con il pensiero cinese è l'esatta interpretazione della prima riga del *Tao Te King*, spesso tradotta come segue: «Il Tao di cui si può parlare non è l'eterno Tao [*ch'ang tao*]». «Eterno» è una plausibile traduzione di *ch'ang*; ma il si-

gnificato principale è più vicino a «fermo», «costante», «durevole». L'analogia sembra più accentuata con il concetto di *aion*, nel significato che esso aveva assunto con Eraclito. Si tratterà di indagare se l'idealizzazione trovata nel Vedānta o nel modello tardoplatonico sia appropriata all'interpretazione di tale testo.

Particolare cautela deve essere riservata all'uso della locuzione «vita eterna» nella descrizione di dottrine prefilosofiche inerenti all'immortalità e alla vita ultraterrena, o «eterno ritorno» riguardo alla relazione trascendentale tra vita divina e terrena nell'esperienza del tempo ciclico che è fondamentale nelle culture a sfondo mitico. Ciò che più comunemente si intende in questo contesto per «eterno» è «perpetuo» o «immortale». Se il tempo primordiale degli inizi, il passato trascendente della azione divina della creazione sia un predecessore dell'eterno presente è una questione a parte che richiede un'accurata considerazione. Il concetto di eternità in senso proprio, che è forse molto prossimo ad emergere in Egitto, può invece essere attribuito molto difficilmente alle culture preletterate, per le quali il ciclo di morte e rinascita è un'immagine naturalistica più che un'idealizzazione filosofica. [Vedi TEMPO SACRO, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Il concetto di eternità è accessibile soprattutto nelle fonti primarie, in particolar modo in Plotino, *Eternità e tempo*, in *Enneadi* 3,7,45 (trad. it. Bari 1947-1949, I-III), e Sant'Agostino, *Confessioni* XI (trad. it. Milano 1988). Un interessante sunto del concetto nel suo pieno sviluppo tecnico nella teologia medievale è reperibile in A. Darlap e J. de Finance, *Eternity*, in *Sacramentum Mundi*, I-II, New York 1968. M. Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour. Archétipes et répétition*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968), rimane un'introduzione classica al ruolo del tempo divino trascendente nell'esperienza religiosa di culture a sfondo mitico. Un resoconto molto utile sul concetto di eternità è contenuto in un profilo generale della storia dell'idea di immortalità nel Vicino Oriente antico e nell'Europa cristiana di J.S. Dunne, *The City of the Gods*, Notre Dame/Ind. 1978. L'esposizione classica dell'esperienza interiore dell'eternità nel misticismo occidentale è contenuta in San Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio* (trad. it. Milano 1985). Per quanto riguarda l'eternità nel pensiero indiano è utile soprattutto S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, New York 1953 (trad. it. *Upaniṣad*, Torino 1976), sia per l'ampia introduzione sia per le note molto ricche, che includono frequenti citazioni di passi occidentali analoghi.

PETER MANCHESTER

FALLO. Il fallo, come tutti gli altri grandi simboli religiosi, allude a una misteriosa realtà divina che non può essere conosciuta altrimenti. In questo caso tuttavia il mistero sembra circondare anche il simbolo stesso. Sappiamo per esempio che il fallo è importante in molti culti misterici greci; ma gli antichi – rispettando i segreti del culto – non ce ne fanno parola. Anche gli odierni fedeli di Śiva induisti, che venerano apertamente un cilindro eretto arrotondato sulla punta e lo chiamano «lingam» (dal sanscrito *liṅga*, «fallo»), non sono sempre certissimi di trovarsi di fronte all'immagine di un organo sessuale. Questa reticenza della tradizione assolve a uno scopo ben preciso: suggerisce nel caso del fallo la tendenza presente da parte della mente umana a confondere il fallo simbolico – sia esso umano ovvero animale, attaccato al corpo ovvero isolato, rappresentato in modo realistico o altrimenti – con il pene ordinario noto a tutti. Non è in quanto flaccido pezzo di carne che questo simbolo assume importanza fondamentale in tutte le religioni, ma in quanto organo eretto. Questa caratteristica conferisce il significato basilare al patrimonio figurativo del fallo: il fatto che la divinità, comunque si configuri in sé, costituisce un grande principio dispensatore di vita in un modo o nell'altro. Questo articolo non si addentrerà nei temi più generali dell'erotica religiosa, in casi in cui il fallo può essere meramente implicito (come nel *Cantico dei cantici* della Bibbia), e neppure si occuperà direttamente dell'associazione del fallo con le immagini femminili della generazione (per esempio la complessa relazione tra «lingam» e «yoni» nel Tantrismo indiano.

La prima apparizione del fallo in immagini probabilmente religiose risale all'arte dei cacciatori del Paleolitico. Dipendendo dall'abbondanza della fauna, questi ultimi si costruivano immagini di fertilità – perlopiù seni e vulve femminili, ma anche organi maschili – incise nel loro aspetto umano su ossa e corna a palco. Pare che i cacciatori fossero coscienti di una realtà sovrannaturale soggiacente a quella fisica, apparente (come dimostra l'uso di seppellire i defunti insieme a strumenti, verosimilmente da usare dopo il trapasso), e sembra del tutto plausibile che le immagini falliche fossero ritenute in grado di evocare un potere divino sotteso all'abbondanza di vita animale. Nella grotta francese di Les Trois Frères si può notare una figura di notevole rilievo, nota come «lo stregone», un ibrido teriomorfico, con corna a palco sul capo, orecchie da lupo e coda di cavallo. La figura si erge su gambe umane, e presenta un fallo parimenti umano che però non è in erezione ma pende tirato all'indietro tra le cosce, come per assicurarsi che sia bene in vista. Meno famosi sono gli «uomini bisonte» che lo accompagnano, noti anche come «danzatori mascherati», ritratti presso di lui, anch'essi ibridi, con peni umani questa volta in erezione. Uno di essi guida o insegue un singolare gregge di animali compositi, visibilmente di sesso femminile, o forse semplicemente danza davanti ad esso. Può darsi che queste figure falliche fossero sacerdoti dell'età della pietra, che avevano assunto le sembianze del potere di fertilità che arreca l'abbondanza, ovvero può trattarsi di immagini di quel medesimo potere sovrannaturale.

I manufatti artistici delle più tarde società agricole ci consentono maggiori certezze. L'antico dio egizio Min, visibile sui rilievi della cappella di Sesostris I, è una figura in piedi pienamente antropomorfica, con un

braccio levato in su in direzione di un «correggiato», in quanto dio soggiacente al raccolto. È itifallico in modo che colpisce, con un pene eretto smisuratamente lungo e rigido, che sembra tenere con l'altra mano. Il carattere innaturale di questo fallo è segno della fecondità divina, che travalica le facoltà meramente umane. Mostrando in ciò di conservare l'antica preoccupazione per la fertilità animale ed estendendola agli animali domestici, Min è chiamato «toro», «colui che gode della vacca, il maschio che la rende pregna mercé il suo fallo». Nel corso dei riti in suo onore è un toro ad aprire la processione in cui si porta una statua del dio fallico, per celebrare il presente raccolto e assicurare quelli futuri grazie a una adeguata attenzione nei confronti del potere che ne è responsabile; per diffondere la fecondità di Min tra i nuclei familiari umani, che anch'essi reclamano l'abbondanza; e per rendere chiaro a tutti da chi provenga in realtà la vita. Ma con il suo lungo pene Min è anche un dio delle strade, in grado di proteggere chi si mette in viaggio, specialmente nel deserto. E qui cominciamo a comprendere la complessità del simbolismo fallico. [Vedi *BIVIO*].

Dōsojin, una divinità della religione popolare giapponese, si può contemplare ancora oggi in migliaia di immagini, tipicamente situate ai bordi di un campo di riso. Colà egli assume il suo ruolo precipuo di dio dei raccolti; ma stando alle iscrizioni rinvenibili su tali immagini egli è anche una «divinità dell'altolà», quel potere che protegge il campo dagli intrusi e da altre sciagure come la carestia. Ci viene detto che la fertilità comporta la capacità concorrente di porre dei limiti e di difendere il proprio territorio. Il fallo eretto costituisce un simbolo in grado di soddisfare entrambe le esigenze, proprio come il gesto osceno che consiste nel levare il dito medio verso l'interlocutore costituisce al contempo un segno di natura sessuale e una minaccia. Così possiamo vedere Dōsojin come un fallo eretto di pietra reso realisticamente, alto alcuni centimetri, o con la stessa probabilità come una coppia di falli, che presumibilmente servono a caratterizzare la doppiezza della sua natura. In realtà l'immagine più frequente è quella di una «coppia in amore», che talora si tiene per mano ma talaltra appare intenta al coito, raffigurata in incisioni su pietre che a loro volta potremmo considerare falliche. Questi «marito e moglie» stanno a significare la complessità del dio e indicano allo stesso tempo il ruolo di Dōsojin come dio della fertilità umana e dell'istituzione del matrimonio, che costituisce naturalmente una sorta di delimitazione di confini. I riti in onore del dio in occasione del Capodanno sono vivaci sino a sfiorare la licenza: bande di giovani monelli scorrazzano in libertà, ci si scambiano insulti bonari, e si può percuotere l'immagine stessa di Dōsojin, o addirittura urinarvi sopra. Il pene del dio viene così descritto in una canzone licenziosa: «Troppo lungo perché un organo muliebre possa accoglierlo, ha dovuto posarsi sulla biforcazione di un albero». Nei riti in effetti l'albero – spesso un pino o un paio di pini – compare come simbolo del fallo divino, in quanto fecondatore, e a cagione del raccolto «sempreverde» che esso rende possibile.

Può sembrare strano che un dio dei confini si veda riservati riti così sfrenati; ma nell'indecenza del fallo pubblico di Dōsojin si può intravedere la traccia della natura infinita dell'energia divina – che nondimeno si lascia comprendere entro un ambito ben determinato. Inoltre, un fallo che sia realmente in grado di difendere il territorio può trovarsi costretto a «oltrepassare i confini della decenza» per assolvere il proprio compito. Forse quest'ultima osservazione, oltre al fatto che ovviamente campi e strade spesso si incrociano, può spiegare almeno in parte come mai Dōsojin, al pari di Min, sia anche un dio delle strade. Queste ultime inevitabilmente oltrepassano i confini, e il dio giapponese è delegato a proteggere il viaggiatore, colui che non è insediato stabilmente. La sfrenatezza di Dōsojin può anche spiegare perché il Buddhismo con la sua ispirazione ascetica non sia mai riuscito a estirpare del tutto il culto di questo dio a favore di quello del *bodhisattva* Kṣitigarbha – che, al pari di tutti gli altri grandi esseri, ha «le pudenda custodite in una guaina» (*kośopagatavastiguhya*, secondo il *Kośalāṃkāra* di Śākyamitra). In un tempio buddhista a Nagoya l'immagine di Kṣitigarbha è raffigurata assisa in contemplazione; alle sue spalle si trova una tenda che nasconde due falli inscritti entro il nome di Dōsojin (cfr. Czaja, 1974, figg. 91 e 92).

Il simbolismo fallico dell'antica religione greca è più ampio. Un primo esempio è offerto dalla rappresentazione di Hermes. Mentre la scultura tarda lo raffigura inequivocabilmente in modo antropomorfico, nudo e con un pene in evidenza, piuttosto piccolo e flaccido come quelli degli altri dei, le sue prime immagini sono alquanto diverse. A Cillene Hermes veniva venerato con il nome di Phales – derivato da *phallos* – nell'immagine fallica di una stele. Più spesso tuttavia il suo emblema fallico era rappresentato da un'erma. In origine un mucchio di pietre – forse sormontato sulla sommità da una larga pietra piatta – che serviva da cippo di confine in una zona di campagna senza strade, l'erma si sviluppò in un pilastro quadrangolare in pietra sormontato alla sommità da una testa di Hermes e raffigurante sul fronte un fallo eretto dotato di testicoli che per dimensioni e forma corrispondono a quelli umani normali. Drammaticamente in contrasto con l'austera superficie piatta cui è attaccato, l'organo sessuale di Hermes costituisce un segno, originariamente

nel contesto di un ambiente pastorale, della fertilità del dio. Quest'ultimo viene talora rappresentato come un buon pastore, responsabile dell'abbondanza e della sicurezza del proprio gregge. Negli inni omerici infine gli viene attribuita la cura di «tutti gli animali», tanto domestici quanto selvatici.

Questo aspetto pastorale del dio tuttavia assume un'importanza considerevolmente minore a paragone dell'altro grande ruolo di Hermes come dio dei confini (e anche delle strade). Si trovano erme sulle soglie delle abitazioni e nei cortili delle case: il fallo divino protegge la proprietà e i suoi abitanti. Si trovano erme nelle camere da letto, ai piedi di quest'ultimo: forse per benedire un matrimonio, più probabilmente per inviare la sottile benedizione di un sogno (l'ultima libazione della giornata era dedicata a Hermes). Questi pilastri fallici si rinvengono anche nei ginnasi e nelle biblioteche. Al di là della funzione apotropaica, ci ricordano il carattere «fisico» del fallo, rammentandoci che Hermes provvede al benessere corporale degli atleti. Quello mentale degli studiosi è un'altra cosa; e nondimeno Hermes è anche studioso, *hermeneus* ossia «interprete», e più in generale dio della parola (cfr. Platone, *Cratilo* 408). Occorre ricordare che Hermes rubò il bestiame di Apollo, provocando grave turbamento al grande dio della chiarezza. Possiamo pertanto affermare con sicurezza che Hermes non ispira tanto quell'aspetto dell'erudizione che insiste sull'inespugnabilità della chiarezza – quella che di solito si ritiene possa trovarsi nelle mere collezioni di fatti – quanto le imprese falliche di «interpretazione» dei fatti, che raramente si accolgono a braccia aperte, come se si trattasse di un che di indecente. A questo proposito occorre rammentare anche che i filosofi stoici identificavano il loro *logos* («verbo») creativo con Hermes, di modo che la loro dottrina peculiare di un *logos spermatikos* sembra assumere una connotazione fallica. Questa sfumatura potrebbe tuttavia essere sfuggita all'apologista cristiano del II secolo Giustino martire, che adottò la dottrina stoica del «seme di Dio, il Verbo» destinato a fecondare la Vergine al fine di assumere fisicità facendosi «carne» (*Apologia prima* 32).

Infine, come esito ultimo dell'antica condizione di dio dei confini propria di Hermes, si assiste alla collocazione delle erme lungo le strade per proteggere e «guidare» il viandante. Ma chi viaggiando travalica i confini dovrà in definitiva oltrepassare la frontiera della vita e scendere nel regno di Ade. Hermes è la «guida dell'anima» (*psychopompos*) dopo la morte del corpo: il suo fallo sulle erme presso le tombe conduce la *psyche* negli Inferi, proteggendola dai pericoli del viaggio, e promettendole forse un qualche nuovo tipo di vita.

La fertilità della natura era riservata piuttosto al figlio di Hermes, Pan, e a Priapo, che in quanto divinità minore assume talora il titolo di figlio di Hermes anch'egli. Proprio Priapo divenne tanto popolare come dio dei giardini a Roma. Possiamo contemplarne le immagini all'interno del recinto di un giardino urbano: interamente antropomorfico, è spesso raffigurato con le sembianze di un vegliardo che tiene in mano i lembi della propria veste per portare i frutti e gli ortaggi di cui è responsabile, rendendo in tal modo visibile la fonte di tutta questa fecondità, una sorta di frutto essa stessa, rappresentata da uno spropositato fallo in erezione. I miti considerano il pene di Priapo sgradevole, una specie di punizione inflitta alla madre di lui Afrodite per la sua promiscuità. Per quanto sgraziato il fallo è fecondo, e il suo aspetto sgradevole ha valore apotropaico. Orazio ci dice che Priapo terrorizza i ladri con «il palo, che sporge rosso dall'inguine osceno» (*Satire* 1,8,5). Il dio minaccia dunque i trasgressori dell'ordine di violenza sessuale ossia di stupro.

Pan è confinato nelle zone rurali, dove assume il ruolo, già di suo padre, di dio dei pastori deputato a sorvegliarne le greggi, svolgendo al contempo la funzione di dio dei cacciatori con l'aiuto del suo «occhio acuto». Si tratta di un ibrido simile allo «stregone» del Paleolitico, mezzo uomo e mezzo animale, in posizione eretta. Le sue membra inferiori sono quelle di un capro, come pure il suo fallo, spesso rappresentato eretto nelle raffigurazioni artistiche. È con un'attitudine di questo tipo che Pan dà la caccia alle ninfe per boschi e prati; si tratta di un dio in preda alla lussuria, capace di vantarsi di aver goduto le gioie del sesso con tutte le baccanti di Dioniso. Il suo fallo eretto ci mostra un lato erotico, addirittura lussurioso, della vita degli dei, e proprio per questo Pan risultò peculiarmente inaccettabile alla mentalità ascetica del Cristianesimo. Riuscì tuttavia a sopravvivervi, un po' come Dōsojin fece nel Buddhismo, confluendo nell'iconografia del diavolo, che tuttavia viene assai raramente rappresentato in modo itifallico (per un'eccezione, cfr. Vanggaard, 1972, fig. 22).

Secondo l'inno omerico, Pan venne rifiutato persino dalla propria madre mortale, che trovò il bambino semplicemente ripugnante. Tuttavia Hermes lo amava, e lo portò in visita presso gli dei dell'Olimpo, dove nessun dio si rallegrò della sua vista più di Dioniso. Né poteva essere altrimenti, dal momento che proprio Dioniso – cui torneremo tra breve – è un dio della fertilità della vegetazione, specialmente per quanto riguarda la vite, e riceve culto tramite l'immagine di un fallo gigantesco. Non è tuttavia un dio dei cereali, il cui raccolto è posto sotto la protezione della divinità femminile Demetra. Tuttavia tra gli oggetti destinati al

culto esoterico della Dea a Eleusi compare misteriosamente il fallo. Un dipinto su vaso ci mostra una scena tratta dalla festa di Halōa: una donna nuda porta una massiccia replica di un pene umano in posizione orizzontale, munita di testicoli; il prepuzio è volto all'indietro per indicare uno stato di eccitazione sessuale – che in questo caso simboleggia la capacità generativa del dio – ma che al contempo permette di scorgere un singolo occhio sopra il glande. La data della festa di Halōa è problematica dal momento che si tratta di una celebrazione della «mietitura» che non ha luogo all'epoca del raccolto; forse il fatto si può spiegare come un aggiustamento con le feste del vino di Dioniso. Ma l'«occhio» del fallo di Halōa può altresì provare che il rito si è ormai liberato della sua funzione legata meramente alla cura dei cereali presenti in natura, ed è ora riservato allo scopo di generare un nuovo genere di vita, del tipo che proviene da una maggiore consapevolezza.

Se la presenza in ambito religioso del fallo costituisce un segno della vita divina, la perdita del fallo può significare la stesa cosa. Ciò è provato dal mito di Attis, originario dell'Asia Minore e divenuto particolarmente importante per la religione romana. Nonostante la diversità delle versioni, il racconto di Ovidio descrive Attis come un pastore mortale, un giovinetto devoto con «casto amore» a Cibele, «Grande Madre degli dei». La dea chiese allo splendido giovane di «restare fanciullo per sempre» e di custodire il suo tempio; Attis non riuscì a mantenere la promessa data, probabilmente perché divenne uomo innamorandosi di una ninfa silvestre mortale. La Grande Madre uccise la rivale, e Attis – spinto dal dolore, dal desiderio di punizione o dal rimorso – impazzì. Gridando «me lo sono meritato!... Possano perire le parti che hanno provocato la mia rovina», il giovane si tagliò «il fardello dell'inguine» (*onus inguinis*) e morì (*Fasti* 4,221-46).

I compagni frigi del giovinetto, come più tardi i Romani – almeno quelli che non si limitavano a provare turbamento per la follia del gesto – furono profondamente commossi da questa vicenda che dava prova di una devozione totale nei confronti della dea, di contrizione e di sacrificio di sé, e cercarono diversi modi per terminare il racconto. Alcuni sostenevano che Attis si tramutò nell'albero di pino sotto il quale il giovane si era castrato, albero abbattuto dalla Grande Madre e riportato nella sua caverna per essere posto accanto al suo caratteristico trono. Secondo altri dal sangue sgorgato nacquero le violette di colore purpureo. Altri ancora raccontano che il corpo di Attis non sarebbe mai andato soggetto alla putrefazione, i capelli avrebbero continuato a crescere, mentre il suo «mignolo» sarebbe tornato in vita per continuare a muoversi per l'eternità. Probabilmente dovremmo scorgere nel maestoso pino e nel «mignolo» immagini alternative della resurrezione del fallo di Attis, che una volta perduto sarebbe tornato in vita trasfigurato. Ciò potrebbe aiutarci a spiegare perché i sacerdoti di questa religione, che si sottoponevano alla castrazione a imitazione di Attis, nondimeno si attribuivano il nome di Galli («galli»), e perché mai celebrassero, dopo un periodo di follia e lamentazione rituali, una breve stagione di gioia chiamata Hilaria. Naturalmente questo tema della castrazione è soggiacente all'attitudine nei confronti del pene che trova espressione nel fenomeno religioso del celibato, e fornisce uno dei significati possibili della circoncisione.

Dal momento che quanto sin qui esaminato sembra riferirsi alla perdita del fallo personale umano, è importante sottolineare che la castrazione di un dio può dare origine a una nuova vita. Ouranos (Uranus), il dio greco del cielo secondo la *Teogonia* di Esiodo, stava sopprimendo la vita dei suoi figli e doveva essere punito. Fu suo figlio Kronos ad assumersi la tremenda responsabilità di estirpare le «membra» di suo padre, e il sangue sgorgato dalla ferita fece nascere le Erinni e i Giganti – i genitali stessi, scagliati in mare, diedero origine in definitiva ad Afrodite, dea dell'amore e della bellezza. Si dice che Indra, dio vedico dello spazio atmosferico, sedusse la casta consorte di un saggio mortale meritandosi un castigo. La possente maledizione del marito oltraggiato fece cadere al suolo il fallo e i testicoli del dio – secondo alcune versioni solo questi ultimi. Ma gli altri dei intervennero per dare a Indra i testicoli di un ariete simbolo di virilità, e il dio assunse allora l'epiteto di *sahasramuṣka* «quello dai mille testicoli» (*Rāmāyaṇa* 1,50; *Ṛgvedasaṃhitā* 6,46,3).

Sebbene il fallo divino solitamente serva a perpetuare o a incrementare la vita all'interno dell'universo creato, si può anche trovare il caso meno comune di un elevato simbolismo fallico relativo alla creazione stessa del mondo. «In principio» l'antico mito egizio di Atum narra che il dio era solo e stanco, incapace di trovare un *ubi consistam* nelle acque primordiali, e di conseguenza si masturbò. «Atum creò quando si dedicò a masturbarsi... mise nella sua mano il proprio pene per poter ottenere l'emissione del piacere da se medesimo», creando così il mondo (*Testi delle piramidi* 527). I testi possono anche spingersi a sostenere che il dio eiaculò nella sua stessa bocca, che «sputò fuori» i propri figli, o ancora che si masturbò e allo stesso tempo li sputò fuori con un atto creativo. Comunque sia ci troviamo di fronte in questo caso alla combinazione simbolica del fallo e della bocca, elemento che ci riporta al *logos spermatikos* degli stoici. Atum fu in grado di creare da solo perché in realtà era androgino, il grande

Lui-Lei. Il suo fallo era dunque ambiguamente tanto un pene quanto un grembo – caratteristica comune anche al fallo di Dōsojin (sebbene la vicenda non costituisca la base di una cosmogonia, è opportuno notare a questo punto che Dioniso era «rinato» dalla «coscia» – antico eufemismo per alludere al fallo – di Zeus, e nelle *Baccanti* di Euripide si fa riferimento all'episodio parlando del «grembo paterno» del dio). Consapevoli delle difficoltà concettuali insite nella ricchezza di questo simbolismo, gli Egizi in sostanza giunsero a considerare il fallo di Atum come esclusivamente maschile, dal momento che la sua mano attiva era una dea.

Tra certi Aborigeni dell'Australia nordorientale si dice che uno degli esseri mitici noti con il nome collettivo di Djanggawul fosse presente «in principio», quando non esisteva ancora nessuno. Il suo fallo creatore era così lungo che si trascinava lungo il terreno scavando dei solchi, visibili ancora oggi secondo gli Aborigeni. Le sorelle di Djanggawul erano dotate di clitoridi della stessa prodigiosa lunghezza, e gli esseri umani vennero creati dalla loro copulazione incestuosa. Wuraka, un gigante dei miti cosmogonici dei Kakadu australiani, aveva un pene così lungo da dover essere portato sopra la spalla o da costringere il suo possessore a sedersi perché esausto del fardello. Ma Wuraka incontrò Imberombera, il cui ampio stomaco era pieno di figli, e questo incontro in qualche modo ebbe come risultato la nascita di questi esseri. In un interessante passo che commenta la potenzialità creatrice del fallo contenuto nel testo giapponese *Nihongi* (13) troviamo che Izanagi considerava il proprio organo virile «superfluo» sino a quando non incontrò Izanami, il cui corpo femminile era invece «incompleto». La situazione allude alla possibilità del coito, e l'unione dei due personaggi diede origine alla terra.

Quando questi temi dispersi si uniscono per dare forma ai grandi drammi religiosi di Osiride, Śiva e Dioniso è possibile contemplare appieno lo straordinario potere del simbolismo fallico. Osiride, che ambiguamente è o un re mortale o un dio morente dell'antico Egitto, fu ucciso da suo fratello Seth. Secondo Plutarco (*Iside e Osiride*, II secolo d.C.) il regno di Osiride aveva posto in essere una sorta di età dell'oro della civiltà. Ma non si poteva affermare che ogni cosa andasse per il suo verso: Osiride era stato «involontariamente» indotto all'adulterio dalla sorella della moglie, e non era consapevole della natura malvagia del proprio fratello, sì da lasciarsi convincere facilmente con l'inganno a entrare e farsi rinchiudere in una cassa che Seth aveva costruito per lui. Iside, moglie e sorella di Osiride, aveva recuperato il cadavere del consorte dalla cassa, dopo che questa era stata gettata in mare; alla fine la cassa era stata a sua volta rinchiusa nel tronco di un albero, che in seguito era stato abbattuto per servire da pilastro alla dimora di un altro re. Ma Seth era riapparso, e questa volta aveva smembrato il corpo, sparpagliandone le membra, che ora toccava a Iside di ricomporre. A questo punto la storia prosegue, ma l'impressione è che ci si limiti a narrarla di nuovo in modi diversi per ciascun episodio, una volta in termini francamente fallici. Dice Plutarco: «Ma tra tutte le membra di Osiride, Iside non riuscì più a trovare le sue pudenda; infatti erano state scagliate nel fiume Nilo». Iside si costruì pertanto un'icona del fallo mancante – secondo alcuni di legno, con allusione all'albero e al pilastro – e istituì una festa in onore di questo simbolo.

Sebbene l'episodio «fallico» di Plutarco non sia attestato da testi originali egizi, si può rintracciare un riferimento eufemistico in un testo sepolcrale che fa menzione della «sostanza crurale di Osiride». I bassorilievi di Abido tuttavia costituiscono una testimonianza eloquente: il corpo di Osiride giace intatto e privo di vita; tuttavia da questa massa inerte si rizza un pene eretto, per forma e dimensioni uguale a quello umano normale. C'è una qualità «lignea» in quest'organo sessuale turgido che Osiride afferra con la mano – atto che richiama Min e Atum ma serve anche a significarci la vitalità miracolosa e creatrice del fallo. Infatti in un altro bassorilievo un falco, identificato con Iside, si libra al di sopra del membro in erezione: è un atto di coito, autenticamente simbolico, nel corso del quale viene concepito Horus, il nuovo re. Se la storia di Osiride è la storia del suo fallo, allora il suo organo sessuale rappresenta l'adultero civilizzato ma ingenuo che deve essere «mozzato» e scagliato negli Inferi. Ma qui, come il fallo di Attis, è sottoposto a una trasmutazione e destinato a tornare in vita sotto un aspetto nuovo e più potente. Da un lato Osiride e il suo fallo restano negli Inferi, rivalutando quel sito come la fonte imperitura della creatività; d'altro canto Osiride fa ritorno al mondo superno sotto nuove spoglie, come il giovane Horus, raffigurato presso la tomba di Ramsete VI in atto di sorgere direttamente dai lombi di suo padre, come se fosse lui stesso il fallo risorto.

Secondo Plutarco, durante i riti di Osiride è presente una «statua in forma d'uomo con il membro in erezione»; il che conferma la precedente testimonianza di Erodoto (V secolo a.C.) a proposito dell'«uso di marionette alte un cubito e mosse da fili, portate di villaggio in villaggio dalle donne, con il membro virile che si muove, grande quasi quanto il resto del corpo». Tali immagini alludono a un misterioso potere divino, in grado di trasformare il male e la morte nella gioia di una terra fertile (Osiride è «il verde» e «il toro»), all'interno di una cultura che trova la propria stabilità nella persona del re, e promettono a quanti si trovano

a confrontarsi con la morte la possibilità di una nuova vita con Osiride.

Gli archeologi hanno rinvenuto tra i resti della civiltà della valle dell'Indo dell'India antica dei manufatti che probabilmente appartengono a una religione arcaica. Essi includono riproduzioni in pietra di falli umani, lunghe non più di sessanta centimetri, e un sigillo inciso con una figura maschile cornuta e un volto piuttosto strano che potrebbe anche essere multiplo, assisa in una posizione che tradizionalmente si è voluto definire yogica, con il pene in erezione in evidenza. Nonostante il notevole interesse che hanno suscitato, questi manufatti sono a tutt'oggi testimoni muti, dal momento che la lingua che vi è associata non è stata ancora rinvenuta in testi di una certa estensione e resta indecifrata. Gli invasori indoeuropei, che probabilmente spodestarono i creatori di queste immagini, si lamentano di una popolazione «che ha come dio il fallo» (*śiśnādevān*, in *Ṛgvedasaṃhitā* 10,99,3); tuttavia, secoli dopo, troviamo questi medesimi Indoeuropei dediti al culto di una divinità dell'Induismo di nome Śiva, la cui immagine principale, il lingam (dal sanscrito *liṅga*, «fallo») è solitamente resa in modo piuttosto astratto come un cilindro di lunghezza variabile, arrotondato alla sommità ed eretto verticalmente, ma che talora è modellato in modo più realistico come un organo sessuale in erezione unito al corpo di una divinità dai tratti antropomorfici.

È quasi certo che sviluppandosi a partire dalla religione della valle dell'Indo e sussumendo le caratteristiche della fiera divinità vedica di nome Rudra, Śiva finì con il rappresentare in veste personale la realtà ultima impersonale dell'Induismo, chiamata *ātman* o *brahman*. Secondo la *Māṇḍūkya Upaniṣad* questa realtà è in rapporto con gli stati mentali e costituisce al contempo la scaturigine di ogni cosa e ciò verso cui tutto tende. Si dice che Śiva – con il suo fallo ma incidentalmente anche con il suo veicolo di elezione, il toro Nandi – sia il creatore dell'universo ma anche (nel suo ruolo di terza figura trinitaria dell'Induismo) il suo distruttore.

Un'importante leggenda a proposito di Śiva è narrata nel *Brahmāṇḍa Purāṇa* (1,2,27): si tratta di una versione del celebre episodio della «foresta dei pini». Il dio arriva in questa foresta e vi incontra dei religiosi che hanno rinunciato alla vita da capofamiglia per vivere in castità ascetica insieme alle proprie consorti. Śiva è nudo, con il corpo cosparso di ceneri, le chiome selvaggiamente disciolte: «Il suo pene e i testicoli erano simili a gesso rosso, la sommità decorata con gesso bianco e nero. Talora rideva orribilmente; talaltra cantava, sorridendo; altre volte intrecciava danze erotiche». Le mogli degli asceti furono completamente affascinate – e alcuni testi si spingono ad affermare che il dio fece all'amore con loro giorno e notte per dodici anni. I mariti, adirati, presero a dire a proposito del dio: «È un folle!», e scagliarono una maledizione sul suo fallo: «Che il tuo *liṅga* possa cadere. Non è questo il *dharma* [la condotta appropriata] nei confronti degli asceti». Il *liṅga* cadde al suolo, con conseguenze tragiche: «Nulla più risplendeva; il sole non dava più calore... Continuarono a praticare il *dharma*, scevri da egoismo, liberi dal sentimento di possesso, ma le loro energie virili erano ormai distrutte, e distrutto era il loro potere».

Il quadro orribile offerto da questa situazione non è che una fase necessaria e inevitabile della vicenda dell'*ātman*. Sembra costituire anche una sorta di interpretazione simbolica della «distruzione del mondo» messa in opera da Śiva – infatti il mondo non viene realmente distrutto; semplicemente non ci sono più calore, luce o energia. La cura non consiste nel ritorno alla situazione originaria con la sua espressione selvaggiamente erotica della creatività del Signore Śiva, altra fase necessaria dell'*ātman*. Piuttosto, si consiglia agli uomini di costruirsi un'immagine del fallo che avevano potuto contemplare, presumibilmente un'icona del *liṅga* caduto. Isolato dal corpo, eretto al suolo, esso costituisce ora un segno della castrazione e persino dell'ascesi, dal momento che si dice che il seme dei saggi sia «tirato verso l'alto», e per associazione simbolica anche il fallo nella sua castità viene tirato in su. Esso costituisce ora un «pilastro» (*sthāṇu*) del rifiuto di procreare manifestato dal dio. Nel *Vāyu Purāṇa* (1,10,56s.) Śiva si sottrae alla richiesta di Brahmā che lo prega di procreare le genti: «Ritraendo il seme verso l'alto, Sthāṇu ristette fino a quando venne il grande diluvio». Ma l'immagine del *liṅga* castrato è ovviamente al contempo indice dell'erezione divina del Signore Śiva, simultaneamente creatore e distruttore. Gli uomini che seguendo i consigli loro impartiti volessero venerare in questa foresta dei pini piuttosto «fallica» quest'icona con bagni, fiori e il suono creatore dei *mantra*, renderebbero in realtà omaggio all'*ātman*. Ciò che più conta, sarebbero in grado di «discernere» simultaneamente le due fasi opposte dell'*ātman* medesimo: e «discernere» l'*ātman* equivale a divenire liberi dall'attaccamento alla nascita o alla morte – il che costituisce il fine della fede religiosa induista.

Il migliore ritratto pervenutoci di Dioniso – l'antico dio greco della vegetazione, della vite e del suo prodotto alcoolico, il vino – si trova nelle *Baccanti* di Euripide. Ivi possiamo vedere il dio nelle sue spoglie mortali, ormai a casa dopo aver percorso le strade protette da Hermes. Ma il bellissimo lungochiomato giovane non è atteso a Tebe, e non vi riceve il bentornato: sembra anzi assolutamente un estraneo, con il suo corteo di «donne asiatiche» in estasi, che danzano e gettano gri-

da in suo onore tra i «pini d'argento» in piena notte; queste femmine allattano degli animali per poi farli a brani, e nella loro estasi sembra loro di vedere «scorrere in terra latte, vino, e il nettare delle api». Le zie mortali del dio si ostinano a negarne la natura divina e affermano in definitiva trattarsi del frutto bastardo di un normale atto di lussuria fra mortali. Il suo cugino e sovrano, Penteo, lo chiama «quello straniero effeminato, che insidia le nostre donne con questo nuovo morbo, riempie di pazzia la terra intera con la sua lascivia». Ma non si può negare la natura divina di Dioniso. Pur recando con sé la «follia divina» – mischiando luce e tenebra, risa e brutalità – egli proclama: «Sono io a essere sano, i malati siete voi»; e punisce la città di Tebe infliggendole una versione interamente tragica del suo potere. Penteo alla fine si riduce a un mero *voyeur*, assiso in vesti muliebri su di un albero di pino, voglioso di assistere all'*orgia* delle femmine, che ora comprendono donne del suo stesso casato. Saranno loro a svellere l'albero dalle radici e a fare a pezzi membro a membro Penteo; sarà sua madre a portare in processione la sua testa, nell'estasi di un trionfo illusorio. Il nonno di Penteo, il più assennato Cadmo, non può fare a meno di lamentarsi: «Ma la tua vendetta è spietata». «A buon diritto» – gli risponde Dioniso – «perché io sono un dio, e voi mi avete insultato».

Euripide non fa cenno del fallo, ma è certo che quest'organo deve aver avuto parecchio a che fare con gli eventi narrati nelle *Baccanti*. Molti vasi ritraggono scene dionisiache, che di solito raffigurano il dio barbuto, ma anche in vesti da donna, con un'ambiguità androgina. Egli appare circondato dalle baccanti in estasi e da creature simili a Pan, satiri e sileni, quasi sempre itifallici. Dioniso cavalca un toro o un mulo in erezione. Durante la festa delle «Grandi Dionisiache», che si svolge ad Atene, la processione verso il teatro per assistere a drammi come quello di Euripide comprendeva una *phallagogia*, il trasporto di un'immagine fallica; si chiedeva alle colonie di inviare repliche di questo fallo per l'occasione. E durante le «Dionisiache rurali» – di cui ci reca testimonianza la commedia di Aristofane *Gli Acarnesi* – apriva la processione attraverso il villaggio l'imponente immagine di un pene, portata da *phallophoroi* appositamente designati. Questi «portatori di fallo» intrecciavano canti osceni, insultavano bonariamente gli spettatori e si spingevano – almeno secondo Aristofane – sino a chiamare il dio «adultero e pederasta». Secondo Aristotele la forma drammatica della commedia «sorse a opera di coloro che guidavano i canti e i cortei fallici» (*Poetica* 4); ma un antico commentario ad Aristofane si affretta a precisare che tali manifestazioni «non costituivano un'irriverenza bensì un abbandono e un tripudio nei confronti del fallo» (*Scolii ad Aristofane* 265). Con un atteggiamento religioso ispirato a maggiore sobrietà, un affresco parietale nella Villa dei Misteri a Pompei mostra una donna iniziata al culto di Dioniso in procinto di lasciar svelare alla propria vista un oggetto eretto: si tratta di un fallo posto in un cesto per la spulatura. È in un cestino come questo che il piccolo Dioniso fu posto; e nelle opere d'arte compaiono spesso cesti di frutta che talora comprendono un fallo fecondo in erezione simile a quello di Priapo.

Tornando alle *Baccanti*, possiamo ora avvertire la presenza di un fallo divino nel carattere naturalmente lussureggiante della struttura dei riti chiamati *orgia*; e forse percepirne la perdita nella distruzione degli animali, per sentirne infine il rinnovato e trasmutato vigore nel miracoloso «efflusso» della terra. Il fallo di Dioniso è il vino, e insieme lo stato mentale estatico associato al consumo di tale bevanda. Simbolicamente è un fallo divino quello che giunge tanto inaspettato a Tebe per svolgere la propria funzione in modo così autonomo: dopo tutto, è proprio l'«autocrazia indipendente» del pene in opposizione alla volontà personale che Agostino di Ippona trova così vergognosa (*Città di Dio* 14,7). Naturalmente il fallo agisce perversamente nel casato di Penteo, ma solo perché è stato ripudiato. È allora interessante apprendere dallo scolio alla commedia di Aristofane che anche la città di Atene aveva un tempo rifiutato Dioniso – «e una penosa malattia aveva colpito gli uomini nelle pudenda» (243). Un altro commentario spiega che in questo caso il morbo – diversamente che nel caso indiano di Śiva – era il satirismo, la sessualità incontrollabile (*Scolii a Luciano, Consiglio degli dei* 5). Le donne del palazzo di Penteo sono sicure che niente più della lussuria possa contribuire alla nascita di Dioniso; Penteo stesso, con una analoga mancanza di prova, è convinto che il culto del dio equivalga a null'altro che lascivia. Tutti costoro sono inclini a scorgere ovunque il sesso quotidiano e il pene personale. Se i Tebani avessero avuto la possibilità di curarsi, avrebbero fatto ricorso al medesimo rimedio adottato dagli Ateniesi – nonché da Iside e dai mariti fedeli di Śiva: si sarebbero «costruiti dei falli per rammentarsi delle loro sofferenze e venerare il dio per mezzo loro» (*Scolii ad Aristofane* 243).

Dal momento che il messaggio cristiano non incorporò questo simbolismo, è senza dubbio significativo che in epoca moderna il figlio di un ministro di culto cristiano – lo psicologo svizzero C.G. Jung – abbia considerato il più importante dei suoi sogni, e il primo di cui serbasse memoria, di argomento fallico. In tale sogno (narrato nella sua autobiografia) egli si trovava di fronte al simbolo di un massiccio pene in erezione, che sulle prime pensò potesse essere il tronco di un al-

bero. Sotterraneo, come il fallo di Osiride, stava assiso su di un magnifico trono (di Cibele?). Sulla sommità del glande si trovava un unico occhio, come quello che si trova sul fallo della festa di Halōa, dedicato a Demetra e Dioniso. Jung riferisce di aver in certo modo saputo durante il sogno, pur non avendo ancora quattro anni, che si trattava di un grande segreto che alludeva a una caratteristica misteriosa di Dio che era stata estirpata – come il fallo di Śiva – dalla religiosità ascetica di suo padre. Ma egli ritiene anche che la visione di questo realtà fallica lo abbia fecondato, instillando negli anni della sua maturità una nuova e alquanto ermetica interpretazione della religione. Secondo Jung le storie religiose a proposito del fallo costituiscono altrettante immagini della vita essenzialmente misteriosa della psiche. Questi racconti ci parlano della vita della consapevolezza creatrice dell'io (la morte della sua ignoranza e del suo orgoglio, la sua trasmutazione); e si riferiscono specialmente alla fonte dell'energia dell'io, la vita della psiche inconscia e creatrice nelle sue profondità divine nonché falliche.

[Vedi anche *SACRALITÀ MASCHILE*, vol. 1; *CASTRAZIONE* e *CIRCONCISIONE*, vol. 2; e in un contesto più ampio *SESSUALITÀ*, vol. 3. Per una discussione direttamente collegata, vedi *YONI*].

BIBLIOGRAFIA

Sebbene non manchino trattazioni anche di notevole estensione sul tema del fallo, nessuna è realmente fededegna dal punto di vista dello studioso; la migliore è comunque opera di T. Vanggaard, *Phallos*, New York 1972. Si può anche consultare con profitto la voce curata da E. Sidney Hartland, *Phallism*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, Edinburgh 1917, pp. 815-31, che esamina fonti e assume punti di vista diversi da quelli contenuti in questo articolo. Tuttavia le fonti primarie costituiscono la migliore informazione sull'argomento; nel corso del saggio sono state fornite le citazioni essenziali. Le figure si rivelano del pari molto utili: cfr. S. Giedion, *The Eternal Present. A Contribution on Constancy and Change*, I, New York 1962, per raffigurazioni a partire dall'Età della Pietra; M. Czaja, *Gods of Myth and Stone*, New York 1974, per eccellenti riproduzioni fotografiche di Dōsojin. Per quanto riguarda il simbolismo fallico egizio e greco-romano, si dovrebbero consultare le opere di riferimento in materia. K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München 1976 (trad. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992), è particolarmente ricco di informazioni sul fallo dionisiaco. Quanto all'India, la fonte più autorevole è Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973, ripubblicato con il titolo *Śiva, the Erotic Ascetic*, Oxford 1981 (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997), unitamente alle sue numerose raccolte di miti. I miti fallici della creazione sono stati raccolti in un'utile silloge da Barbara C. Sproul, *Primal Myths*, San Francisco 1979. Il sogno di Jung è stato analizzato da Marie-Louise von Franz, *C.G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit*, Frauenfeld-Stuttgart 1972 (trad. it. *Il mito di Jung*, Torino 1978).

GEORGE R. ELDER

FEDE. Secondo la definizione probabilmente più nota del termine, «fede è sustanza di cose sperate / e argomento de le non parventi» (Dante, *Commedia* III, 24,64s.). Sebbene tale definizione provenga a sua volta dalle Scritture cristiane, in particolare dall'epistola pseudopaolina agli Ebrei nel Nuovo Testamento (Eb 11,1: «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono»), è possibile applicarla, *mutatis mutandis*, a un vasto spettro di religioni e tradizioni religiose. Il fatto che il termine *fede* compaia o meno in tali tradizioni dipende sovente, almeno in parte, da come viene tradotta nelle varie lingue occidentali moderne la terminologia originale. Tuttavia ciò che più importa è che la parola *fede* viene impiegata, anche all'interno dell'Ebraismo e del Cristianesimo (ove è stata sottoposta a un processo in gran parte riuscito di addomesticamento), in modo da coprire un intero ambito concettuale all'interno del quale si muovono idee tra loro correlate ma niente affatto identiche. Se si può attribuire un certo grado di verità all'asserzione secondo cui il termine *fede* sarebbe un vocabolo astratto mediante il quale si può descrivere quell'atteggiamento della mente e dello spirito umani che trova concreta espressione nella preghiera, è probabilmente possibile sostenere che una o più di queste idee svolgono effettivamente un ruolo in ogni tradizione religiosa. Almeno in questo senso si può pertanto sostenere con una certa verosimiglianza che la «fede» faccia la sua comparsa in tali ambiti. Pertanto l'enumerazione di queste idee distinte, ciascuna delle quali a modo suo costituisce un sinonimo di *fede*, può risultare utile a fornire, se non una definizione logica, almeno una descrizione cumulativa del concetto in esame.

Fede in quanto fedeltà. Nel suo significato più profondo, la fede è stata definita in termini di fedeltà, e come tale è stata considerata attributo a un tempo del divino e di chi nel divino crede. Per esempio, l'aggettivo latino *pius* venne usato da Virgilio nell'*Eneide* per descrivere il *pius Aeneas* o il *pius Achates*, ma compare anche in espressioni come *pia numina*, che caratterizzano la fedeltà reciproca manifestata dagli dei nei loro rapporti con gli esseri umani. Entrambi i significati presumibilmente aderirono in certa misura al vocabolo, nel momento in cui esso divenne parte tradizionale del titolo ufficiale dell'imperatore di Roma, secondo l'esempio più familiare che è quello di Antonino Pio

(che regnò tra il 138 e il 161 d.C.). *Pius* continuò a conservare ambedue i significati anche nel latino postclassico, come attesta il suo uso nel *Dies irae*. La reciprocità implicita nel concetto di fede quando il termine venga attribuito alle relazioni sociali umane, ove il termine «fede» è divenuto praticamente sinonimo di «lealtà» (come quando si parla di «tener fede» a qualcosa nei riguardi di qualcuno), ha influito a sua volta sull'impiego del vocabolo per descrivere il rapporto tra l'uomo e il divino. Ovunque si possa ritenere che gli dei promettano qualcosa nell'ambito di tale rapporto, il termine *fede* suona appropriato per indicare il loro mantenimento o adempimento della promessa. Di converso – e questo è l'uso di gran lunga più abituale del termine – si usa il vocabolo *fede* per riferirsi propriamente alla lealtà o «fedeltà» (questo termine italiano deriva del resto dal latino *fidelitas*, come pure il corrispondente inglese «fealty», per il tramite del francese medievale), quell'attitudine che gli dei a buon diritto si aspettano in cambio dai mortali. In quelle religioni in cui gli iniziati ricevono sul proprio corpo un marchio a mo' di segno dello specifico legame che li unisce al divino, tali marchi sono stati sovente interpretati come pegno e monito per coloro che li recano su di sé, per ricordare loro che ci si aspetta che rimangano fedeli ai termini di quel patto specifico che li lega. Le conseguenze di un'infrazione della fede in quanto fedeltà stanno alla base di pratiche di disciplina, punizione e (almeno nella maggior parte delle tradizioni) reintegrazione, sebbene solo dopo un periodo di castigo e messa alla prova (si veda «La comunità di fede», più sotto). Anche nel caso in cui le altre connotazioni di «fede» discusse nel seguito possano apparire predominanti, non è mai assente l'enfasi sulla fede in quanto fedeltà, sia da parte divina che umana. Il concetto inteso in questi termini si riferisce infatti all'idea stessa di adesione alle pratiche, alle strutture, agli obblighi o alle credenze di ogni specifica articolazione della fede. Una volta separata da tali connotazioni o solo da alcune di esse, la fede in quanto fedeltà può tuttavia ridursi con soverchia facilità al formalismo, a quel decoro tutto esteriore che in molti tradizioni religiose è stato oggetto di attacchi da parte di profeti e critici.

Fede in quanto obbedienza. La fede in quanto fedeltà ha trovato espressione non solo nella lealtà ma anche nell'obbedienza, e tuttavia quest'ultima ha significato molto più che la semplice fedeltà. Lo specifico contenuto di tale obbedienza varia a seconda della diversa percezione del contenuto del volere ovvero del decreto divino. L'obbedienza è pertanto destinata a rivestire connotazioni liturgiche e morali. L'obbligo imperativo a rimettere in vigore, periodicamente o una volta sola nella vita, gli atti del modello divino, imponeva la meticolosa e docile osservanza delle richieste che tali atti ingiungevano al fedele. L'iniziazione alla fede implicava l'apprendimento di metodi specifici tali da consentire la perfetta osservanza del rituale, con riti di passaggio che sovente fungevano da veicolo occasionale di tale apprendimento. Là dove si riteneva che il volere divino avesse espresso dettami non solo in materia di azione rituale ma anche per quanto toccava l'etica, l'obbedienza secondo la fede comportava un comportamento morale in conformità ai precetti divini. Così per esempio nell'Induismo il *dharma* in quanto legge morale richiedeva al fedele rettitudine di condotta. Solitamente non si instaurava alcuna antitesi esplicita tra la sfera dell'etica e quella dell'azione rituale, che congiuntamente costituivano il contenuto dell'obbedienza autentica, spesso prescritta in un'unica narrazione o espressione sentenziosa. Ma la dichiarazione del profeta Samuele nelle Scritture ebraiche: «Il Signore forse gradisce gli olocausti e i sacrifici come obbedire alla voce del Signore? Ecco, l'obbedire è meglio del sacrificio, l'essere docili è più del grasso degli arieti» (1 Sam 15,22) dava voce alla consapevolezza, condivisa da altre religioni oltre all'Ebraismo, che la fede in quanto obbedienza costituiva soprattutto un modo di sottomettersi all'imperativo etico. Il presupposto di queste parole era soprattutto la credenza, centrale per l'Ebraismo, secondo la quale l'imperativo etico era stato reso noto tramite la rivelazione storica del verbo divino a Mosè, e attraverso di lui al popolo di Israele. Ma le parole di Samuele non risultano meno applicabili a quelle religioni e tradizioni filosofiche che hanno preferito porre l'accento sull'imperativo interiore della coscienza piuttosto che su quello esteriore della legge in quanto norma di azione etica: anche qui la fede è stata soprattutto obbedienza, secondo la formula di Immanuel Kant: «il riconoscimento di tutti i nostri doveri come ordini divini». Anche nei casi in cui la fede venne definita in primo luogo come fiducia ovvero venerazione ovvero credo (si veda più oltre), l'obbedienza continuò inevitabilmente a rappresentarne un elemento costitutivo. [Vedi *OBBEDIENZA*, vol. 3].

Fede e opere. La definizione della fede nei termini di un'obbedienza che risulta tuttavia irriducibile alla mera docilità mira a focalizzare il perenne e inevitabile problema della relazione che intercorre tra fede e opere. Da un lato anche le versioni della fede maggiormente teocentriche si sono trovate costrette ad affermare, sovente per difendersi dall'accusa loro rivolta di rescindere il nervo della moralità, di essere anzi in grado di rafforzare l'etica, proprio con il porre l'accento sulla sua dimensione verticale. Al di là dei confini delle diverse confessioni religiose, è stata convinzione universale di tutti i credenti che «la fede senza le opere è

morta». D'altro canto quei sistemi religiosi che all'osservatore esterno, sia egli critico o simpatetico, sembrano equiparare la fede alle opere, indifferenti a ogni considerazione, fatta eccezione per quelle puramente «morali», si rivelano a un più attento esame non meno sensibili alla dialettica tra la sfera etica e quella pratica. Particolarmente a partire dall'Illuminismo, i critici occidentali del sovrannaturalismo tradizionale si sono appoggiati al Confucianesimo come ideale di una religione che fosse in grado di sfuggire alle sottigliezze della metafisica per concentrarsi sull'unico obiettivo inevitabile, e hanno criticato le religioni tradizionali dell'Occidente per non essersi conformate a tale ideale, ovvero le hanno reinterpretate secondo i canoni di quest'ultimo. Infatti nei *Pensieri* Confucio a più riprese confessava la propria ignoranza a proposito dei misteri del «Cielo», evitando di discutere quei fenomeni miracolosi in cui la fede convenzionale aveva cercato di scorgere le manifestazioni di un potere sovrannaturale. Anche il problema di un'immortalità personale non trovava nei suoi scritti una risposta chiara e definitiva. Egli preferiva concentrare la propria attenzione sulle opere di pietà e di servizio nei confronti degli altri, prediligendo la generosità rispetto all'ingordigia, e la virtù rispetto al successo. Confucio (al pari di molti altri maestri in ambito religioso) chiamava tutto ciò «la via», ma scorgere in tale attitudine di pensiero una preoccupazione moralistica riservata alle sole opere a scapito della «fede» costituisce un'indebita forma moderna di riduzionismo. Infatti il «Cielo», che secondo il maestro cinese «ha infusa in sé la virtù che è in me», era la fonte autentica delle opere stesse, e nel contempo il fondamento ultimo della serenità che tali opere rendeva possibili. Può darsi che la fede di Confucio fosse meno particolareggiata di quella di altri maestri quanto all'informazione riguardo alla condizione ontologica del «Cielo» e rispetto ad altri problemi speculativi di questo genere, ma egli stesso deteneva una conoscenza ed esprimeva una confidente fiducia rispetto alla cura provvidenziale che l'entità suprema celeste poneva a fondamento delle opere, mediante le quali lui e i suoi discepoli erano chiamati a servire la volontà del «Cielo».

Fede in quanto fiducia. Un atteggiamento confidente di questo genere nella cura provvidenziale del «Cielo» soggiace alla definizione di fede in quanto fiducia. Secondo la formulazione classica di Martin Lutero «"avere un dio" non significa altro che avere fiducia e credere a lui con tutto il nostro cuore», dal momento che «non sono altro che la fiducia e la fede del cuore che creano tanto Dio quanto un idolo» (*Grosser Katechismus*). Molte metafore convenzionali del divino secondo diverse tradizioni, da «roccia» e «montagna» a «madre» o «padre», sono state impiegate per rappresentare la convinzione che «la fiducia e la fede del cuore» potevano convenientemente riversarsi su tali oggetti, e che l'oggetto divino in questione si sarebbe dimostrato degno della fiducia dell'uomo. Parimenti pratiche convenzionali quali la divinazione e la preghiera possono essere interpretate come espressioni della credenza secondo la quale la volontà divina – una volta che possa essere conosciuta, o forse anche se rimane misteriosa e in definitiva inconoscibile – meritava fiducia. La triade storica costituita da fede, speranza e carità (meglio conosciuta attraverso il Nuovo Testamento, pur se non mancano paralleli altrove) ha reso indispensabile, per chi si accingeva a esporre i cardini della fede, il chiarimento della distinzione tra fede e speranza, in quanto entrambi i concetti trovavano applicazione nell'ambito dell'attesa di una ricompensa futura. Tuttavia la definizione della fede in quanto fiducia ha reso possibile la focalizzazione di una simile aspettativa sull'affidabilità della provvidenza divina in materia tanto di prosperità quanto di insuccesso. Nel bene o nel male, si può contare sulle vie della volontà divina, anche se i particolari delle singole intenzioni specifiche possono non risultare discernibili in un determinato momento. La fede in quanto fiducia, quando si applicava anche all'imperscrutabile bontà dell'ordine supremo, presupponeva un modello di guida divina nel passato, che solo consentiva di concludere con sicurezza che tale guida avrebbe continuato a sortire i propri effetti anche nel futuro. Pertanto, sia secondo una prospettiva storica che psicologica, è difficile concepire la fede in quanto fiducia in assenza di un simile modello, sia esso risultante dall'esperienza cumulativa del singolo individuo o dalla storia della comunità cui l'individuo appartiene (ovvero da entrambi i fattori). Una volta stabilita sulla base di questo modello di guida divina, la fede in quanto fiducia implicava che le vicissitudini momentanee non potevano, o perlomeno non avrebbero dovuto, insidiare la confidente speranza che in definitiva l'oggetto di tale fiducia avrebbe trionfato. Come scrisse Johann Wolfgang von Goethe nella sua autobiografia, *Dichtung und Wahrheit*, «la fede è un senso profondo di sicurezza tanto riguardo al presente che al futuro; e tale certezza deriva dalla confidenza». Nei cori delle tragedie greche, nelle riflessioni dei mistici islamici o nei discorsi di Giobbe, le ambiguità e le difficoltà che tale confidenza porta con sé di fronte alla concreta realtà sono serviti ad approfondire la comprensione della fiducia, trasformando un ottimismo ingenuo e sprovveduto in una matura fede in quanto fiducia.

Fede in quanto dipendenza. Una simile combinazione di mistero e di affidabilità all'interno della volontà divina, anche dopo che essa si sia fatta conoscere,

ha introdotto nella definizione di fede l'elemento della dipendenza e della sottomissione. Infatti, se l'obbedienza alla volontà divina chiudeva il cerchio della fede nel regno morale, la dipendenza dal volere divino era l'unico modo in cui la fede in quanto fiducia poteva affermare l'esistenza di una relazione tra debolezza umana e potere divino. Nelle tradizioni in cui il divino era stato concepito come creatore e/o preservatore, la fede in quanto dipendenza aveva rappresentato, nel primo caso, un'affermazione dell'origine e della derivazione dell'umanità e del suo mondo; nelle tradizioni che tendenzialmente non avevano operato alcuna distinzione netta tra tipi di «essere» applicati al divino e agli esseri umani, la dipendenza aveva costituito la base indispensabile per potere collocare sia la sfera divina che quella umana all'interno della «grande catena dell'Essere»; nelle tradizioni che avevano posto l'accento sulla ricorrenza di modelli noti che si inserivano nella struttura stessa del cosmo, la dipendenza aveva permesso alla comunità e ai suoi singoli membri di prendere parte a tali modelli per il tramite del mito e del rito; e nelle tradizioni che avevano interpretato la storia umana come l'arena entro la quale la volontà e la via del divino potevano in primo luogo essere scorte, la dipendenza aveva fatto uso della recitazione degli eventi decisivi di tale storia per rafforzare la sovranità di Dio in quanto unico soggetto attivo e conoscibile all'interno di tali eventi salvifici e rivelatori, ma sempre trascendente rispetto a essi. Così nell'Islam (termine che per solito si traduce in italiano con «sottomissione», ma che forse si potrebbe rendere altrettanto bene con «dipendenza») troviamo il detto coranico secondo il quale «Dio costringe chi vuole a sbagliare, e a chi vuole elargisce la propria guida; e voi sarete sicuramente chiamati a rispondere dei vostri atti», che dava voce alla convinzione del Profeta secondo cui il fedele deve dipendere dalla volontà divina senza riguardo alle circostanze, e al contempo una simile dipendenza non implica che all'uomo non siano imputabili i risultati delle proprie azioni. I cinque pilastri della fede secondo l'Islamismo costituivano gli specifici obblighi morali e cultuali dei quali ogni fedele sarebbe stato chiamato a dare ragione. Tuttavia i primi due pilastri (la professione di fede nell'unicità di Dio e le preghiere quotidiane) costituivano altrettante dichiarazioni dell'affermazione paradossale secondo la quale Dio non dipendeva dalle creature o dal loro adempimento di tali obblighi, ma rimaneva sovrano assoluto egualmente. Tale paradosso è risultato centrale nella definizione della fede in quanto dipendenza in molte tradizioni religiose, con teorie che spaziano dal determinismo assoluto al moralismo apparente (per esempio, per usare termini familiari alla tradizione occidentale, tutta la gamma che va dal Calvinismo al Pelagianesimo) e che rappresentano lo sforzo di conciliare i poli di una verità dialettica.

Fede in quanto esperienza. In un modo o nell'altro, ciascuna delle definizioni di fede precedenti sono derivate dalla fede in quanto esperienza. Infatti, anche le concezioni del mistero del volere divino ispirate a una maggiore trascendenza si saranno richiamate, nell'atto stesso di affermare la misteriosità di tale mistero, a un'esperienza entro la quale il singolo fedele o la tradizione comunitaria avrebbero potuto gettare lo sguardo su quanto di enigmatico il divino potesse contenere. Sebbene mistici e profeti – e sulla loro scia storici e filosofi della religione – abbiano parlato spesso di tali esperienze in completo isolamento dal continuo rappresentato dalla consapevolezza umana, non è certo questo il modo in cui tali fatti si sono presentati nella realtà. Dalle biografie di veggenti e santi appare evidente come simili esperienze si verificassero spesso come risposta e reazione a particolari momenti di esaltazione o di depressione, in un'intensità febbrile o nell'eccitazione e nell'abbandono dell'amore e della morte. L'inseparabilità della fede in quanto esperienza da ogni altra esperienza della vita ha convinto alcuni osservatori del fenomeno a concepire il fatto nei termini di un'effettiva sublimazione, una reinterpretazione «sovrannaturale» di un evento sostanzialmente «naturale». Ludwig Feuerbach, sia come storico che come filosofo, è riuscito a penetrare a fondo in questo aspetto della fede in quanto esperienza; e la psicologia freudiana ha avuto particolare successo nel fornire una spiegazione all'esperienza religiosa nella sua relazione con la totalità e complessità dei modi in cui la mente umana ha tentato di dare conto di tutti i dati oggetto della propria esperienza. Ma in opposizione al riduzionismo, che sovente è stato rappresentato come l'unica conclusione accettabile in base alle caratteristiche della fede in quanto esperienza, l'interpretazione filosofica della religione, sistematizzata forse con maggiore efficacia da Rudolf Otto, ha cercato di identificare cosa mai potesse distinguere tale esperienza, anche quando non si presentasse come separabile da altre. La formulazione di Otto, che ha tutt'altro che valore canonico, suona «l'esperienza del sacro». Egli l'ha definita «una categoria di interpretazione e di valutazione peculiare alla sfera della religione», e ha dichiarato che «non vi è religione in cui essa non abbia vita come il reale e intimo nucleo, e senza di essa nessuna religione può esser degna del suo nome». E tuttavia proprio perché l'esperienza del sacro tipica della fede è giunta a includere, a seguito di ulteriori riflessioni, il riconoscimento della sua inerente ineffabilità, il linguaggio della fede è stato costretto ad appoggiarsi ad altre esperienze – di ordine esteti-

co, morale, intellettuale – per poter essere in grado di parlare di ciò che in definitiva resta inarticolabile.

La comunità di fede. Nelle letterature sacre che danno espressione alle diverse fedi religiose, spesso la fede in quanto esperienza è stata descritta in termini altamente individualistici. Il modo in cui il poeta o il profeta è giunto a conoscere il sacro all'interno della propria esperienza personale ha condizionato in modo predominante la sua descrizione e comunicazione di tale esperienza ad altri, fondata sulla speranza che essi a loro volta potessero in futuro condividerla e riprodurla a proprio beneficio. Un individualismo con simili caratteristiche soggiace per esempio alla definizione ricorrente di religione come «ciò che uno fa quando è appartato». Tuttavia, fatta eccezione per i momenti transeunti di intenso rapimento mistico, un individualismo siffatto si è dimostrato fonte di illusione. E tranne che per occasionali episodi di glossolalia il linguaggio stesso in cui il singolo individuo si esprime per comunicare la propria fede in quanto esperienza è sempre derivato dalla storia della sua comunità, anche quando si prefiggeva lo scopo di fustigare una condizione presente di corruzione della comunità stessa, o quando mirava a fondare una nuova e più pura assemblea di fedeli. Una volta esaminata nel suo complesso globale, inoltre, appare evidente che l'esperienza di fede propria dell'individuo ha avuto luogo ripetutamente in occasione di manifestazioni di culto collettivo o successivamente ad esse. La sede in cui è avvenuta la visione privata è spesso stata rappresentata dal tempio; ovvero, quando la visione ha avuto luogo nella solitudine del deserto o nei reconditi recessi dell'anima, si è manifestata come conseguenza della partecipazione al rito templare, o in risposta a un'istruzione impartita secondo le linee del patrimonio tradizionale della comunità. Proprio come la distinzione tra esperienza di fede ed esperienza umana in generale ha suscitato l'interesse degli psicologi della religione, i sociologi della religione si sono sforzati di indagare sull'esistenza di un legame (secondo la formula di Joachim Wach) tra «religione e gruppi naturali», come pure tra «organizzazioni societarie specificamente religiose». La comunità di fede, in quanto coestensiva con la famiglia ovvero la tribù, ha conferito la propria autorità all'organizzazione sociale nell'ambito del matrimonio, della guerra e del commercio, e ha in cambio derivato da tale organizzazione le proprie sanzioni. Pertanto l'esclusione dalla comunità dei fedeli equivale all'ostracismo nei confronti della comunità naturale. Ma a mano a mano che si faceva strada un'identificazione più sofisticata della natura specifica della fede, cominciò a configurarsi una distinzione tra le due comunità, sovente tramite l'emergere di una sorta di *ecclesiola in ecclesia*, una comunità di fede maggiormente caratterizzata, ovvero (per usare in senso non peggiorativo un vocabolo dispregiativo) una «setta».

Fede e culto. La comunità di fede è sempre stata anche una comunità di culto, e in realtà le pratiche cultuali hanno contribuito in modo molto più esplicito della fede alla sua definizione. Gli osservatori occidentali delle società «primitive» hanno talora stentato a riconoscere questo fatto, vuoi per una loro concezione eccessivamente particolaristica del culto (come nel caso di taluni missionari cristiani), vuoi per una concezione eccessivamente riduzionistica del rituale. Una delle più importanti fonti di studio per un rinnovato e più profondo riconoscimento della fede in quanto culto è stata rappresentata dalla ricerca relativa all'interrelazione tra mito e rito: il mito finì con l'essere letto come la convalida, attraverso le gesta degli antichi o degli dei, di ciò che il rito presentemente imponeva ai fedeli. La pratica rituale acquistò così una nuova dimensione, e venne compresa non più solamente come un mero cerimoniale esteriore portato a termine *ex opere operato*, ma come la ripetizione negli atti dei fedeli di ciò che il mito aveva raccontato in parole a proposito delle gesta divine che avevano creato il mondo e gettato le fondamenta della comunità. In mezzo a un'infinita varietà di forme rituali e prescrizioni liturgiche, il culto era dunque riuscito a fornire una definizione della «fede». Così per esempio la quarta e ultima Nobile Verità buddhista, secondo la formulazione offerta dal Buddha medesimo, costituiva il riconoscimento dei metodi tramite i quali il fedele poteva sconfiggere la sua intima propensione al piacere, da cui sarebbe rampollata la miseria del *dukkha*. Allo stesso modo, l'ottava e ultima parte dell'Ottuplice Sentiero buddhista consisteva nella retta meditazione, inseparabile dalle precedenti sette pratiche. Dal punto di vista del metodo, il compito di scoprire gli elementi specifici caratterizzanti la fede che trovano espressione all'interno di una particolare pratica cultuale o rituale continua a sfidare l'ingenuità degli storici delle religioni, come appare evidente dalle dispute erudite a proposito del significato del rito della circoncisione (per citare solo un esempio che compare in parecchie tradizioni). Anche l'affermazione largamente condivisa secondo la quale il rito precederebbe il mito, che a sua volta sarebbe il presupposto logico della spiegazione teologica di entrambi, va modificata non appena si constati l'effettivo e ripetuto sorgere di riti nuovi, che rampollano dalle componenti del mito o nascono in seguito all'adozione di una dottrina teologica. E tuttavia, in mancanza di dati statistici verificabili, sembra di poter asserire con una ragionevole certezza che da un punto di vista generale la fede in quanto culto ha contribuito a

definire la fede per la maggior parte della razza umana riguardo alla maggior parte della sua vicenda storica, certo più della fede in quanto obbedienza a un imperativo o comandamento morale. Lo stesso termine *ortodossia*, che ha acquisito il significato di «dottrina giusta» nelle maggior parte delle lingue in cui compare, e che continua a veicolare tale senso anche quando viene impiegato in un contesto secolare con riguardo a teorie politiche o letterarie, significa in realtà «culto giusto», come dimostra la traduzione russa del termine, *pravoslavie* («il modo giusto di celebrare»). [Vedi *ORTOPRASSI*, vol. 3].

Fede in quanto credo. Tuttavia *ortodossia* vale attualmente in primo luogo «dottrina giusta», e una delle definizioni di «fede» è «credo» (dal termine omonimo latino). Dal momento che buona parte della storia e dell'interpretazione delle religioni mondiali è stata scritta da pensatori cristiani, formati secondo la dottrina teologica delle diverse Chiese cristiane, i primordi degli studi di «religione comparata» consistevano di solito in una rassegna, dottrina per dottrina, di ciò che si riteneva le varie religioni avessero insegnato. Più spesso di quanto non si creda, tali rassegne si organizzavano secondo uno schema di categorie preso a prestito dalla teologia sistematica tomista o luterana ortodossa e riformata. E questo vale per esempio anche per una trattazione tanto accorta come quella di Karl Friedrich Nägelsbach (*Homeric Theology*, 1840; e *Post-Homeric Theology*, 1857). L'artificiosità e l'arbitrio insiti nell'imporre tali categorie esteriori a tradizioni religiose e letterarie dotate di integrità propria spinse le generazioni successive di studiosi a usare maggiore cautela prima di rivendicare la scoperta di significati «dottrinali» (nel senso in cui la teologia cristiana parla di «dottrine») all'interno di religioni non cristiane, e talora anche nel caso dell'Ebraismo postbiblico. È tuttavia significativo che come risultato delle tensioni che erano sorte tra molte religioni e il pensiero moderno (vedi «Fede e conoscenza» più sotto) si era sviluppata, all'interno delle tradizioni stesse e a portata di mano dei fedeli devoti, una sorta di teologia dottrinale sistematica, che comprendeva la formulazione di giudizi comparativi sulla relazione di ciascuna tradizione con le altre e con le relative «dottrine». Nondimeno, secondo quanto è già stato accennato, la definizione della fede in quanto credo ha svolto un ruolo di particolare preminenza soprattutto nel pensiero occidentale e cristiano.

Così per esempio nell'uso medievale il termine latino *fides* viene comunemente tradotto come «*la* fede» piuttosto che semplicemente come «fede», dal momento che si riferisce in primo luogo al contenuto di ciò cui si presta credenza (*fides quae creditur*) piuttosto che all'atto di credere (*fides qua creditur*), e specificamente a uno dei credo ortodossi della Chiesa, generalmente il credo apostolico ovvero niceno. Una volta definite in questo modo, le dottrine ortodosse divenivano vincolanti *de fide*, mediante l'autorità della fede. «Aver fede» significava dunque, innanzitutto, «mantenere *la* fede», così come era stata formulata nel «deposito di fede» apostolico e sottoposta a regolamentazione da parte dei Padri della Chiesa, dei concili e dei pontefici. E persino il ripudio del sistema medievale da parte della Riforma protestante, il cui punto programmatico principale consisteva nell'elevazione luterana della fede in quanto fiducia al di sopra della fede in quanto credo cattolica, conservava tuttavia, e in certo qual modo addirittura intensificava, l'insistenza sulla dottrina giusta, che era necessario conoscere e approvare se si voleva fornire il presupposto a una corretta fede in quanto fiducia.

Fede e tradizione. Accettare un «deposito di fede» comportava un certo grado di conoscenza della tradizione in quanto costituita da ciò che era stato *traditum*, dapprima «tramandato» e poi «trasmesso». Sebbene i pensatori illuministi del XVIII secolo tracciassero una netta distinzione tra «religione tradizionale» e «religione naturale», preferendo in larga maggioranza la seconda alla prima, di fatto era solo quest'ultima che si poteva effettivamente trovare nella storia della religione. Anche la «religione naturale» dell'Illuminismo era destinata a rivestire a sua volta un certo contenuto tradizionale, e a essere tramandata da una generazione all'altra per il tramite di una tradizione intellettuale. La «religione tradizionale», pertanto, ha definito se stessa e la propria fede sulla base della tradizione ricevuta. Il mito riguardo all'accadimento di eventi sacri; il rito che tali eventi attualizzava; le regole di condotta che ci si aspettava guidassero il fedele nella sua esistenza; la struttura che dava un fondamento e un governo alla comunità sacra; la dottrina che consentiva alla comunità di dare ragione del mito e del rito – tutte queste espressioni di fede hanno costituito il soggetto e il contenuto della tradizione sacra. In tutte le religioni che avevano attribuito dignità normativa a un libro sacro la questione della fede in quanto tradizione ha assunto un aspetto particolare, perché ci si era sforzati di fare i conti con il problema del legame tra la rivelazione espressa nel libro, e data una volta per tutte, e la continuità del messaggio rivelato che si esprimeva nella tradizione. All'interno di ciascun gruppo i riformatori hanno posto in rilievo un'antitesi tra la purezza della scrittura originaria e le aggiunte della tradizione posteriore, che dovevano venire espunte, laddove i difensori della tradizione postulavano l'esistenza di una continuità tra scrittura e tradizione, caratterizzandole talora come le «due fonti della rivelazione», ma talaltra de-

scrivendo lo sviluppo della tradizione come un processo mediante il quale le autorità propriamente legittime avevano gradualmente esplicitato il contenuto della fede che dimorava già implicito nella scrittura. Secondo tale prospettiva un pensatore russo ortodosso del XX secolo, Vladimir Lossky, ha definito la tradizione come «la vita dello Spirito Santo entro la Chiesa, che comunica a ogni membro del Corpo di Cristo la facoltà di udire, ricevere e conoscere la Verità nella Luce che gli appartiene, ma non secondo la luce naturale della ragione umana». Collocando la fede all'interno del modello di una teoria della tradizione di questo tipo, Lossky e i suoi corrispettivi in altre fedi (che potrebbero benissimo avere impiegato gli stessi termini, cambiando solo i nomi propri) hanno cercato di combinare la visione statica della tradizione come «deposito di fede» nel passato con una visione dinamica della tradizione come «fede vivente» nel presente e nel futuro. [Vedi *TRADIZIONE*, vol. 3].

Fede e conoscenza. La tradizione, sia interpretata come un secondo canale di rivelazione della fede che come sviluppo di una verità già implicitamente presente nel deposito di fede originario, ha sempre rappresentato un modo di conoscere la verità. La fede è di conseguenza stata intesa come una specie di conoscenza, che differisce dalla conoscenza ordinaria in quanto rivendica una condizione di superiorità: un carattere arcano, un contenuto trascendente, canali di comunicazione privilegiati o la certezza divina (o tutte le cose insieme). Fino a quando tali pretese non furono soggette a contestazione pubblica, la fede poteva conservarsi oggettivamente sicura, anche quando soggettivamente il singolo fedele poteva porla in questione o nutrire dei dubbi al riguardo. Non c'è ragione di supporre che domande e dubbi esistenziali del genere siano mai stati assenti dall'esperienza della fede, e più di un motivo induce a ritenere che siano stati invece presenti nei manufatti artistici e nella produzione letteraria di varie fedi religiose del passato. Ciò che tuttavia ha reso unica la situazione della fede religiosa nell'epoca attuale è la gravità e l'universalità della tensione tra fede e conoscenza. Considerate ciascuna per suo conto, le fedi mondiali sono state costrette a confrontarsi con le rivendicazioni di verità concorrenti che provengono non solo dalle altre fedi, come forse era sempre accaduto in precedenza, ma con altre forme di conoscenza che sembravano rendere superflua ovvero assurda la fede in quanto conoscenza, a prescindere dal tipo di fede in questione. L'identificazione della fede con il resoconto di miracoli ed eventi meravigliosi del genere, che una generazione successiva avrebbe considerato letteralmente incredibili, ha contribuito a scalzare l'autorevolezza della fede stessa. I metodi ortodossi che consentivano di armonizzare le contraddizioni presenti nella tradizione autoritativa facendo ricorso all'allegoria o a una teoria dei significati molteplici non sono stati in grado di opporsi alle pressioni del metodo storico applicato alla tradizione. La scoperta o l'invenzione di strumenti alternativi applicabili alle crisi esistenziali e ai bisogni della società, in precedenza affidati alla fede in quanto terapia prescritta dalla divinità, ha contribuito a relegare la fede al rango secondario di rimedio superstizioso, cui fanno ricorso ormai solo coloro che non conoscono di meglio. Quando nella *Critica della ragion pura* (1781) Immanuel Kant affermava di aver «ritenuto necessario negare la *conoscenza* di Dio, la libertà e l'immortalità al fine di trovare posto alla *fede*», si riferiva ai fedeli di molte tradizioni, che avevano salvato la fede rendendola invulnerabile alle pretese e alle rivendicazioni della conoscenza; ma così facendo avevano anche messo in dubbio la maggior parte delle sue altre funzioni. Allo stesso tempo la sfida che la conoscenza impone alla fede ha prodotto una più chiara comprensione tanto della relazione della fede con altri aspetti dell'esperienza umana quanto del suo significato e potere caratteristico.

[Vedi anche *DUBBIO E CREDENZA*. Per ulteriori discussioni a proposito della tensione tra conoscenza e fede, vedi *CONOSCENZA E IGNORANZA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954).

L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841 (trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1952).

S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig 1927 (trad. it. *L'avvenire di un'illusione*, in C.L. Musatti, cur., *Sigmund Freud. Opere*, X, Torino 1978).

F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1918 (trad. ingl. *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, Oxford 1932).

F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion*, I-II, London (1908) 1961.

W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902 (trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Torino 1904).

Vl. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967 (trad. ingl. *In the Image an Likeness of God*, Scarsdale/N.Y. 1974).

R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen*, Marburg 1917, Breslau 1920 (trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna 1926).

W.C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton 1979.

N. Söderblom, *The Living God. Basal Forms of Personal Religion*, Oxford 1933.

J. Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, 1933 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986).

JAROSLAV PELIKAN

FIGURA UMANA. Proprio quando le tradizioni religiose del mondo hanno tentato di educare l'uomo moralmente e di introdurlo a una realtà più alta, esse hanno modellato la sua immagine nell'arte in modo che anche i muri e gli arredi del tempio e della casa lo invitassero ad approfondire la sua comprensione religiosa. La figura umana nell'arte religiosa è uno specchio intimo di ciò che l'uomo è e di ciò che può diventare: le figure sacre, i demoni scatenati, i fedeli imploranti, i martiri, i preti, le folle indifferenti, le suore in estasi, i monaci eccentrici, coloro che infliggono dolore e coloro che lo sopportano – tutti sono specchi della natura composita propria dello spettatore. Tali figure si incontrano spesso e sono oggetto di riflessione oggi nei corsi universitari, nei libri, nei musei, oppure nei viaggi che offrono la visita dei luoghi di una particolare tradizione. Una considerazione di tipo comparativo che tenti di definire le varie forme della figura umana nell'arte religiosa e di trarre un senso dall'insieme di queste molte parti, è stata raramente intrapresa. In generale non si deve rimpiangere questa mancanza, perché una trattazione enciclopedica può agevolmente svolgere il ruolo di una schematica conoscenza per l'incontro empirico che la grande arte religiosa richiede, se deve esercitare la sua influenza come previsto. D'altra parte un esame comparativo e qualche indicazione di ordine intellettuale ci possono aiutare a conoscere meglio ciò che stiamo contemplando e a cogliere più pienamente il suo contenuto.

Ambiti di conoscenza. Noi guardiamo all'arte religiosa così come guardiamo ai testi religiosi: in vista della conoscenza. «L'attività dell'arte è un rimando», scrive Ananda K. Coomaraswamy, «la sua bellezza rinvia ad una tesi, come a qualcosa che deve essere capito, piuttosto che semplicemente goduto» (Coomaraswamy, 1977, p. 241). In gran parte dell'arte religiosa mondiale, quattro grandi ambiti di conoscenza sono preservati e trasmessi attraverso la straordinaria diversità di rappresentazioni della figura umana. Primo tra questi è la conoscenza delle figure sacre: le divinità maschili e femminili, i maestri delle origini e i profeti. Da quei grandi personaggi nascono intere tradizioni; attorno alle loro figure, parole e azioni illuminate circolano tradizioni; in direzione della verità così rivelata, tradizioni mostrano una via di ritorno dalla separatezza e dalla «dannazione» di una vita terrena condotta nell'ignoranza. L'arte religiosa è incaricata di preservare la visibilità di queste figure sacre e dei loro seguaci più stretti. Proprio come i commenti testuali nel corso dei secoli chiariscono nuovi aspetti dell'essenza e della verità delle figure sacre, così l'arte religiosa funziona come un altro tipo di commento, sottolineando l'uno o l'altro aspetto, conformemente al carattere e ai bisogni di un'epoca. In ciascuna tradizione che ha accettato l'arte figurativa come strumento di espressione, la descrizione pittorica delle figure sacre e dei loro discepoli dà corpo in modo più sintetico e incisivo di altre immagini sia al significato principale della tradizione stessa, sia a particolari modi di atteggiarsi e di sentire fatti propri dai suoi seguaci.

Al secondo posto tra i tipi di conoscenza per i quali la figura umana serve come veicolo vi sono la storia sacra, il mito, e, in misura più modesta, i racconti edificanti. Che sia l'infanzia di Kṛṣṇa, le precedenti incarnazioni del Buddha, la passione di Cristo o il riposo di Viṣṇu nell'intervallo tra le fasi della creazione, la storia sacra è il modello di azione del divino nel mondo e personifica la realtà del cambiamento e del conflitto. Le figure sacre e i loro doni ideali raramente vengono al mondo senza contrasti, perciò la storia sacra è il regno del tempo e dell'opposizione, della dura prova e del trionfo. Prendendo la forma visiva di scene narrative e attentamente costruite in forma simbolica, essa trasmette anche particolari atteggiamenti ed esperienze, così come la capacità di cogliere a fondo l'immancabile modello della lotta di carattere religioso nel mondo; ciò innalza l'esperienza potenzialmente caotica dei seguaci di una tradizione a un livello più alto, dove essi possono vedere e sentire che l'ostacolo e il contrasto dipendono da leggi: essi non sono effimeri inconvenienti rispetto ai quali un'epoca più fortunata sarà forse libera, ma parti di un disegno teso al benessere finale dell'umanità.

Un terzo ambito di conoscenza tradizionalmente associato all'immagine umana è costituito dalla cosmologia e dalla psicologia, la seconda intesa come scienza dello sviluppo spirituale che include, anche se ad essa non è limitata, la liberazione dalle innumerevoli meschine avversità che normalmente spogliano della sua dignità la vita. Presente in molte delle tradizioni religiose del mondo, il concetto dell'essere umano come microcosmo o «mondo in piccolo», identico in natura al macrocosmo o «mondo in grande» dell'universo, ha condotto logicamente a immagini nelle quali l'ordine esteriore del cosmo e l'ordine interiore dell'essere dell'uomo sono inscritti nella figura umana. Troviamo nella tradizione del Giainismo, per esempio, una figura umana schematica suddivisa in una rete di molti

mondi. Collegate a simili immagini cosmologiche sono quelle che rivelano la sottile struttura dell'essere umano, esemplificate da pitture oggi familiari della tradizione indiana dei *cakra*, ovvero localizzazioni di energia all'interno del corpo; e da immagini europee meno conosciute basate sulla speculazione astrologica.

Il quarto campo di conoscenza tradizionalmente legato alla figura umana nell'arte religiosa è quello dei seguaci: preti e sciamani, monaci e devoti, signori e contadini che possono avere solo una caratteristica in comune: la loro qualità di discepoli. Figure simili popolano gli universi pittorici di molte tradizioni religiose, dove esse non sono semplicemente testimonianza di eventi e personaggi *in illo tempore* e di una realtà psicocosmica ma anche documenti di come le tradizioni si sono conservate e si sono sviluppate. Preminenti tra i seguaci sono coloro che hanno rinnovato e perpetuato le dottrine. Una figura di questo genere nella storia del Buddhismo, per esempio, è Bodhidharma, il fondatore della scuola Ch'an-Zen, la cui immagine è comune nell'arte dell'Estremo Oriente. Nel Cristianesimo, l'immagine di Francesco d'Assisi ha un significato paragonabile: egli contribuì come nessun altro alla restaurazione e al fiorire della tradizione. Ma le immagini dei seguaci non sono limitate a figure grandi e identificabili: esse comprendono una varietà virtualmente illimitata di uomini e di donne, dipinti in immagini di carattere narrativo e simbolico, dalle quali altri discepoli possono ottenere conoscenza e incoraggiamento. Anche quando l'immagine è piuttosto astratta, come nelle pitture cinesi dove un minuscolo viandante o un battelliere sono rappresentati in un paesaggio che li sommerge, un «rimando» viene trasmesso, nel senso che colui che guarda è aiutato a richiamare il detto di Lao-tzu: «Il cielo è eterno / e la terra è molto antica; Quando sai / Che eternamente è così / tu hai una dimensione...» (*Tao Te King* 7,16).

La base dottrinale. Mi sono accostato alla figura umana nell'arte religiosa in modo piuttosto esteriore, senza fermarmi sulla dimensione interiore della dottrina. Gran parte del genio e del dramma inerenti all'arte religiosa consiste nel fatto che essa deve usare mezzi fisici per evocare significati sia fisici, sia metafisici; uno dei suoi compiti è rappresentare persone e cose in modo tale che lo spettatore possa sentire in essi un ordine di realtà che oltrepassa quella fisica. L'arte religiosa rende il metafisico più evidente di quanto esso sia o di quanto in genere possa essere nella vita quotidiana. Come vedremo, tutte le attitudini, le condizioni, e le fisionomie umane sono state adattate o trasformate nell'arte religiosa: la bruttezza non meno della bellezza ideale, il vigore sessuale non meno dell'astinenza risoluta, l'impassibilità e la padronanza di sé non meno dell'esuberanza. Al di sotto di tutte le diversità, che spesso si dispongono in coppie complementari, vi è la stabile convinzione che nell'essere umano le realtà fisiche e metafisiche coincidono.

Quasi tutte le tradizioni parlano del corpo mortale e di una presenza immortale o potenzialmente immortale al suo interno. Il rapporto tra le due nature è descritto o come una condotta di vita esteriore morale, devota e ritualmente corretta, o come una condizione di sforzo interiore e di contemplazione – oppure come l'una e l'altra unite in un unico modo di vita. In poche tradizioni, se non in nessuna, si suppone che gli esseri umani non abbiano responsabilità riguardo al mettere in rapporto le due facce della loro natura o al passare dall'una all'altra. Una breve selezione di testi cristiani, induisti e buddhisti sarà sufficiente a illustrare il retroterra dottrinale quasi universale in relazione al quale si deve considerare la figura umana nell'arte religiosa.

Nel Cristianesimo i Vangeli e le lettere dell'apostolo Paolo presentano efficaci espressioni dell'insegnamento che il corpo è un veicolo sacro, al punto che partecipa di qualcosa che sta oltre a se stesso, al di là della carne e del sangue. «La lucerna del corpo è l'occhio; se dunque il tuo occhio è chiaro tutto il tuo corpo sarà nella luce» (Mt 6,22). Riferendosi alla vista e alla cecità spirituali attraverso la loro controparte fisica, Gesù evocava una qualità dell'essere che illumina il corpo non meno della mente e concede loro una grazia e una dignità più che ordinaria. Nella *Prima lettera ai Corinzi* Paolo scrive di due corpi, il primo naturale e terreno, il secondo spirituale. «Vi sono corpi celesti e corpi terrestri... se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale... E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste... Perciò fratelli miei carissimi, rimanete saldi e irremovibili, prodigandovi sempre nell'opera del Signore» (15,40ss.). Forse in modo più comprensibile che in ogni altro testo del Cristianesimo primitivo, questo passaggio implica il programma permanente dell'arte cristiana rispetto alla figura umana: gli spettatori dovrebbero aspettarsi delle immagini del corpo spirituale, come puri simboli e narrazioni che illustrano il passaggio dalla sfera terrena a quella celeste per mezzo di uno sforzo costante.

I testi induisti non offrono testimonianza meno eloquente dell'idea di due nature umane, mortale e immortale:

> O Maghiavat, mortale è questo corpo, soggetto alla morte. Esso è la sede (temporanea) dell'Ātman immortale, incorporeo... E quello che decide di parlare, è l'Ātman; la parola è (soltanto il mezzo) per parlare. E quello che decide di udire è l'Ātman;

l'orecchio è (soltanto l'organo materiale) per ascoltare. E quello che decide di pensare è l'Ātman; la mente è il suo occhio divino.

(*Chāndogya Upaniṣad* 8,12,1-5; trad. it. in C. Della Casa, ed., *Upaniṣad*, Torino 1976, pp. 277-78).

Il corpo come tale è «maleodorante, inconsistente» (*Maitri Upaniṣad* 1,3), ma è lo strumento eletto dell'«Abitatore eterno, imperituro, incomprensibile del corpo» (*Bhagavadgītā* 2,18), capace di bellezza e fulgore in quanto l'io respira in esso e splende fuori di esso.

Il Buddhismo Mahāyāna propone una complessa dottrina dei tre corpi, l'infimo dei quali è la manifestazione fisica e terrena, l'intermedio è un corpo misterioso, forse analogo al corpo «celeste» dell'apostolo Paolo; il più elevato corrisponde allo stato supremo dell'illuminazione. L'ampiezza di questa dottrina, qui superficialmente ricordata, rende evidente che possiamo aspettarci dall'arte buddhista una resa della figura umana in termini di compresenza di superiore e inferiore, di immortale e di mortale. L'arte buddhista si è dimostrate particolarmente capace di trasmettere l'attitudine corporea e psichica al *dhyāna* (meditazione), il mezzo primario per distinguere tra superiore e inferiore. «Se un Bodhisattva cammina o sta fermo, siede o si sdraia, parla o rimane silenzioso, la sua concentrazione non l'abbandona... Calmo è il suo corpo, calma la sua voce, calma la sua mente...» (*Śikshāsamuccaya* 202s., in Conze, 1954, p. 138).

Le coppie complementari. L'abbondanza di tipi umani nell'arte religiosa e i vari stili di epoche e luoghi differenti creano l'esigenza di un principio organizzatore. Assai adatto a questo scopo è l'antico riconoscimento che gli opposti coincidono o sono complementari l'uno rispetto all'altro al più alto livello di relazione. Il principio fu vividamente stabilito da Eraclito all'alba della filosofia occidentale: «Il dio è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame, e muta come (olio) quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi» [P. Wheelright, (ed. e trad.), *Eraclito*, New York 1971, fr. 102, p. 102; trad. it. G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, I-II, Roma-Bari (1969) 1983 (2ª ed.), I, p. 211, fr. 67].

FIGURA 1. *Poseidone (Zeus?) del capo Artemision.* Scultura in bronzo; Grecia, 460 a.C. circa. Antica immagine classica raffigurante l'interezza dell'essere umano come un insieme di forza e sobrietà.

In modo simile l'arte ha trasmesso significati religiosi attraverso tipi umani e stili artistici radicalmente differenti, ma quando degli opposti apparenti vengono considerati nel contesto più ampio di universali valori religiosi, essi possono essere compresi completandoli piuttosto che cancellandoli l'un l'altro.

Nella sezione seguente, tre coppie complementari sono esaminate con una certa ampiezza: l'ideale e il grottesco, il realistico e il concettuale, il fluente e il geometrico. Altre coppie sono citate superficialmente, come materiali di lavoro per la considerazione individuale da parte del lettore dell'ordine che sta alla base della diversità di tipi e stili.

L'ideale e il grottesco. Le immagini ideali sono familiari nell'arte religiosa e generalmente ben comprese, ma il loro complemento in immagini grottesche o intenzionalmente «brutte» rimane più enigmatico. Per menti educate «all'occidentale», l'ideale è associato in primo luogo con le opere dell'antichità classica e del Rinascimento. Tali opere antiche, come la famosa figura di bronzo di Poseidone (probabilmente Zeus) che lancia un giavellotto, della metà del V secolo, oppure una delle numerose figure di Atena del tempio di Zeus a Olimpia (vedi figura 1), incarnano il complesso risultato culturale della loro epoca: forza fisica ed equilibrio armonizzano con valori di altro genere – sobrietà emotiva, lucidità intellettuale – per creare immagini di uomini e donne nella loro interezza.

Le immagini ideali hanno svolto un ruolo centrale anche nell'arte asiatica; anche qui esse possono essere considerate come norme, che insegnano attivamente e conservano passivamente i valori fondamentali di una cultura. Sotto i dominatori Gupta dell'India (IV-VII secolo d.C.) gli artisti buddhisti e induisti elaborarono immagini straordinariamente pure della figura umana che, come quelle dell'arte classica della Grecia, fornirono i prototipi delle arti di tempi e luoghi lontani. Anche il loro ideale fu quello di equilibrio e armonia, ma per importanti aspetti fu strutturato differentemente da quello dell'arte greca.

Il fisico di un'immagine del Buddha di questo tipo (vedi figura 2) non è concepito come una complessa armonia di muscoli e scheletro rispondente a una concezione viva, ma come un campo uniforme o un involucro pieno di tranquilla energia. I tessuti sono morbidi e rilassati, mentre la postura intenzionalmente eretta e la posa frontale conferiscono un senso di rigidità. I drappeggi decorati di certe figure gupta rafforzano l'impressione del corpo come un campo uniforme percorso da una armoniosa energia vitale. Come il tipo corporeo, il tipo facciale di questa figura ideale è ispirato dai valori contemplativi del Buddhismo: la regolarità e la profonda compostezza dei lineamenti completano un'immagine prototipica della Via e della sua meta. I migliori esempi di questo tipo istruiscono e incoraggiano lo spettatore, e trasmettono inoltre per secoli un ricordo del preciso atteggiamento fisico e psichico di «quei saggi individui, meditativi, perseveranti, che esprimono sempre uno strenuo sforzo di raggiungere il *nirvāṇa*, la più alta libertà e felicità» (*Dhammapada* 2,3).

Considerata la forza intrinseca e la diffusione geografica dell'immagine ideale del Buddha, è sorprendente che il suo complemento – il grottesco – debba anche figurare nell'arte buddhista. I seguaci diretti del Buddha, gli illuminati *arhat* o (in cinese) *lo-han*, furono rappresentati in una diffusa versione come figure deformate, ossute, eccentriche, segnate e anche guastate fisicamente per il loro lungo sforzo di raggiungere l'illuminazione. Essi sono veterani religiosi, vincitori nella guerra con se stessi. Bodhidharma, fondatore della scuola Ch'an-Zen, dalla quale discendono tali immagini, era lui stesso caratteristicamente rappresentato in un modo che enfatizzava la sfida esistenziale della Via. Gli occhi intensi del patriarca e la faccia teatralmente espressiva (vedi figura 3) manifestano non solo l'umore asciutto dello Zen, ma anche le verità intese ad appassionare e nutrire la comprensione dello spettatore: le verità dello sforzo personale, il grandioso potere della visione spirituale, la natura imprevedibile dell'adepto religioso, su cui non si può contare quanto a gentilezza.

L'ideale e il grottesco così si completano l'un l'altro, il primo impersonando un modo di essere atemporale,

FIGURA 2. *Buddha eretto*. Scultura di pietra arenaria, stile Mathurā; India, V secolo d.C. circa. La figura umana, in atteggiamento di rigore e compostezza, come un campo uniforme di energia.

FIGURA 3. *Bodhidharma*. Dettaglio da un dipinto a inchiostro di Fūgai; Giappone, 1600 d.C. circa. Le conseguenze fisiche della lotta per l'illuminazione illustrate attraverso il grottesco.

il secondo ricordando lo sforzo per essere tale. Nessuna delle due è un'immagine «realistica», un'impressione quasi fotografica di un dato individuo; entrambe indicano significati che la mente e il cuore possono afferrare come parti di un intero.

Il realistico e il concettuale. Il realismo o naturalismo è spesso associato a periodi di cultura prevalentemente profana – all'impero ellenistico cosmopolita, per esempio, o all'Europa borghese. In varie epoche nella storia dell'arte religiosa, tuttavia, un meticoloso realismo ha posto se stesso come veicolo di un innegabile potere spirituale. Tra i più notevoli esempi vi sono la scultura-ritratto commemorativa di sacerdoti e di altre figure religiose e i ritratti appartenenti al periodo Kamakura in Giappone (1185-1333 d.C.). Generalmente sculture lignee a grandezza reale o quasi a grandezza reale con innumerevoli dettagli realistici di posizione, vestiario e fisionomia (inclusi occhi vividamente scrutanti di cristallo di rocca), tali figure spesso proiettano qualità di controllata vitalità e presenza dalle quali lo spettatore o la spettatrice possono sentir giudicare la propria vita. Svolgendo la funzione commemorativa con un'intensità e un effetto al di là dell'ordinario, queste opere permettono di fare esperienza con inquietante immediatezza dell'autorità personale di un individuo defunto.

FIGURA 4. *Divinità (o fedele?) sumera.* Figurina di gesso; Tell Asmar (nell'Iraq moderno), metà del III secolo a.C. Un'apparenza innaturale e distorta può essere adatta a temi religiosi; qui, per esempio, l'aspetto prominente degli occhi di questa figura di un tempio suggerisce l'atto di assistere ad una epifania.

Nell'arte europea, una qualità comparabile anche se non identica si ritrova in alcuni ritratti di Rembrandt, nei quali non si incontra un saggio dal quale ci si sente soppesati ed elevati, ma piuttosto un compagno profondamente sensibile al tumulto della vita. Lo spettatore o la spettatrice è riportato da tali immagini alla propria umanità in tutta la sua complessità e confusa promessa, piuttosto che rivolto verso la severa pratica dispensatrice di vita di un insegnamento religioso. Una fase precedente dell'arte europea, il cosiddetto realismo magico di Jan van Eyck e di altri artisti fiamminghi del XV secolo, deve anche essere ricordato in questo contesto: da parte di questi pittori, la meticolosa resa dell'umanità, per meglio dire di tutte le cose naturali, crea un mondo pittorico governato dalla facoltà dell'attenzione. Ogni forma e superficie all'interno di quel mondo è stata esplorata con occhi attenti, ogni dettaglio dipinto come se fosse necessario all'intero.

Il complemento del realismo è stato chiamato concettualismo, ma questo termine richiede di essere specificato per indicare i molti modi diversi di allontanamento dall'apparenza naturale che si trovano nell'arte religiosa, perché il meticoloso realismo è l'eccezione piuttosto che la norma. Una conveniente specificazione del termine è «espressionismo», intendendo con questa parola non solo le note scuole espressioniste del XX secolo, ma più ampiamente, lungo il corso della storia, l'arte che ha enfatizzato singoli tratti della figura umana o distorto quest'ultima, allo scopo di sottolineare un tema dominante. Per esempio, un gruppo di figure in adorazione tratte da un tempio sumero del III millennio a.C. (vedi figura 4) possiede occhi prominenti in modo inquietante, che probabilmente testimoniano una sacra epifania all'interno della cinta del tempio. Un'altra classe di arte religiosa concettuale può essere definita fantasia sacra; essa è esemplificata dalle immagini composite della religione dell'Egitto dei faraoni e dell'Induismo, nelle quali lineamenti zoomorfi e arti e teste multiple sono combinati con elementi della figura umana per incarnare concetti religiosi che non possono essere espressi solamente attraverso apparenze naturali.

L'arte religiosa in genere riunisce elementi sia realistici sia concettuali per affermarsi, tuttavia predomina maggiormente l'uno o l'altro di essi. La nostra psiche è tale che noi possiamo riconoscere anche il più semplice o il più primitivo abbozzo della figura umana come «uomo» e percepirlo disegnato nell'opera narrativa o simbolica dove una tale figura appare (vedi figura 5). Il

fatto che siamo ora capaci di essere sensibili sia alle arti religiose che hanno sviluppato elaborate trasformazioni della figura umana, sia a quelle che hanno scelto di rappresentarla attraverso un segno primitivo, è largamente il risultato dell'universalità della prima arte moderna, che ha abituato gli occhi moderni a forme adottate dalle culture dell'Asia e dell'Africa, che non hanno mai dato enfasi al realismo.

Il fluente e il geometrico. Questa coppia di termini complementari può essere interpretata a un livello più astratto come «energia» e «struttura». Certe fasi dell'arte religiosa sottolineano il flusso vivificante di energia all'interno della figura umana, mentre altre fasi accentuano l'ordine e la complessità strutturali dell'essere umano per mezzo della forma geometrica. Esempi estremi possono dimostrarsi istruttivi. Il cristiano *Book of Durrow* del VII secolo, trascritto e miniato da monaci irlandesi e forse sassoni, contiene un ritratto dell'evangelista Matteo dall'aspetto di un tipico monaco dell'epoca (vedi figura 6). Il dorso della figura è identico al suo mantello, che a sua volta è irrigidito in una forma a campana, racchiudente una quadrettatura variopinta che richiama la tradizione di opere smaltate, dalla quale questo libro d'arte derivava. La colonna vertebrale è resa con l'asse decorativo che divide il modulo cruciforme della quadrettatura. Opera curiosa e meravigliosa che impedisce un'interpretazione definitiva, sembra utilizzare la forma geometrica per riflettere la disciplina interiore e la restrizione volontaria della vita monastica.

Tale resa in forma radicalmente geometrica della figura umana contrasta con l'ondulazione a mo' di fiamma e con la flessuosità caratteristica delle più recenti immagini thailandesi del Buddha, nelle quali la figura flessibile è disegnata mossa in alto e in avanti dall'energia in essa soffusa. Nell'arte occidentale del XVII secolo si può trovare un'enfasi analoga sull'energia e la forma fluente in numerose opere religiose e profane – per esempio nell'*Estasi di Santa Teresa* di Gian Lorenzo Bernini, in cui l'ondeggiare di un animato drappeggio serve come segno visibile dell'esperienza interiore della santa.

In certi capolavori, sia in Asia sia in Occidente, energia e struttura sono fusi in una totalità. La caratteristica immagine induista di Śiva che danza, per esempio (vedi figura 7), combina al loro meglio l'equilibrio e la flessuosità della danza con un senso rigido, quasi architettonico, della struttura e della posa della figura. Più o meno lo stesso si deve dire anche dell'arte figurativa di Piero della Francesca, di Leonardo da Vinci e di Albrecht Dürer, per menzionare solo tre artisti del Rinascimento europeo che basavano i loro disegni di figure sullo studio della geometria segreta della figura umana. La geometria posta alla base della loro opera fornisce alle figure una grandiosità e una compostezza che illuminano le loro azioni. Dovunque appaia nell'arte, la geometria conferisce alla figura umana una qualità di genere speciale, tracciando all'interno della figura stessa la struttura dell'essere umano o prestando

FIGURA 5. *Figura umana e motivo a scorpioni.* Vaso in ceramica di Maricopa; Sud-Ovest dell'America settentrionale, 1850 circa. Anche la più semplice rappresentazione della figura umana può generare un coinvolgimento narrativo da parte dell'osservatore.

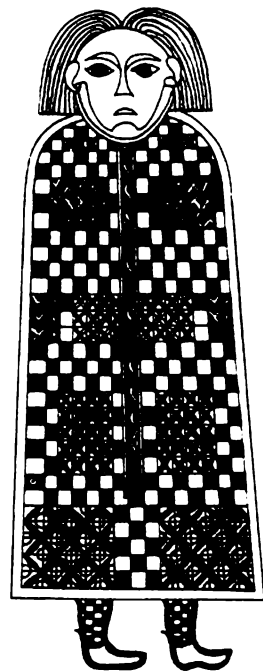



FIGURA 6. *Simbolo di san Matteo.* Manoscritto miniato, dal *Libro di Durrow*; Irlanda, VI secolo d.C. Il contesto monastico in cui apparve quest'opera si riflette nell'ordine geometrico e nella disciplina della figura.

ai contorni e all'aspetto della figura un'aria di solenne semplicità.

Ulteriori coppie complementari. In aggiunta alle tre coppie appena discusse, un gran numero di altre rendono proficuo uno studio: l'erotico e l'ascetico, il devozionale e lo ieratico, il narrativo e il simbolico, l'opulento e l'austero, la descrizione e il tipo, la mascolinizzazione e la femminilizzazione – e, senza dubbio, altre che ogni lettore può scoprire nel corso del tempo. Ognuno di questi complementi ha caratterizzato la figura umana nell'arte religiosa in qualche tempo e luogo.

Il devozionale, esemplificato nell'ultima pittura induista da immagini di Rādhā o delle *gopī* che aspettano o servono con passione Kṛṣṇa, non ha posto né maggiore né minore nell'arte religiosa del mondo di quanto ne abbiano le immagini ieratiche come quelle dei santi nella tradizione delle icone russe, che stanno immobili e concentrati, esseri al di fuori del tempo. L'erotico è esemplificato non solo da chiare immagini di coito e di atto sessuale nelle tradizioni religiose dell'Asia, ma anche dall'enfasi segreta posta in molta arte cristiana sulla bellezza femminile della Beata Vergine e sulla bellezza maschile di Cristo. Ma l'ascetico non è meno importante nell'arte come segno della rigidità della Via. Il caratteristico tipo fisico di un'intera grande epoca dell'arte cristiana – il periodo romanico dell'Europa dell'XI e del XII secolo – può essere propriamente descritto come in qualche modo ascetico: i capitelli adornati con figure e gli archi delle porte delle chiese romaniche sono popolati da una folla sparuta ma assai espressiva di cristiani, esemplificata dalla figura di Cristo nel timpano del Giudizio Universale nella chiesa di Saint-Lazare ad Autun. Il drappeggio di questa potente figura illustra ulteriormente l'espressione di energia nell'arte religiosa, mentre la testa ovale con i suoi semplici, tranquilli lineamenti si serve del potere della regolare forma geometrica per esprimere ritegno e dignità.

FIGURA 7. *Śiva Nāṭarāja*. Scultura in bronzo; India, 1000 d.C. circa. Energia e struttura si mescolano per comunicare un effetto di movimento ordinato in questa caratteristica immagine di Śiva danzante.

Lo specchio dell'umanità. Come uno specchio, la figura umana nell'arte religiosa attira lo spettatore presentandogli un oggetto di interesse, ma rimanda anche lo spettatore o la spettatrice a se stessi. Nel modo di attenzione verso l'esterno, siamo attratti da vari aspetti della figura: la sua presenza o bellezza fisica, la sua attitudine psichica, il significato che essa trasmette, il suo ambiente e le altre opere che essa richiama, la storia e il contesto culturale dell'opera d'arte come un intero. Nel ritorno di attenzione verso l'interno, ricordiamo, spesso in forma altamente concentrata, le nostre esperienze personali che sono in rapporto con la figura; valutiamo la posizione e l'atteggiamento della figura in confronto alla nostra stessa posizione e atteggiamento; siamo incoraggiati, mossi, dilettati o allarmati non meno che se avessimo incontrato la figura come un personaggio letterario. Nell'arte islamica, per esempio, la storia d'amore di Laylā e Majnūn è stata illustrata di frequente. Privato della sua amata, Majnūn (letteralmente, «il folle»), la cerca ovunque. In varie illustrazioni, un Majnūn penosamente scarno, vestito solo di una fascia che gli cinge i fianchi, monta un cavallo miserevolmente emaciato. Insieme, essi vanno in cerca di Laylā. L'immagine è un aneddoto, una vivace illustrazione di un racconto di intrattenimento. È spesso un *tour de force* dell'arte pittorica e merita apprezzamento solamente in campo estetico, ma è anche qualcosa di più. Nella interpretazione sufi di questo racconto, la brama di Majnūn per Laylā e il suo andare in cerca di lei tra grandi difficoltà è un'immagine della ricerca da parte dell'uomo di Dio, il cui nome sufi è l'Amico e l'Amato. Majnūn, quasi comicamente pazzo eppure risoluto nella sua ricerca, è così uno degli innumerevoli specchi della vita religiosa trovati nell'arte.

BIBLIOGRAFIA

A. Yasuichi, *Zen Painting*, Tokyo 1970.

J. Campbell, *The Mythic Image*, Princeton 1974 (trad. it. *Figure del mito*, Como 1991).

Ed. Conze et al. (edd. e tradd.), *Buddhist Texts through the Ages*, New York 1974.

A.K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art*, New York 1927.
A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, I, *Traditional Art and Symbolism*, Princeton 1977.
D. Grivot e G. Zarnecki, *Gislebertus, sculpteur d'Autun*, Paris 1960.
F. Hartt, *Art. A History of Painting, Sculpture, Architecture*, I-II, New York 1976.
F. Henry, *Irish Art*, I-III, Ithaca/N.Y. 1965-1970.
W. Kenton, *Astrology. The Celestial Mirror*, London 1974 (trad. it. *Astrologia*, Como 1987).
R. Lullies e M. Hirmer, *Greek Sculpture*, New York 1960 (2ª ed.).
H. Mōri, *Japanese Portrait Sculpture*, Tokyio 1977.
Ph. Rawson, *The Art of Tantra*, London 1973 (trad. it. *Tantra. Il culto dell'estasi*, Como 1989).
B. Rowland, *The Art and Architecture of India*, Baltimore 1967 (3ª ed.).
G. Zarnecki, *The Art of the Medieval World*, New York 1975.
H. Zimmer, *The Art of Indian Asia*, I-II, New York 1960 (2ª ed., completata e curata da J. Campbell).

ROGER LIPSEY

FIORE. L'infiorescenza, ossia la parte riproduttiva di alberi, arbusti e altre piante, è nota sotto il nome di fiore. Questa parte della pianta assume significati molto particolari, spesso sacri, in tutte le culture e le religioni del mondo.

Il simbolismo floreale è di frequente determinato dalle proprietà naturali di un fiore: il colore e il profumo, il luogo in cui cresce, la durata del periodo di fioritura. Mentre a ciascun genere di fiore può venire assegnato un significato particolare, i fiori in generale simboleggiano la bellezza e la natura transitoria dell'esistenza. Vengono sovente impiegati per rappresentare il ciclo vitale e costituiscono una parte importante dei riti e delle cerimonie che celebrano la nascita, il matrimonio, la morte e la promessa di una rigenerazione. I fiori servono anche come offerta o come strumento di comunicazione con una divinità o con un altro essere sacro. Sono spesso adoperati come dono sacro, distribuiti in segno di benvenuto o come celebrazione di una vittoria. Rappresentano determinate divinità e vengono associati a credenze culturali che riguardano il cielo o l'aldilà.

L'infiorescenza della pianta non è la detentrice esclusiva di questi significati particolari. Diverse specie di piante possono essere combinate per creare un «fiore» per scopi attinenti al sacro. In alcune società ci si può riferire con il nome di «fiore» ad altre parti di una pianta vivente. In Giappone si considerano fiori le foglie d'acero, sebbene esse non costituiscano l'infiorescenza dell'albero. Nel Cristianesimo statunitense del XIX secolo si riteneva che il corallo, considerato alla stregua di un fiore, rappresentasse l'amore celeste. Le palme e i sempreverdi vengono di frequente inclusi nella categoria generica di fiore e trovano impiego in contesti sacri.

Si usano i fiori per insegnare principi religiosi generali. Il mito giapponese *Il signor Farfalla e i suoi fiori* insegna che tutte le creature sono destinate a diventare altrettanti Buddha. In questa storia un eremita riceve la visita di un certo numero di donne che in realtà sono gli spiriti dei fiori del suo giardino, che egli ha abbandonato nella sua ricerca dell'illuminazione. Questi fiori, sotto le spoglie di spiriti di donne, si sono fatti avanti a condividere il suo attingimento buddhista perché anch'essi sono sulla via dell'illuminazione.

L'arte della disposizione dei fiori è detta in Giappone *ikebana* («fiori viventi») e ha significato spirituale. Il termine che indica il fiore è *hana* e comprende infiorescenze, rami, foglie d'albero, così come fiori singoli e steli d'erba. L'arte che consiste nella disposizione di questi «fiori» esprime gli ideali buddhisti di contentamento, calma e pietà. Le qualità che colui che si accinge a disporre i fiori deve possedere sono spirito religioso, autocontrollo, serena disposizione d'animo e rispetto dell'umanità, e il suo obiettivo deve consistere nel tentativo di raffigurare il ciclo di crescita della pianta dal germoglio alla maturità. I concetti taoisti di *in* (cinese, *yin*: femminile, passivo, terra, luna, oscurità, freddo, silenzio) e di *yō* (cinese, *yang*: maschile, cielo, sole, azione, potere) devono anch'essi armonizzarsi nella sistemazione dei fiori.

Molte culture impiegano il loto come termine di paragone per l'ideale di purezza e di perfezione. La pianta cresce nell'acqua fangosa, e tuttavia rimane pura. Il fiore stesso è sovente ritenuto in grado di simboleggiare l'unicità dell'ammaestramento e dell'illuminazione nel Buddhismo.

Fiori e divinità. I fiori sono legati al regno del sacro per il tramite della loro associazione con le divinità maschili e femminili. Flora, la dea romana della primavera e dei fiori, conferisce alle infiorescenze bellezza e fragranza, al miele la dolcezza, al vino l'aroma. Il dio azteco Xochipilli Cinteotl era uno dei signori dei tredici giorni, il principe dei fiori – il dio della bellezza, dell'amore, della felicità e della giovinezza. La sua sorella gemella Xochiquetzal («piuma fiorita») era anch'essa una dea dell'amore. Il dio dell'amore indiano, Kāma, viene rappresentato con un pappagallo come cavalcatura e con in mano un'arco e delle frecce fatte di fiori. Ko-no-hana-sakura-hime («la signora che fa fiorire gli alberi») è un essere soprannaturale giapponese, una fata il cui emblema è il ciliegio in fiore. Gli esseri noti in Giappone come *tennyo* (al pari delle *devatā* indiane)

sono divinità celesti femminili, intente a suonare strumenti musicali e a spargere fiori, diffondendo l'aroma del profumo celeste. Si ritiene che circondino come angeli i fedeli buddhisti, e compaiono come decorazioni nei templi di quella fede, mentre talune hanno santuari propri loro dedicati. Possono venire identificate alle dee dello Scintoismo. Secondo lo Zoroastrismo vi sono trenta diverse specie di fiori associate alle trenta *yazata*, divinità che tutelano i trenta giorni del mese.

L'azione degli dei può dare origine a dei fiori. Quasi tutte le culture accreditano la presenza di ogni forma di vita, ivi inclusi i fiori, al regno del sacro. Le antiche religioni greca e romana comprendevano diversi racconti della creazione. Giove, desiderando rendere Ercole immortale, lo attaccò al seno di Giunone dormiente. Alcune gocce del suo latte caddero sulla terra dando origine al giglio bianco.

Secondo i musulmani la rosa è una pianta sacra, rampollata dalle gocce di sudore cadute dal corpo del profeta durante il suo viaggio celeste. Tra le culture indiane dell'America latina si ritiene che il geranio sia nato dalle gocce del sangue di Cristo cadute mentre egli si sottraeva a Satana. E il mughetto viene detto nella tradizione anglosassone «Lacrime della Madonna», perché nato dalle lacrime della Vergine Maria versate presso la croce di Cristo.

I fiori vengono anche associati alla nascita o alla creazione di divinità. L'antica religione egizia descrive le stelle fisse nel cielo come costituite da altrettante figure divine o anime, o come campi di piante e fiori celesti, ritenuti la dimora dei beati defunti. È da questi campi di fiori e di anime che furono creati gli dei. Gli antichi Egizi credevano anche che il sole nascesse ogni giorno da un loto blu nell'oceano celeste. In Asia il loto è il fiore sul quale si posò Brahmā nato dall'ombelico di Viṣṇu. A partire da allora fu Brahmā a presiedere all'esistenza di tutti i mondi.

Spesso i fiori e le divinità si associano per proteggere la nascita degli esseri umani. In Cina il *bodhisattva* Kuan-yin è noto come «la dama che porta i bambini», rappresentato da una figura femminile assisa su di un fiore di loto con un bimbo tra le braccia, dea della fertilità cui si ricorre per guarire ogni tipo di malattia. La sua immagine è custodita nella maggior parte delle abitazioni. Kishimojin (Hariti) è una divinità femminile del Giappone, convertita alla nuova fede dal Buddha, che protegge i bambini e le gestanti. Viene raffigurata come una figura eretta con un bambino al seno, il fiore della felicità in una mano.

Un simbolismo importante è quello relativo ai fiori che appaiono associati a una figura sacra. Molte volte questo legame sorge a causa di particolari caratteristiche del fiore o del periodo dell'anno in cui si verifica la sua fioritura, o ancora della relazione di quest'ultima con il calendario religioso di quella cultura. L'arcangelo Gabriele è stato raffigurato dagli artisti mentre si presenta a Maria con un mazzolino di gigli in mano per recarle l'annuncio del suo futuro ruolo di madre di Cristo. Molti fiori sono legati a Maria, a simboleggiarne la verginità e la purezza: il giglio dell'annunciazione, il mandorlo fiorito, il giglio della Madonna, il garofano, il bucaneve e la rosa. Le spine di quest'ultima fanno riferimento alle sofferenze di Maria in quanto madre di Cristo, la cui corona di spine si crede fosse formata a sua volta di acanto, pruno o rosa selvatica. Anche il biancospino è considerato simbolo di Gesù, perché fiorisce intorno a Natale. Poiché il giglio fiorisce intorno a Pasqua, viene ritenuto emblema della resurrezione di Cristo.

Fiori e riti. In quanto costituiscono un legame tra l'uomo e la divinità, i fiori vengono presentati come offerta al mondo del sacro, come cibo per gli dei, o addirittura ritenuti ricompensa agli uomini da parte di questi ultimi. Le divinità possono venire acquietate e ricevere culto tramite il canto di inni, l'unzione delle icone, l'uso di luci e incensi e infine l'offerta di cibi e fiori. In India si sostiene che dal cielo piovano fiori per esprimere la gioia degli dei.

Le religioni dell'America latina sono costituite da un misto di Cattolicesimo del XVI secolo e di religioni indigene. In molte zone le solennità dedicate ai sette santi più importanti vengono celebrate con feste che durano tre giorni. Il primo giorno viene scandito dal rinnovamento delle decorazioni floreali e delle offerte domestiche e sugli altari delle chiese. I fiori usati in questo giorno e per tutto il corso dell'anno sono offerte importanti ai santi e a Dio. L'ultimo giorno della festa cade nel giorno del santo secondo quanto stabilito dal calendario cattolico.

Tra gli Sherpa del Nepal gli dei elevati hanno conseguito la salvezza e la beatitudine e sono pienamente soddisfatti e autocontrollati. Secondo le credenze buddhiste tradizionali, questi dei hanno ottenuto l'illuminazione in parte tramite la conquista dei piaceri dei sensi. Non si occupano dell'uomo e devono essere indotti ad aiutare il genere umano attraverso riti complessi che comprendono offerte sacre. La divinità viene «intrappolata» ovvero sedotta dalle diverse offerte, ciascuna delle quali si rivolge a uno dei sensi. Il fiore che trova impiego in questo rituale tenta il dio a fare uso del proprio senso dell'odorato.

Riti di passaggio. Un rito di passaggio è un veicolo per trasformare un individuo, o un gruppo di individui, da un modo di essere a un altro, tramite una serie di gradi riconosciuti culturalmente. [Vedi RITI DI PASSAGGIO, vol. 2]. Nella maggior parte delle cul-

ture tali transizioni vengono segnate, o viene loro attribuito significato, dall'uso rituale di fiori.

La prima testimonianza dell'impiego di fiori in un rito di passaggio è legata a un sito sepolcrale neandertaliano nella grotta di Shanidar in Iraq, databile intorno a 60.000 anni or sono, che mostra come il corpo del defunto venisse ricoperto di fiori di almeno otto specie diverse.

L'associazione dei fiori con i riti funebri ha luogo ovunque nel mondo. Greci e Romani coprivano di fiori i morti e le loro tombe. In Giappone le anime dei buddhisti in punto di morte vengono portate verso l'alto su dei fiori di loto, e le pietre tombali nei cimiteri spesso riposano su loti scolpiti. Nei funerali giapponesi si impiegano foglie di loto confezionate in lamine d'oro o d'argento. Gli abitanti di Tahiti lasciano mazzi di fiori avvolti in felci presso il cadavere e vi versano sopra essenze floreali per facilitarne il passaggio all'esistenza sacra dopo la morte.

Nello Zoroastrismo il «rito dei fiori» viene portato a termine da due sacerdoti; serve a invocare le benedizioni delle entità sacre e comprende la formulazione di voti rivolti ai defunti. Gli officianti eseguono un complicato scambio di fiori accompagnato da preghiere e da gesti. Lo scambio dei fiori simboleggia lo scambio della vita tra questo mondo e quello situato al di là della morte. Il rito riguarda anche il bene e il male, e l'importanza dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni.

Nei riti nuziali i fiori trovano impiego come espressione di fertilità, verginità e purezza, e inoltre per rappresentare la sacertà dell'unione dello sposo e della sposa. I matrimoni tra cristiani negli Stati Uniti comportano l'uso di fiori all'altare, di un mazzo per la sposa che ne rappresenta la fertilità e i bambini che nasceranno dall'unione, e infine di fiori per praticamente tutti i partecipanti alla cerimonia. Una sposa secondo il rito cattolico spesso depone il proprio mazzo nuziale ai piedi di una statua della Vergine Maria al termine della cerimonia, dedicando così la propria verginità alla madre di Cristo.

Le cerimonie nuziali a Giava sono un sincretismo tra Induismo, Islamismo e religiosità popolare. Il rito può dirsi compiuto solo quando la sposa e lo sposo si sono scambiati ciò che è noto come *kembang majang* («fiori sbocciati») che rappresenta la loro verginità. Questi «fiori» sono grandi composizioni vegetali. Gli steli sono fatti di tronchi di banano, le «infiorescenze» consistono di foglie, e i «fiori» nel loro complesso vengono ulteriormente avvolti in rami di palme da cocco.

Fiori e aldilà o paradiso. Non solo i fiori trovano impiego nell'espressione di credenze culturali a proposito dei mutamenti propri del ciclo vitale, ma sono anche legati alle idee di una vita dopo la morte e di un paradiso. I buddhisti cinesi ritengono che al momento della morte il Buddha apparirà loro, e le loro anime saranno collocate in un loto, per rimanervi sino a quando verranno purificate da tutte le impurità, e finalmente potersi trasferire nella Terra dell'Estrema Felicità a Occidente, un paradiso ricettacolo di tutti i piaceri, dove dal cielo cadono a terra rovesci di fiori. Il paradiso azteco era situato al di sopra del nono cielo e aveva nome Xochitlicacan, «il luogo dei fiori». Gli Indios Huichol del Messico nordoccidentale chiamano il loro paradiso Wirikúta, la terra dai molti fiori e dall'abbondanza d'acqua. Ivi dimorano gli antichi, gli antenati e le divinità degli Huichol. Le divinità ancestrali sono chiamate *neyeteurixa*, da *yeteurixa*, una pianta simile a un cardo selvatico che fiorisce per poi tramutarsi nella lappola comune che si trova nel mondo ordinario. Tramite l'ingestione del peyote, o «fiore» dai cinque petali, questi Indios sono in grado di spostarsi sino a raggiungere il paradiso Wirikúta per unirsi ai propri antenati in mezzo ai fiori di lassù.

Poteri soprannaturali dei fiori. Si ritiene che i fiori siano in possesso di poteri che derivano dal loro legame con il regno del sacro. La religione greca e quella romana consideravano un fiore sacro l'amaranto e lo associavano all'immortalità. In Svizzera si crede che chi porti indosso questo fiore il giorno dell'Ascensione possa rendersi invisibile. Alla peonia è attribuito potere terapeutico, dal momento che questo fiore viene menzionato nelle celebrazioni di Apollo, che in quanto Apollo Peone curò le ferite inflitte agli dei nel corso della guerra di Troia.

Gli Indios Maya di Zinacantan compiono una cerimonia per la guarigione delle malattie chiamata «egli entra nei fiori». Questo rito comprende una serie di visite alla divinità ancestrale dei santuari montani che circondano la città di Zinacantan, come pure un circuito cerimoniale delle chiese cattoliche all'interno della città stessa. Quest'ultimo circuito viene chiamato «grande visione», con riferimento al numero di dei visitati nel corso della cerimonia, o «grande fiore», per il gran numero di fiori necessari al successo della processione. Questi fiori comprendono non solo le infiorescenze delle piante ma anche le punte, considerate sacre, di determinati sempreverdi. Per la loro forma, tali punte vengono equiparate a croci naturali, e due di esse vengono erette a lato di una croce permanente in legno a formare il *calvario.* Questa ri-creazione delle tre croci presenti durante la crocifissione di Cristo è indispensabile per molti rituali, incluse le cerimonie a fini terapeutici.

Il profumo, l'essenza dei fiori. I fiori possono anche essere presenti in determinate occasioni sacre, sot-

to forma di incensi o profumi. Si ritiene che l'aroma dei fiori raggiunga la sfera del sacro. [Vedi *INCENSO*, vol. 2].

La popolazione di Mayotte nelle isole Comore conosce due sistemi religiosi, che coesistono fianco a fianco. La religione pubblica, quella maschile, è l'Islamismo, mentre la religione della sfera domestica privata, appannaggio femminile, è un sistema complesso di possessione da parte di spiriti. I fiori, e specialmente il profumo che se ne estrae, vengono adoperati per la celebrazione del sacro in entrambi gli ambiti. I fiori non vengono scelti per la forma o il colore, bensì in base alla fragranza. L'essenza che se ne estrae trova impiego per segnare e dare significato a diverse occasioni: l'avvento della pubertà nelle donne, riti terapeutici, l'unzione della sposa e dello sposo durante e dopo la cerimonia nuziale, nonché degli altri principali partecipanti al rito matrimoniale. Ogni famiglia conserva una scorta di fragranza floreale, che viene generosamente sparsa sul corpo e sulle vesti in occasione delle feste principali e tutti i venerdì per il servizio settimanale alla moschea. Il profumo viene altresì offerto ai mullah durante i riti familiari, specialmente nel corso delle celebrazioni *mawlid* collegate al mese della nascita del Profeta. Il profumo entra in contatto con il sacro gratificandolo e consente alle preghiere di muoversi con maggiore rapidità.

Il rito zoroastriano detto Dhup-sarvi («cerimonia dei profumi») comporta l'uso di fiori fragranti, di acqua di fiori e di altre essenze odorose. Queste vengono elargite al popolo, che si raduna per celebrare i defunti, e simboleggiano la fragranza e la natura gioiosa del sentiero che le anime dei giusti imboccano per l'aldilà.

I significati che si attribuiscono ai fiori, e la definizione stessa di *fiore*, variano da cultura a cultura. Il significato religioso di queste infiorescenze costituisce una parte molto importante della definizione di *fiore* per la maggior parte delle società. Vi è un potere in ogni aspetto della vita, specialmente in questa forma della natura che quasi ovunque simboleggia la bellezza, la purezza e la transitorietà caratteristica dell'esistenza.

[Vedi anche *GIARDINO*].

BIBLIOGRAFIA

Uno dei migliori esempi dell'uso dei fiori nel Cristianesimo del XIX secolo è rappresentato dall'opera di A.J. Ambauen, *The Floral Apostles, or, What the Flowers Say to Thinking Man*, Milwaukee/Wis. 1900. L'uso e il significato dei fiori nelle pratiche religiose, specialmente lo sviluppo storico del loro ruolo nel rito, sono esposti con proprietà da J. Duchesne-Guillemin, *Symbols and Values in Zoroastrianism. Their Survival and Renewal*, New York 1966. Per un'eccellente descrizione delle credenze e delle pratiche della setta Nyingmapa (Rñiṅ-ma-pa) del Buddhismo tibetano, cfr. S. Ortner, *Sherpas through Their Rituals*, New York 1978. Questo libro si occupa principalmente delle credenze relative all'ospitalità che contribuiscono a dare forma all'esistenza degli Sherpa del Nepal e comprende una succinta trattazione dei fiori e del loro significato religioso. L'uso dei fiori come offerta agli dei maya e ai santi cattolici è stato esplorato da E.Z. Vogt, *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge/Mass. 1969. Si tratta di uno studio esauriente sugli Indios guatemaltechi di lingua tzotzil, e include un'approfondita descrizione dell'importanza dei fiori nel rituale. La ricerca pionieristica di Cl. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960, descrive il sincretismo delle credenze induiste, islamiche e della tradizione popolare che costituiscono la religione di Giava. L'autore ha incluso nell'opera un'eccellente trattazione sui fiori come parte dei riti relativi al ciclo vitale e in occasione di altre celebrazioni religiose. Un affascinante resoconto sull'importanza dei fiori e del profumo per la popolazione di Mayotte nelle isole Comore è offerto da M. Lambek, *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte*, New York 1981. I fiori e il profumo che si estrae dai loro petali costituiscono ingredienti essenziali dei due sistemi di credenze religiose in vigore tra i Mayotte: l'Islamismo e una religione popolare indigena fondata sulla *trance* e sulla possessione da parte degli spiriti. Barbara G. Myerhoff. *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca/N.Y. 1974, descrive due tipi diversi di «fiori» nella sua analisi della cultura degli Indios Huichol. Nel suo libro i fiori rappresentano le divinità ancestrali degli Huichol nel loro paradiso e fanno riferimento al peyote, il fiore dai cinque petali che rende possibile agli Huichol dei giorni nostri il viaggio sino a questo paradiso.

PAMELA R. FRESE

FIUME. Gli Yurok, un popolo che viveva lungo il fiume Yurok nella California settentrionale, si orientavano non tramite le quattro direzioni cardinali, ma tramite il fiume stesso, in due sensi: controcorrente e a valle. Per questa popolazione, composta da pescatori di salmoni, dipendenti quindi strettamente dal fiume per la loro sussistenza, solo il fiume poteva rappresentare l'asse principale di orientamento.

Anche nel passato vi sono state grandi civiltà la cui vita ruotava, cioè era orientata, attorno ad un fiume. tanto da essere denominate «civiltà dei fiumi»: la Mesopotamia con il Tigri e l'Eufrate, l'Egitto con il Nilo. la Valle dell'Indo con il fiume Indo. In queste civiltà non sorprende il fatto che il fiume stesso fungesse da fondamento per l'orientamento nel mondo e venisse inoltre associato alle inondazioni annuali, alla fertilità e alla vita nel suo significato più completo.

L'antica civiltà mesopotamica faceva una distinzione fra Tiamat, la grande madre delle acque salate del caos

e della creazione, e Apsu, il signore che governava le «acque dolci» sotto terra, che riempivano i fiumi e le sorgenti. Ea discendeva da Apsu, e la progenie di Ea comprendeva Marduk, «nato nel santo Apsu», il quale veniva associato ai fiumi e in un inno era chiamato il creatore del Tigri e dell'Eufrate. Tra i suoi altri compiti creativi, Marduk «apriva le fontane [e] distribuiva acqua in abbondanza» (Heidel, 1942, p. 56). Anche Tammuz è chiamato «figlio del profondo»: egli è lo spirito del grano che ritorna a vivere ogni anno per mezzo delle feconde acque dei fiumi.

Anche per l'antica civiltà egizia le acque dolci scaturivano dagli abissi sotto terra. Si diceva che vi erano due fiumi chiamati Nilo, uno che scorreva sulla superficie della terra e un altro che scorreva attraverso il cielo, nel paradiso. Questo fiume celeste, identificato con la Via Lattea, faceva parte anche della mitologia riguardante il fiume Gange, in India. Nell'antico Egitto il Nilo occupava un ruolo centrale: per questo motivo molte grandi divinità maschili e femminili erano associate in qualche modo al fiume. Il fiume stesso è spesso raffigurato come il dio maschile Api, con due mammelle ricolme da cui sgorgano i due bracci del Nilo, quello settentrionale e quello meridionale; egli, inoltre, tiene in mano due vasi, i quali rappresentano sempre il Nilo meridionale e settentrionale. Entrambe le dee Anuket e Iside vengono identificate con il Nilo, che inonda la terra e feconda i campi. Khnemu (Khnum), la divinità dell'acqua con quattro teste d'ariete, rappresenta le quattro sorgenti del Nilo. Osiride, il dio che muore e che risorge, è identificato con le acque del Nilo che si abbassano e di nuovo si sollevano.

Anche se non disponiamo di una mitologia sistematica riguardante la civiltà del fiume Indo da cui attingere informazioni circa il ruolo del fiume, la grande piscina di Mohenjo-Daro e gli elaborati sistemi di drenaggio di Harappa e di Mohenjo-Daro testimoniano in modo evidente la grande considerazione degli abitanti della zona per le proprietà purificanti dell'acqua corrente. La civiltà indiana posteriore, conservando questa particolare considerazione dell'acqua corrente e della purificazione, ha sviluppato un'intera serie di tradizioni mitologiche e rituali riguardanti i fiumi sacri.

Durante il perido vedico, i fiumi sacri vengono menzionati spesso in numero di sette: i cinque fiumi del Punjab, più l'Indo e la misteriosa Sarasvatī. Più avanti, quando il centro della civiltà indoeuropea si sposta nella valle del Gange, il fiume Gange (sanscrito: Gaṅgā) diventa il fiume principale. Divinità femminile sotto forma di fiume celeste, Gaṅgā, nella sua misericordia, acconsentì a scorrere sulla terra, cadendo per prima cosa sulla testa di Śiva, il quale ruppe la forza della sua cascata dal cielo. Nelle epopee induiste e nei Purāṇa, che raccontano la storia della discesa di Gaṅgā e che contengono le descrizioni della geografia mitica del mondo, si dice che Gaṅgā, cadendo dal cielo, si divise in quattro corsi. Dal monte Meru, la montagna cosmica a forma di fiore di loto posta al centro del mondo, Gaṅgā fluì a nord, sud, est e ovest, irrigando il mondo intero con le sue acque di vita. Il braccio meridionale divenne il fiume Gange dell'India.

L'importanza del Gange come fiume paradigmatico – sacro, purificatore e portatore di vita – è testimoniata anche dalla presenza di altri fiumi sacri. Oggi, l'India annovera sette fiumi sacri, chiamati spesso le Sette Gaṅgā, che riforniscono di acque sacre l'intera India. Oltre al Gange vi sono l'Indo, chiamato anche Sindhu; la Sarasvatī che, secondo la tradizione, è scomparsa dalla superficie della terra e scorre sottoterra; la Yamunā, che scorre dall'Himalaya attraverso l'India settentrionale, presso il luogo di nascita di Kṛṣṇa a Mathurā, verso la sua confluenza con il Gange a Prayāga, l'attuale Allahabad; la Narmadā, che scorre ad ovest lungo l'India centrale, dalla sua sorgente a Amarakanṭaka fino al Mare Arabico, la Godāvarī, che scorre ad oriente, sgorgando dalla sorgente sacra sopra il tempio di Tryambaka nel Maharashtra; e la Kāverī, che scorre ad est lungo l'India meridionale dalla sorgente presso Talai Kāverī nella terra Coorg.

I riti che si svolgono attorno a tali fiumi, in India, confermano la loro sacralità. Attorno alla Narmadā, per esempio, si svolge un lungo pellegrinaggio che, per completarsi, impiega diversi anni. La confluenza dei fiumi, come quella presso Prayāga dove, secondo la tradizione, si incontrano il Gange, la Yamunā e la Sarasvatī, è un posto particolarmente sacro e spesso diventa il luogo di pellegrinaggi particolari, come la grande Kumbha Melā che si tiene ogni dodici anni. Lungo le rive del Gange, o presso la sorgente della Narmadā o della Kāverī, è possibile vedere le alte lanterne dell'*āratī* serale, una preghiera rituale rivolta alle acque del fiume stesso.

Dei e divinità del fiume. Per gli induisti, il Gange non è solo un fiume sacro ma una forma liquida del divino. Essa è chiamata «*śakti* liquida», o energia femminile, e rappresenta Śakti, la controparte femminile del grande signore Śiva, sotto forma di fiume. La dea Gaṅgā è una divinità benevola e propizia: è raffigurata mentre tiene in mano un loto e un contenitore di acqua, a cavallo di un coccodrillo. A lei la popolazione si rivolge con l'appellativo di Gaṅgā Mātā, Madre Gange; anche gli altri sette fiumi vengono raffigurati come dee e chiamati «Madre».

Presso molti popoli africani, i fiumi e i corsi d'acqua sono considerati le case degli spiriti d'acqua. I nomi femminili dei fiumi spesso indicano una diretta con-

nessione tra le acque correnti, la fecondità e il femminile. Alcuni fiumi sono raffigurati come divinità femminili. Secondo la tradizione, ad esempio, la dea Yemọja degli Yoruba si è tramutata nel fiume Ogun ed è simboleggiata dalle pietre consumate del fiume, utilizzate anche per le offerte. Il figlio di Yemọja era Ṣango, ed aveva tante mogli rappresentate da fiumi. La più importante tra esse era la fedele Ọya, che divenne il fiume Niger.

La personificazione dei fiumi e la loro identificazione con gli spiriti era presente anche nell'antica Siria, dove il *baal* aveva sede sulle rive dei corsi d'acqua e presso le sorgenti, e così pure nella Grecia antica, come testimonia Omero, citando altari costruiti sulle rive dei fiumi e tori sacrificati al fiume. Anche le popolazioni indigene dell'America hanno identificato i fiumi con gli spiriti. Nel Sud-Ovest dell'America settentrionale, il fiume Colorado veniva considerato tradizionalmente femminile, mentre il fiume San Juan era maschile. La confluenza dei due fiumi nei pressi della Navajo Mountain, nello Utah, era tradizionalmente chiamata il «letto nuziale»: proprio in questo luogo nascevano numerosi «figli d'acqua», cioè sorgenti, fonti, nuvole e piogge.

Acque vive. Abbiamo già accennato alla cosmologia induista, secondo la quale il fiume celeste Gaṅgā scorre diviso in quattro, o talvolta sette, corsi d'acqua lungo i quattro quarti della terra. L'acqua del Gange, identificata con il latte delle mucche, è l'acqua che dà la vita; per questo motivo gli induisti devoti le si rivolgono con l'appellativo di «madre» e la sorseggiano. Anche nel giardino dell'Eden, così come viene brevemente descritto in *Genesi* 2, c'è un fiume che esce dal giardino e si divide in quattro corsi. Dei quattro fiumi si conoscono il Tigri e l'Eufrate, ma per quanto riguarda il Pison e il Ghicon c'è disaccordo, anche se alcuni studi identificano il Pison con l'Indo e il Ghicon con il Nilo. Giuseppe Flavio nel I secolo d.C., Eusebio nel III secolo e altri dopo di loro identificarono il Pison con il sacro Gange, che a quel tempo tutto il mondo antico già conosceva. L'idea che tali acque divine sgorgavano dal Paradiso è presente anche nel mito sumero della terra di Dilmun, dove le acque vive sono associate con Tammuz. Il Nilo egizio, con le sue quattro sorgenti, venne identificato anche con Osiride e Iside, entrambi associati alla nozione del fiume quale «acqua viva».

In una visione, il profeta Ezechiele (Ez 47) vede un corso d'acqua scorrere sotto la porta principale del Tempio di Gerusalemme, sgorgando proprio dal Santo dei Santi. Dapprima l'acqua arriva fino alle caviglie, poi, gradualmente, diventa un grande fiume, profondo abbastanza da nuotarci. Le sue acque sono le acque della vita; persino le acque salate diventano dolci e vive quando il fiume sacro rifluisce in esse. Lungo le rive del fiume, su entrambi i lati, crescono alberi di tutti i generi, con frutti freschi e foglie curative.

Questa visione è ripetuta nell'*Apocalisse* del Nuovo Testamento (Ap 22). Un angelo mostra a Giovanni la Gerusalemme celeste: non vi è tempio, ma solo un trono al centro, su cui siede il Cristo, la Luce, il Signore. Dal «trono di Dio e dell'Agnello» scorre il fiume d'acqua viva. «Limpida come cristallo», l'acqua scorre attraverso la città e fa crescere su entrambi i lati l'albero della vita, che genera dodici generi di frutta e produce foglie che servono a «guarire le nazioni».

Purificazione e rinascita. Le acque vive sono acque purificanti. [Vedi *ACQUA*]. L'acqua corrente dei fiumi è spesso usata ritualmente per la purificazione; se non è disponibile, l'atto del versare acqua possiede lo stesso significato. Nella tradizione rituale induista, l'acqua usata per la purificazione non deve essere acqua stagnante, ma acqua corrente, viva. Le lustrazioni con tale acqua preparano ritualmente al culto o all'atto del mangiare e rimuovono le impurità associate con la nascita o con la morte. Bagnarsi nel Gange purifica non solo i peccati di questa vita, ma anche quelli di molte vite precedenti.

Tale uso dell'acqua corrente, omologata all'acqua del fiume, è comune anche altrove. Il rituale greco prescriveva il bagno in un fiume o in una sorgente dopo un sacrificio di espiazione. Come risulta dalle annotazioni di Fra Bernardino de Sahagún, la preghiera azteca su un figlio appena nato dice così: «Possa quest'acqua purificare e assolvere il tuo cuore: possa lavare via tutto ciò che è male». Simili riti battesimali, nella tradizione isiaca e nella tradizione cristiana, utilizzano il potere simbolico dell'acqua viva per lavare via i peccati del passato.

I riti di guarigione fanno parte dei riti di purificazione. I fiumi della Siria biblica, Abana e Pharpar, erano famosi per le loro qualità curative. Naaman, il comandante dell'esercito del re di Siria, si sdegnò quando il profeta Eliseo gli ordinò di bagnarsi nel fiume Giordano sette volte per essere purificato dalla lebbra (2 Re 5). Ancor oggi il Giordano conserva la reputazione di fiume di guarigione, specialmente tra i cristiani. Anche la sorgente del fiume Eufrate era famosa per le sue proprietà curative, e si diceva che un bagno in primavera nelle sue acque allontanasse le malattie per tutto l'anno. Le proprietà di guarigione del fiume Gange sono ben note; i pellegrini portano a casa piccole bottiglie sigillate di acqua del Gange e la usano a scopi curativi. Per gli induisti di Bali, le acque delle sorgenti del Tampak Siring hanno poteri curativi.

Fiumi della morte. Nel viaggio che il defunto compie dopo la morte è presente spesso il fiume da attra-

versare, passaggio simbolico del momento del trapasso. Nell'*Epopea di Gilgamesh*, l'eroe, cercando il segreto dell'immortalità, incontra un battelliere che lo trasporta attraverso le acque della morte. [Vedi anche *IMBARCAZIONI*]. Il fiume Stige della mitologia greca è il fiume principale dell'Ade, che si dice scorra nove volte attorno ai suoi confini. Lo Stige è sposato con il titano Pallas e secondo i racconti di Esiodo ha come figli la Rivalità, la Vittoria, il Potere e la Forza. Il potere dello Stige è testimoniato dalla vicenda di Achille, il quale proprio dal fiume ottenne l'invulnerabilità, quando da bambino venne immerso nelle sue acque tenuto per il tallone, l'unica parte del suo corpo rimasta vulnerabile alle ferite mortali. Il giuramento più sacro degli dei è quello compiuto su un boccale di acqua dello Stige, che viene versata mentre il giuramento viene pronunciato.

Nella mitologia induista, il fiume Vaitaraṇī segna il confine tra i vivi e i morti; nel viaggio azteco, è il fiume Mictlan che il defunto deve attraversare per giungere all'altro mondo; in Giappone i fiumi fanno parte di alcuni paesaggi che rappresentano i regni dei morti, sia nelle tradizioni buddhiste che scintoiste. Il Sanzunokawa, per esempio, divide i regni dei vivi e dei morti. Il letto asciutto del fiume Sainokawara è invece la destinazione dei bambini defunti.

La riva lontana del fiume della vita e della morte, o della nascita e della morte, diventa così un simbolo importante della destinazione del viaggio spirituale in molte tradizioni religiose. Nella tradizione buddhista, ci si riferisce al *nirvāṇa* come alla «riva lontana». Nella tradizione induista, alcuni luoghi sacri sono chiamati *tīrtha* («guadi»), poiché permettono un passaggio sicuro. Rive dei fiumi *tīrtha*, come Benares e Prayāga, sono considerati posti particolarmente propizi per morire. Nella tradizione cristiana, il passaggio del fiume Giordano ha assunto un simbolismo simile. La riva lontana non rappresenta solo la terra promessa, ma anche la terra promessa del Paradiso celeste: la casa è sulla riva lontana, come in un famoso spiritual negroamericano:

Guardai oltre il Giordano e cosa vidi?
Vidi una schiera di angeli
che veniva verso me,
veniva per portarmi a casa.

BIBLIOGRAFIA

S.G. Darian, *The Ganges in Myth and History*, Honolulu 1978. Uno studio sulla mitologia, sul simbolismo, sulla scultura e sulla storia del fiume Gange.

Diana Eck, *Gaṅgā. The Goddess in Hindu Sacred Geography*, in J. Stratton Hawley e Donna M. Wulff (curr.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley 1982. Uno studio sulla mitologia, sul rituale e sulla teologia associati al fiume Gaṅgā nella tradizione induista.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.). Un'analisi della natura della religione attraverso la classificazione delle ierofanie. Cfr. specialmente il capitolo 5, *Le acque e il simbolismo acquatico*.

N. Glueck, *The River Jordan*, New York 1968. Un'esplorazione della geografia, dell'archeologia e della storia della valle del Giordano.

A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1942. Una traduzione delle tavolette cuneiformi riguardanti i numerosi miti babilonesi della creazione.

E.W. Hopkins, *The Sacred Rivers of India*, in D.G. Lyon e G. Foot Moore (curr.), *Studies in the History of Religions Presented to Crawford Howell Toy*, New York 1912, pp. 213-29. Breve panoramica generale dei fiumi sacri dell'India.

Dominique Zahan, *The Religion, Spirituality, and Thought of Traditional Africa*, Chicago 1979. Cfr. specialmente il capitolo *The elementary «Cathedrals», Worship and Sacrifice*, che analizza le manifestazioni naturali del divino in Africa, inclusi i luoghi associati all'acqua.

DIANA L. ECK

FONTE. La parola *fonte* deriva dal latino *fons*, che significa appunto fonte, sorgente. Come fenomeno fisico che funge da base materiale di ierofanie (rivelazioni del divino), possiamo descrivere la'fonte come un flusso di acqua sotto pressione che, attraverso un'apertura, scorre verso l'alto e verso l'esterno da una qualche profondità nascosta sotto la superficie terrestre. In quanto ierofanie, le fonti manifestano localmente lo scorrere di diverse potenzialità creative, ri-creative o trasformative, che partono dalle profondità superando il piano ordinario o profano dell'esistenza. Non esiste un tipo unico di potenzialità che si possa comunemente attribuire a tutte le fonti sacre nelle religioni del mondo; piuttosto, ad ogni fonte appartengono un certo numero di poteri, come, ad esempio, poteri di guarigione, poteri oracolari, poteri di ringiovanimento e così via. Allo stesso modo, nessuna divinità è considerata la manifestazione comune a tutte le fonti: ogni fonte possiede le proprie divinità, con nome e senza nome, spiriti o ninfe. Infine, la sacralità viene attribuita sia alle fonti costruite dall'uomo sia a quelle che sgorgano naturalmente.

Gli attributi tipici delle fonti riflettono le diverse immagini metaforiche che esprimono la potenzialità principale dell'acqua, quella cosmogonica; l'acqua cosmogonica è considerata intatta, senza forma, eterna, ricettiva, viva, caotica. Il potere creativo delle fonti

può essere compreso come una manifestazione dello stesso potere che ha creato il mondo, e l'acqua delle fonti è omologa all'acqua cosmogonica dalla quale la creazione è sorta e nella quale si dissolve, come le acque babilonesi di Apsu o la fonte vedica, origine di tutte le cose e di tutta l'esistenza.

Alcune fonti sono ritenute sacre perché sorgenti della potenza divina. In Arcadia, ad esempio, durante i periodi di siccità, il sacerdote del dio Zeus Lykaios gettava un ramo di quercia nella sorgente di montagna, attivando in questo modo la capacità della sorgente di far cadere la pioggia.

Alcune fonti hanno la capacità di riportare alla condizione originale o primitiva coloro che vi si bagnano o che vi si abbeverano. Secondo il mito, la dea Hera o le iniziate al suo culto riacquistavano la verginità bagnandosi nella sorgente di Nauplia. Lo stato primitivo è uguale all'aspetto virginale delle acque cosmogoniche prima dell'atto creativo. Per questo, le fonti di giovinezza manifestano una potenzialità sempre nuova di creazione. Nella leggenda brahmanica la fonte di giovinezza rinnova la potenza o il vigore, ma non accorda l'immortalità. Invece, in altre leggende, la fonte può concedere l'immortalità. Nel romanzo greco dello Pseudo-Callistene su Alessandro, il cuoco di Alessandro scopre casualmente una fonte capace di concedere la vita immortale. Nel folclore islamico, il personaggio Khidr è la sola creatura che guadagnò l'immortalità bevendo alla fonte della vita, che rappresenta il principio dell'esistenza eterna.

Alcune fonti fungono da principi o cause della vita stessa. Per esempio, nella visione del profeta Ezechiele, sotto il nuovo tempio di Jahvè scorre una sorgente. Le sue acque danno origine ad alberi da frutto che crescono all'improvviso lungo le sue rive. Quest'acqua contiene due potenzialità supplementari attribuite ad alcune fonti sacre: il potere della guarigione e quello della fecondità. «Il pesce vi sarà abbondantissimo, perché quelle acque, dove giungono, risanano e là dove giungerà il torrente tutto rivivrà» (Ez 47,1-12).

Nel pensiero religioso babilonese, Apsu, l'acqua della creazione, è chiamata «casa di saggezza», o casa di Ea, il dio della saggezza. La saggezza, l'intuito sovrannaturale, la visione oracolare e l'ispirazione poetica sono altre caratteristiche attribuite a numerose fonti sacre. Per esempio, gli dei della mitologia germanica determinano il fato del mondo accanto alla sorgente di Mímir, e le tribù germaniche possedevano «sorgenti di giustizia», presso cui veniva amministrata la giustizia. Nell'antica Roma, la sacerdotessa di Carmenta cantava il destino del bimbo appena nato dopo essersi abbeverata ad una sorgente; a Delfi, la sacerdotessa di Apollo pronunciava oracoli dopo aver bevuto dalla sorgente Castalia. Le muse greche, dee dell'ispirazione, originariamente erano delle ninfe connesse alle fonti.

Infine, il potere di dissoluzione dell'acqua di fonte, caratteristica questa che riconduce al caos, è l'attributo tipico sia delle fonti che possiedono la capacità positiva della purificazione sacra, sia di quelle che generano pazzia o danni terribili. Il termine greco *nympholeptos*, che significa «folle, insensato, fuori di sé dalla paura» è in relazione al termine poetico usato per l'acqua, *nymphe*. Nel folclore germanico, gli spiriti femminili di alcune sorgenti rapiscono i bambini o seducono i loro amanti umani fino alla loro distruzione.

BIBLIOGRAFIA

F.T.D. Jones, *The Holy Wells of Wales*, Cardiff 1954.
W.B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, Den Haag 1960.

RICHARD W. THURN

FUOCO. Mediante il calore e la luce il fuoco soddisfa esigenze vitali per l'esistenza umana. E tuttavia il medesimo elemento può provocare una distruzione totale. Le due funzioni positiva e negativa si uniscono nel ruolo del fuoco come strumento di fusione, raffinamento e purificazione.

In ambito religioso il fuoco, con le sue caratteristiche largamente mutevoli, ha finito con il trovarsi a svolgere un ruolo molto ampio nel culto, nel mito e nel linguaggio dei simboli. L'abbondanza di variazioni tra singole religioni, culture ed epoche è molto vasta, in parte patrimonio universale dell'umanità intera, in parte storicamente condizionata, in particolare nel contesto indoeuropeo.

La presentazione che segue si basa per la maggior parte su di un modello tematico piuttosto che cronologico o regionale. Può solo limitarsi a fornire esempi e suggerimenti. La bibliografia relativamente particolareggiata si propone di offrire un supplemento di indagine a quanto verrà solo accennato in questa sede.

Origini antiche. Taluni elementi del culto del fuoco e dell'uso di questo elemento nel rito e nel simbolismo sono radicati in esperienze pratiche degli esseri umani e da esse traggono origine. La storia può dividersi in un'epoca che ignorava il fuoco e in un'era successiva in cui quest'ultimo cominciò a venire impiegato. Possiamo supporre che il fuoco venisse dapprima raccolto da conflagrazioni naturali, dovute al fulmine o a combustione spontanea (250.000 anni fa); che in seguito venisse prodotto tramite accensione per percussione o frizione (50.000 anni fa); e che infine venisse introdot-

to nell'uso domestico (10.000 anni fa). Metodi per mantenere e trasportare il fuoco sopravvivevano dai periodi più antichi, di modo che raramente era necessario accendere un fuoco nuovo. Di converso, il fuoco era così intimamente legato alla vita che un costume quasi ovunque diffuso imponeva di spegnere il focolare domestico quando un membro della famiglia moriva.

Lo sviluppo di focolari, altari e fornelli, come pure la raccolta di combustibili di diverso genere, venne influenzata da considerazioni di natura sia rituale che pratica. Fino a non molto tempo addietro era ancora diffusa l'usanza di chiedere a prestito il fuoco dai vicini, e allo stesso modo si può spiegare l'uso di tenere acceso un fuoco pubblico o nazionale. Carlo Magno emanò un editto che imponeva di tenere un fuoco acceso in ogni casa abitata. Il suono delle campane al calare della sera, designato con il termine di *coprifuoco* («copri il fuoco», vale a dire il segnale che era giunto il momento di soffocare il fuoco nel terreno), fu un costume destinato a sopravvivere in Europa fino al XVIII secolo. Prendersi cura del fuoco era compito della donna; e donna, focolare e casa erano legati in un complesso di concetti che facevano riferimento a idee come calore, cucina e luce.

Il fuoco ha trovato largo impiego anche come strumento per tenere lontani animali pericolosi, per stanare la selvaggina, per ripulire aree boschive, per indurire utensili (come per esempio punte di lance). Durante le Età del Bronzo e del Ferro era normale cremare i defunti, e tale pratica è rimasta molto diffusa in tutto il mondo in tradizioni estranee all'Ebraismo, al Cristianesimo e all'Islamismo.

Nel rito religioso vige una distinzione fondamentale tra il «fuoco perpetuo» considerato maggiormente puro e il «fuoco nuovo» acceso con grande consapevolezza e timore reverenziale. La varietà di origine del fuoco, a seconda se acceso mediante un trapano di legno o sottraendo una scintilla al fuoco celeste, si riflette nei miti in cui i bastoncini per l'accensione rappresentano il maschio e la femmina, ovvero il fuoco viene recato sulla terra dalle regioni superne da un uccello (per esempio, il vedico *śyena*, ossia il falco) o ancora rubato da un ladro umano. Il nome *Prometeo*, di solito tradotto come «il prudente» ovvero «il previdente», è probabilmente da collegare alla radice sanscrita *math*, «rubare, sottrarre, portare via», verbo che in epoca antica è stato sovente confuso con *manth*, «smuovere, frullare; produrre il fuoco mediante rapida rotazione di un bastoncino secco nel cavo di un altro legnetto stagionato».

Le corse con la torcia in occasione di feste religiose nella Grecia antica sono con ogni probabilità modellate sull'immagine del furto di Prometeo. Nel caso di Euchida, che nel 479 a.C. corse nudo da Platea all'altare di Apollo a Delfi per prendere il fuoco sacro, la ragione dell'impresa è dichiarata esplicitamente: si doveva accendere il nuovo fuoco in regioni in cui il vecchio era stato inquinato dai barbari Persiani. Dal momento che queste corse con la torcia si correvano sovente a staffetta, Platone può parlare simbolicamente dei genitori «che trasmettono la vita a mo' di una torcia» nel momento in cui generano una progenie e si curano di nutrire i figli. Il medesimo linguaggio trova impiego nel Buddhismo per descrivere la rinascita in assenza della trasmigrazione di una sostanza: accade come quando si accende una fiamma da un'altra, senza che si assista al reale trasferimento di un fuoco (Staal, 1983, pp. 77-88).

Nell'antichità greco-romana, come ogni casa aveva un focolare, ogni comunità possedeva un fuoco pubblico, che non era consentito lasciare spegnere. Nelle città-stato greche esso ardeva nel *prytaneion*, il palazzo del «comune»; a Roma uno speciale tempio rotondo presso il Foro Romano era consacrato alla dea del fuoco Vesta, ove il fuoco era accudito dalle sei vestali. Sugli altari degli antichi santuari ebraici il fuoco ardeva in continuazione (Lv 6,13). La «luce perpetua» ovvero la «lampada perennemente vigile» che si trova nelle sinagoghe ebraiche e nelle chiese cristiane corrisponde in certa misura al «fuoco perpetuo» dell'antichità, ma per il tramite di un'interpretazione completamente spiritualizzata: tali oggetti costituiscono simboli della presenza di Dio (Simons, 1949, pp. 67ss., 107ss.). Tuttavia non mancano analogie di questa funzione totalmente spirituale al di fuori dell'Ebraismo e del Cristianesimo, per esempio il «fuoco di Ahura Mazda (Ōhrmazd)» nell'Iran antico.

Sia la fiamma eterna che il fuoco novello sono ben noti alle religioni tribali africane e alle credenze inca, maya e delle popolazioni indiane dell'America settentrionale (Freise, 1969). In realtà entrambi appartengono sia all'attualità che alla storia. L'accensione del fuoco più sacro, *ātash bahrām*, di cui sussistono otto esemplari tra i Parsi nell'India contemporanea, è una cerimonia tremendamente complicata. Il rito è più semplice nel caso del fuoco templare del villaggio (*ātash ādarān*). Il fuoco del focolare (*ātash dāgdāh*), dotato di dignità inferiore, richiede l'esecuzione di riti particolari nel caso in cui debba essere acceso di nuovo (Duchesne-Guillemin, 1962, p. 83). L'usanza di dar vita a un «fuoco del desiderio» (*nödeld*) secondo il costume antico, ossia valendosi di un trapano da fuoco, nel caso in cui il bestiame sia ammalato, ha resistito nei paesi del Nord fino al XX secolo. Fuochi annuali, che in origine erano ritenuti capaci di promuovere calore, luce e fertilità, vengono accesi ancor oggi (Charrière,

1978). Il fuoco novello cattolico e la benedizione del cero della Vigilia di Pasqua, con il loro elaborato simbolismo cristiano, costituiscono un uso ecclesiastico ancor vivo che si fonda in parte su di una tradizione popolare. Cerimonie analoghe che comportano l'accensione della fiamma nella chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme, dall'epoca protocristiana a oggi, godono di vasta popolarità. Sono sorti anche nuovi riti del fuoco in epoca moderna, privi di retroterra religioso tradizionale. La fiamma accesa per i Giochi Olimpici a partire dal 1936 proviene da un fuoco situato nel boschetto del tempio dell'antica Olimpia, luogo dal quale parte la staffetta dei tedofori. Sotto l'Arco di Trionfo a Parigi arde la fiamma eterna situata sopra la tomba del Milite Ignoto.

Il sacrificio del fuoco indo-iranico. Circa duecento dei 1.028 inni del *Ṛgveda* invocano il dio del fuoco Agni, secondo in questo solo a Indra. Il dio è strettamente legato al fuoco come elemento, sebbene di tanto in tanto assuma tratti più marcatamente antropomorfici. Agni è «lucente, dorato, ha chiome e barba fiammeggianti, tre o sette lingue; il volto è luce, gli occhi risplendono, i denti sono acuminati, egli emette un suono crepitante e lascia dietro di sé una traccia nera» (Staal, 1983, p. 73). Egli gradisce il burro chiarificato che gli viene offerto in oblazione, ma divora ovvero distrugge ogni cosa: legno, foreste, antidei e nemici. Agni è vecchio ma al contempo eternamente giovane, fertile e dispensatore di vita. Nasce dai bastoncini che servono ad accenderlo mediante sfregamento, dal fulmine e dal sole su in cielo, ma anche dalle acque celesti (ossia le nuvole), e sulla terra dalle piante e dal legno, a loro volta nati dalle acque. Gli elementi contrastanti fuoco e acqua si combinano anche nel sorgere e nel tramontare del sole negli oceani rispettivamente orientale e occidentale, nonché nel calore generatore celeste maschile che penetra le acque terrestri femminili.

In quanto fuoco domestico, Agni veglia sulla casa dispensandole luce; è l'ospite amico e il capo del gruppo familiare allargato; al contempo è il sacerdote domestico e colui che sacrifica agli dei. Consegna le offerte a questi ultimi, ma li fa anche scendere sulla terra per poterne partecipare. Agni, saggio e onnisciente veggente, è il messaggero tra gli uomini e gli dei. Intrattiene relazioni con entrambe le categorie di esseri, ed è insieme a Soma la principale divinità del rituale vedico.

Nell'Induismo seriore Agni viene degradato al rango di divinità minore, rappresentata nella mitologia come seduttore di donne e adultero, simbolo del fuoco sessuale. Ma è anche il calore, ovvero *tapas*, tipico della pratica dell'ascesi (Blair, 1961).

Oltre ai riti sacrificali sacerdotali più complicati dell'epoca vedica, esisteva anche la semplice «offerta del fuoco» (*Agnihotra*), che consisteva nell'oblazione quotidiana nei fuochi domestico e sacrificale. L'oblazione era composta principalmente da latte, olio e pappa di farina inacidita, e veniva offerta ogni mattina e ogni sera dal capofamiglia. Le oblazioni nel fuoco sono ancor oggi pratica comune in India, mentre il mantenimento dei tre fuochi sacrificali resta appannaggio delle famiglie di stirpe brahmanica.

Gli studiosi hanno dato vita a vivaci discussioni a proposito del significato originale dell'Agnihotra. In realtà le formule rituali non vengono rivolte a una singola divinità, ma si limitano a stabilire il fatto che la luce del sole è il fuoco; come ha notato H.W. Bodewitz (1976, p. 3), l'Agnihotra è «non un omaggio quotidiano ad Agni... ma un trasferimento del sole (il latte scaldato) in Agni», procedimento che preserva il processo cosmico di alternanza tra alba e tramonto.

I cosiddetti nomadi vedici (ossia i popoli che parlavano una lingua indoeuropea e provenivano dall'Asia centrale stanziandosi nel subcontinente indiano intorno al 1500 a.C.) introdussero il culto del fuoco nella loro nuova patria. Fino a oggi lo «spirito», la «vergine» ovvero la «madre» del fuoco è stata invocata nelle preghiere e ha ricevuto offerte dalle popolazioni altaiche della Siberia (Roux, 1976). È probabile che le divinità femminili Hestia e Vesta ricevessero in offerta parte del pasto quotidiano rispettivamente in Grecia e a Roma in epoca antica. Tracce di un medesimo culto di una divinità femminile del fuoco si rinvengono nelle usanze delle tradizioni popolari scandinave di epoca più recente (Wikman, 1929).

I riti del fuoco di una società dedita al nomadismo costituiscono probabilmente anche il retroterra del culto del fuoco dell'Iran antico, dove fino al IV secolo a.C. si costruirono templi dedicati al fuoco, destinati a divenire centri religiosi ordinari solo durante la dinastia sasanide (226-650 d.C.). Il nome iranico del dio del fuoco era Ātar, e gli si dedicava l'offerta tre volte al giorno, in occasione dell'ora della preghiera, all'alba, a mezzogiorno e al tramonto. L'offerta consisteva di combustibile pulito e asciutto e incenso (vale a dire foglie secche di particolari erbe). In più, ogniqualvolta la famiglia avesse della carne da cucinare, si versava nelle fiamme del focolare una piccola parte di grasso animale, in modo da farle risplendere facendo loro dar prova di rinnovato vigore.

Il culto del fuoco era incluso, insieme a un'offerta di acqua, nello Yasna, il sacrificio quotidiano celebrato dai sacerdoti senza oblazioni, ma almeno in origine valendosi del sangue di animali domestici macellati all'uopo. Secondo un antico mito della creazione iranico, gli dei crearono il fuoco il settimo giorno, non solo

il fuoco visibile nelle sue varie forme, ma anche quello invisibile, che pervade l'intera creazione animata come una forza vitale non vista (Boyce, 1979, pp. 4ss., 12).

Secondo la dottrina di Zarathustra (Zoroastro) il fuoco è sotto la protezione di Asha Vahishta («ottima verità, ottima giustizia»), uno dei sette Amesha Spenta («sacri immortali») che preservano l'ordine del cosmo. Durante le cinque preghiere quotidiane il fedele contempla il simbolo della giustizia, il fuoco del focolare. Tra le sette feste prescritte l'ultima, Nō Rūz (in persiano, «nuovo giorno») è dedicata ad Asha Vahishta e al fuoco. Quest'ultimo non può venire adoperato per bruciare i rifiuti; va tenuto pulito, e il suo impiego a uso di cucina va circondato dalla massima attenzione (Boyce, 1979, pp. 23, 33, 44).

Sotto la dinastia achemenide (539-331 a.C.) i sacerdoti elevarono il fuoco di fronte al quale pregava il re, di modo che questi si trovasse a fronteggiare una struttura sopraelevata nel suo palazzo, dotata di una base a tre piani e di una sommità capovolta anch'essa su tre livelli. Il fuoco simboleggiava tanto la fede del monarca in Zoroastro quanto la sua dignità regale. Il nuovo culto del fuoco nei templi, probabilmente introdotto per contrastare i culti vicinorientali della madre dea, utilizzava piedistalli di questo genere. In linea di principio continuavano a essere null'altro che i fuochi del focolare della tradizione, cui venivano dedicate le solite offerte, allo stesso modo del fuoco dinastico di ogni nuovo monarca. Proprio per la costruzione di tali «siti del fuoco» o «case del fuoco», i seguaci di Zoroastro vennero chiamati «adoratori del fuoco». Dario III (regnante tra il 336 e il 330) faceva portare in testa alle truppe tizzoni di quel fuoco che i Persiani chiamavano sacro ed eterno. I fuochi dei templi più importanti, creati mediante riti complicati, erano chiamati «fuoco di Verethragna», associandoli in tal modo alla divinità della vittoria. I fuochi dei santuari minori, accesi con il fuoco dei focolari domestici da membri delle varie classi sociali, erano definiti «fuoco dei fuochi».

In contrasto con il focolare tradizionale, in cui le offerte servivano praticamente ad alimentare il fuoco, i nuovi fuochi sacri non rivestivano una funzione mondana ma di converso impiegavano una vasta compagine di sacerdoti (Boyce, 1979, pp. 50ss., 57ss., 60, 62ss.).

In epoca sasanide la costruzione di un nuovo tempio del fuoco era legata a incoronazioni o a eventi importanti nella vita della nazione, e costituiva un atto particolarmente meritorio. Il re era anche in grado di elargire donazioni a templi già esistenti e poteva, come gli ottimati e la gente del popolo, compiere pellegrinaggi ai santuari. Questi ultimi, che talora portavano il nome dei loro fondatori, erano classificati in diverse categorie, al cui vertice stavano tre tipi probabilmente connessi alla classe sacerdotale, guerriera e rurale. Una raccolta di fonti archeologiche e letterarie ha consentito di individuare sino a oggi il sito di 136 templi del fuoco iranici (Schippman, 1971).

Concezioni bibliche. Il carattere ambiguo del fuoco appare con notevole evidenza nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento), in cui l'elemento viene descritto come manifestazione della gloria divina, ovvero come segno degli atti e della presenza di Dio. Funziona come strumento di purificazione, ordalia, distruzione o punizione. Il termine *fuoco* viene sovente adoperato in senso concreto, ma può anche assumere significato metaforico. L'uso teofanico del fuoco è ben documentato nelle Scritture ebraiche, a partire dallo Jahvismo mosaico in poi. La fiamma perpetua dell'altare nel *Levitico* (6,13) appartiene al periodo postesilico e può aver subito l'influenza del culto del fuoco dei seguaci di Zoroastro. Il fuoco compare anche come arma di Dio, con il nome di «fuoco dei cieli», «fulmine» e «fuoco divoratore». Anche queste espressioni della collera divina hanno paralleli extrabiblici.

Seguono alcuni esempi di queste affermazioni generali: «La Gloria del Signore appariva agli occhi degli Israeliti come fuoco divorante» (Es 24,17); «Il Signore marciava alla loro testa... di notte con una colonna di fuoco» (Es 13,21); «L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un roveto» (Es 3,2); «Cadde il fuoco del Signore e consumò l'olocausto» (1 Re 18,38). Egli protegge il suo popolo eletto dall'acqua e dal fuoco. «Se dovrai passare in mezzo al fuoco, non ti scotterai» (Is 43,2) – come potrebbero confermare i tre uomini nella fornace ardente (Dn 3); Jahvè fa delle fiamme guizzanti i suoi ministri (Sal 104,4). Il Paradiso è custodito dai cherubini e dalla fiamma della spada folgorante (Gn 3,24), ed Elia ascende in cielo sopra un carro di fuoco tirato da cavalli di fuoco (2 Re 2,11). Di fronte all'Antico dei giorni e al suo trono fiammeggiante scorre un fiume di fuoco (Dn 7,10). Le chiacchiere maligne dell'uomo perverso sono come un fuoco ardente (Prv 16,27).

D'altro canto il fuoco dell'amore (come in Lc 24,32: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto?») è portatore di significato positivo nel Nuovo Testamento. Ivi il fuoco e ancor più la luce compaiono come attributi celesti. Ma il fuoco proverà anche la qualità dell'opera di ciascuno (1 Cor 3,13), e il fuoco eterno è preparato per il diavolo e per i suoi angeli (Mt 25,41). Il Nuovo Testamento fa anche menzione di una conflagrazione cosmica (2 Pt 3,10).

In epoca postbiblica il simbolismo igneo (per esempio, la colonna di fuoco) svolse un ruolo importante tra gli anacoreti dediti a pratiche ascetiche nei deserti

della Siria e dell'Egitto. Il fuoco e la luce non sono solamente attributi divini; vengono anche considerati manifestazioni di sacertà. Come avvenne nel misticismo posteriore, tali apparizioni vennero considerate segni di trasfigurazione o di deificazione, visibili per lo sguardo dell'illuminato. Fenomeni di luce e di fuoco vengono collegati a corrispondenti descrizioni bibliche e interpretati come rivelazioni di un mondo trascendente (Edsman, 1940, p. 158; Edsman, 1974; *Dictionnaire de spiritualité*, 1932; Ricard, 1979; *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1941-).

Cosmologia e antropologia. Oltre ai tre fuochi sacrificali, l'India vedica conosceva cinque fuochi di diversa origine. Essi procedono dalle seguenti entità: 1) il mondo celeste, da cui proviene l'elisir di immortalità, il soma; 2) il temporale (*parjanya*), che dà origine alla pioggia; 3) la terra (*pṛthivī*), che ci elargisce il cibo; 4) il maschio (*puruṣa*), che dona lo sperma; 5) la femmina (*yoṣā*), che reca in sé l'embrione. Secondo una formulazione che rispetta un ordine leggermente differente questa quintuplice divisione compare anche nell'antico Iran, dove si ritrova già nell'Avesta in questi termini: 1) il fuoco che risplende al cospetto del Signore; 2) il fuoco che si trova nei corpi di uomini e animali; 3) il fuoco celato nelle piante; 4) gli scontri che il fuoco affronta entro le nuvole contro il demone del tuono Spenjaghra; 5) il fuoco adoperato nella vita quotidiana, vale a dire quello che risiede nel focolare.

Pertanto, secondo la visione indoiranica, il fuoco è ovunque presente nel cosmo. Il lampo reca con sé la pioggia, che le piante portano a frutto. Il fuoco può venire estratto dai vegetali per frizione, fregando due rami l'uno contro l'altro. Sia l'uomo che gli animali si nutrono di piante, tramutandole in calore corporeo o forza vitale. L'interpretazione del «fuoco che risplende al cospetto del Signore» è incerta, ma probabilmente ha a che fare con gli altari del fuoco.

In Iran questo fluido onnipervadente igneo o vitale aveva un nome specifico, che indicava il fatto che veniva emesso dal sole, vale a dire *khvarenah* («irraggiamento della luce»). Secondo un punto di vista alternativo, tale irraggiamento dimora nelle acque, essenziali per la vita, e a partire da esse si trasferisce in piante, animali e uomini, tra i quali ultimi trova una speciale collocazione entro la testa. Dal capo tale energia risplende come un nimbo (Collinet-Guérin, 1961), che sta all'origine dell'aureola di santità nel Buddhismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo (Duchesne-Guillemin, 1962, pp. 92ss.; 1970, pp. 63ss.).

La cosmologia indoiranica contribuisce a gettare luce su diverse concezioni a prima vista contraddittorie a proposito del ruolo mutevole del fuoco nell'antichità classica e nella tarda romanità. I filosofi della natura ionici parlavano di una sostanza originaria da cui provenivano tutte le altre, ed Eraclito individuò nel fuoco questo elemento basilare. Gli stoici condividevano credenze più tarde, asserendo che i cicli costantemente ricorrenti del mondo iniziano e finiscono nel fuoco, la conflagrazione cosmica o *ekpyrosis*. Operavano anche una distinzione tra il fuoco celeste o «razionale» e quello terrestre, oscuro e ardente. D'altro canto, nella mitologia greca è sempre il medesimo fuoco a venire deputato tanto alla distruzione quanto al rinnovamento.

Secondo le credenze della tarda romanità, l'anima era una scintilla immortale che dopo la morte era destinata a tornare in quel mondo del fuoco e della luce cui in realtà apparteneva. Gli stoici ritenevano che questo mondo fosse situato sulla luna. In questi territori celesti trovavano posto anche i Campi Elisi dei Beati. L'imperatore Giuliano, che abbandonò il Cristianesimo per abbracciare il neoplatonismo, condivideva una convinzione analoga, secondo la quale gli imperatori defunti organizzavano i loro banchetti in quei luoghi. L'accezione filosofica di questo modo di vedere prevede che l'anima riguadagna anzitutto il proprio pristino vigore nel momento in cui arriva nella sfera eterea che corrisponde alla sua vera natura; il fuoco etereo si rinnova.

I filosofi della tarda romanità ritenevano anche che la natura ignea dell'anima venisse oscurata e inquinata dall'esistenza sulla terra. Era dunque necessario purificarla nel corso del suo viaggio nello spazio. I riti misterici di iniziazione prevedevano che il miste si sottoponesse a tali purificazioni (Edsman, 1949, pp. 205ss.; Delcourt, 1965; Cremer, 1969).

Purificazione e ordalia. Ancora prima di Zarathustra in ambito indoiranico si praticavano ordalie tramite il fuoco. L'accusato doveva provare la propria innocenza attraversando incolume lo spazio delimitato da due cataste di legna infuocate. In alternativa, per provare la sua innocenza gli si versava sul petto nudo una colata di rame fuso. Si tramanda che sul finire del periodo sasanide un alto sacerdote persiano si sia sottoposto con successo a un'ordalia di questo tipo, in questo caso per rivendicare la sincerità della propria fede (Boyce, 1979, pp. 9, 118).

Già nell'Avesta si parla di un'ordalia tramite il fuoco destinata ad avere luogo in connessione con il Giudizio Finale. Le fonti seriori ci informano che la divinità dell'amicizia e della guarigione, Airyaman, insieme ad Ātar, farà scorrere sulla terra un fiume di fuoco, che sgorgherà dal metallo contenuto nelle viscere dei monti. «Per chi è giusto sembrerà latte caldo, e per il malvagio sarà come camminare nella sua carne dentro il metallo fuso» (*Grande Bundahishn* 34,18s., citato in Boyce, p. 28). Attraverso questa conflagrazione cosmi-

ca ogni male andrà distrutto e l'intero universo subirà una trasfigurazione.

La corrente infuocata si ritrova anche in fonti ebraiche, cristiane e gnostiche, a partire da *Daniele* 7,10, dal II secolo a.C. in avanti. Ma in questa letteratura il fiume di fuoco figura anche all'interno di visioni che riguardano il destino dell'anima individuale immediatamente dopo la morte. Il Padre della Chiesa alessandrino Origene (III secolo) esprime in vari modi quest'idea escatologica nel corso del suo commento a diversi passi scritturali: Gesù, che sta in piedi in un fiume di fiamme, battezzerà con il fuoco coloro che entreranno in Paradiso dopo avere già ricevuto il battesimo dell'acqua e dello spirito (Lc 3,16). Commentando altri passi, Origene sottolinea come a tutti gli uomini toccherà attraversare questo fiume, anche a Pietro e a Paolo. Il Padre della Chiesa Efrem Siro (IV secolo) descrive i diversi modi in cui il fuoco reagisce di fronte ai giusti e ai peccatori: nel primo caso si calma, nel secondo riprende vigore (Edsman, 1949, pp. 1ss., 124).

La pirobazia, un fenomeno pressoché universale, assume talora le caratteristiche di un'ordalia, ma si ritrova in combinazione con talmente tanti concetti e culti differenti che risulta molto difficile scoprire una spiegazione comune dell'evento (Price, 1936). Questa cerimonia ha suscitato grande attenzione in ambienti grecoortodossi nella Grecia settentrionale contemporanea (Antoniades, 1954) e in Bulgaria (Šarankov, 1980) negli ultimi decenni.

Immortalità e ringiovanimento. Nell'India antica la cremazione veniva concepita come una transizione verso l'immortalità. Il dio del fuoco indiano Agni, lui stesso immortale, conferisce l'immortalità e guida il defunto verso il mondo celeste. La cremazione costituisce in realtà la terza nascita dell'uomo. La prima rappresenta l'entrata del soggetto umano in questo mondo, la seconda ha luogo tramite l'Agnicayana, il rito dell'altare del fuoco, che elargisce al sacrificatore un'identità celeste. La pira funebre è divenuta in India simbolo di vita divina a tal punto che gli asceti vi si immolano di loro volontà. Il rogo delle vedove si richiama a una credenza corrispondente come suo paradigma. Il suicidio sacro tramite il fuoco, Agnipraveśa, viene già descritto nell'epica indiana *Rāmāyaṇa*: l'asceta Śarabhaṅga, che non si aspetta più nulla dalla vita terrena, desidera abbandonare le proprie membra al modo in cui il serpente sguscia fuori dalla sua vecchia pelle. Egli accende un fuoco, offre in oblazione del burro mormorando le formule sacrificali appropriate, e sale sulla pira. Consuma quindi i propri capelli, la pelle, le ossa, la carne e il sangue. Un giovane, controparte del fuoco, sorge nel suo fulgore e prende a vagare attraverso il mondo degli dei fino al cielo supremo (3,9 recensione bengalese a cura di Gorresio = 3,4 edizione critica di Baroda).

Un passo analogo nel *Rāmāyaṇa* descrive la donna asceta Śabarī, che come un fuoco sfavillante entra in cielo (3,77 recensione bengalese a cura di Gorresio = 3,70 edizione critica di Baroda). Gli storici greci al seguito della spedizione di conquista di Alessandro confermano che l'Agnipraveśa non è solamente una caratteristica degli eventi miracolosi dell'epoca degli eroi. Essi raccontano infatti di come l'asceta indiano Kalanos, dinanzi ad Alessandro e all'esercito greco, fosse salito sulla pira. Riportano anche un episodio simile a proposito di un indiano ad Atene.

La morte volontaria per autoimmolazione è conosciuta anche nel Buddhismo, ove è nota con un termine che significa «abbandonare o lasciare il corpo». È citata nella traduzione cinese del veneratissimo *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Gli aforismi del loto della buona legge, cap. 22, a proposito di Bhaiṣajyarāja). La morte per fuoco è stata prescelta per motivi di ordine morale, devozionale o politico. Ma in qualche caso è stata anche considerata in grado di promuovere una rinascita in un'esistenza superiore come *bodhisattva*, Buddha incipiente, o di consentire l'accesso al «paradiso» del Buddha Amitābha, noto come Sukhāvatī, la Pura Terra situata nel settore occidentale del nostro universo.

I monaci buddhisti che si suicidavano nel Vietnam degli anni '60 si richiamavano a un modello analogo; per questo motivo – al contrario dei suicidi dei loro imitatori occidentali – essi non costituiscono meramente atti di protesta politica.

L'inno a Demetra, che veniva recitato nel corso degli antichi misteri greci di epoca precristiana a Eleusi, narra la storia della visita della dea Demetra a un palazzo. Essa entra sotto mentite spoglie a servizio del principino Demofonte in qualità di nutrice. Di notte la dea tiene sospeso il piccino sopra il fuoco, per renderlo immortale. Ma la regina madre, terrorizzata, le impedisce di portare a termine il proprio intento, cosicché indispettita Demetra prende congedo. Si narra anche che Scilla, il mostro marino ucciso da Eracle, venisse risvegliata alla vita mediante il fuoco delle torce di suo padre Forcide. Ancora più noto è il racconto della morte sulla pira del medesimo Eracle. La morte per fuoco non solo libera l'eroe dalla camicia avvelenata di Nesso, ma gli conferisce l'immortalità tra gli dei dell'Olimpo e gli elargisce come sposa la dea stessa della giovinezza, Ebe.

La storia della morte dell'eroe sulla pira è probabilmente un mito eziologico, che trae origine dall'usanza di celebrare una festa annuale del fuoco, simile a quella europea dei falò che si accendono specialmente di

quaresima e il giorno di san Giovanni. Scoperte archeologiche sul monte Eeta comprendono i resti di offerte animali e di esseri umani in effigie. Nel mito di Eracle il concetto delle fiamme come strumento di immortalità per l'eroe appartiene a un'epoca più tarda. Per il tramite dell'influenza stoica la storia ha dato origine a un prototipo dell'apoteosi eroica e imperiale.

La leggenda della fenice, l'uccello meraviglioso che si rinnovava nel fuoco, era già diffusa nel II secolo d.C. come argomento a sostegno della Resurrezione cristiana. Il poeta cristiano tardo Draconzio (V secolo d.C.) sviluppa in questo modo il tema: il non cristiano che crede che la fenice rinasca dalle proprie ceneri non ha alcun motivo di rimproverare il cristiano che abbraccia la medesima credenza a proposito del corpo soggetto a corruzione. E la vita può essere riaccesa, proprio come un fuoco spento può rianimarsi, ovvero, per usare le parole di Draconzio, «Dio rinnova tramite il fuoco la perfetta giovinezza della fenice».

I racconti e le leggende incentrati sulle fate trattano sovente anch'essi il tema del rinnovamento o della nuova giovinezza attraverso il fuoco. La pira in quanto strumento di ri-creazione dipende direttamente dalle credenze e dai riti indiani. Fu durante l'epoca delle Crociate che i racconti di origine indiana si diffusero in Europa.

Gli strumenti di ringiovanimento possono includere anche una fornace. Nella leggenda popolare del Maestro di Tutti i Maestri, che ha radici medievali, Gesù Cristo, sotto le spoglie di un apprendista fabbro, ringiovanisce una vecchia lavorandola alla forgia. Quando il fabbro stesso cerca di ripetere il miracolo, fallisce, e il suo lavoro dà come risultato la prima scimmia. Una forma moderna esotica di ringiovanimento tramite il fuoco si può trovare nel racconto di fantascienza di H. Rider Haggard, *She*, dove il bagno di fuoco della bellissima eroina non ha in definitiva successo.

[Vedi anche *LUCE E TENEBRE*].

BIBLIOGRAFIA

Riferimenti generali

La maggior parte delle opere di consultazione fondamentali negli studi religiosi comprende articoli sul fuoco e su temi collegati. Cfr., per esempio, le voci *Feu*, *Lumière* e *Lumineux*, in M. Viller (cur.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1932; e le voci: *Demeter*, *Deus internus*, *Divinatio*, *Dornstrauch*, *Dynamis*, *Elementum*, *Engel*, *Epiphanie*, *Erneuerung*, *Feuersäule*, *Gloria* e *Gottesschau*, in Th. Klauser (cur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Leipzig 1941-. L'opera di G.J. Botterweck e H. Ringgren (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1973 (trad. ingl. *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, Grand Rapids/Mich. 1974), comprende una voce *Esh [Fuoco]*, curata da J. Bergman et al. G. Kittel (cur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Genève 1968 (trad. ingl. *Theological Dictionary of the New Testament*, VI, Grand Rapids/Mich. 1976, comprende la voce di F. Lang, *Pur [Fuoco]*, e il volume di indici (10.2) elenca trentaquattro riferimenti testuali, principalmente ad articoli che riguardano passi biblici, che forniscono un supplemento alla voce principale. Il mio articolo *Feuer*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Tübingen 1958 (3ª ed.), comprende riferimenti bibliografici non riprodotti in questa sede.

Studi specialistici

Anne Gault Antoniades, *The Anastenaria. Thracian Firewalking Festival*, Athinai 1954.

Chauncey J. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda. A general survey with particular attention to some aspects and problems*, New Haven 1961. Raccolta di passi in cui compare la radice *tap* o suoi derivati, cui fa seguito una rassegna sistematica del calore impiegato contro i nemici, del calore corporeo, del calore in rapporto al cosmo e agli dei.

H.W. Bodewitz, *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, Leiden 1976.

Mary Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979. Discussione cronologica, dall'epoca più remota ai giorni nostri.

G. Charrière, *Feux, bûchers et autodafés bien de chez nous*, in «Revue de l'histoire des religions», 194 (1978), pp. 23-64.

Marthe Collinet-Guérin, *Histoire du nimbe, des origines aux temps modernes*, Paris 1961.

F.W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969.

Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris 1965.

J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.

J. Duchesne-Guillemin, *Fire in Iran and in Greece*, in «East and West», 13 (1962), pp. 198-206.

J. Duchesne-Guillemin, *Heraclitus and Iran*, in «History of Religions», 3 (1963), pp. 34-49.

J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antique et Zoroastre*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I, Paris 1970, pp. 625-94 (trad. it. *L'Iran antico e Zoroastro*, in H.-Ch. Puech, cur., *Storia delle religioni*, II, Bari 1977, pp. 107-77).

C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig 1940.

C.-M. Edsman, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendés, mythes et rites*, Lund 1949.

C.-M. Edsman, *«Le buisson ardent». Contribution nordique à la mystique de la lumière*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 591-600. Nel medesimo volume cfr. anche il contributo di A. Guillamont, *Le baptême de feu chez les messaliens*, pp. 517-23.

Reinhilde Freise, *Studie zum Feuer in Vorstellungswelt und Praktiken der Indianer des südwestlichen Nordamerika*, Tübingen 1969.

A.M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der*

Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur (Talmud und Midrash), Berlin 1969.
L. Graz, *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée*, Paris 1965.
J. Yün-hua, *Buddhist Self-immolation in Medieval China*, in «History of religions», 4 (1965), pp. 243-68.
W. Kirfel, *Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde*, Walldorf-Hessen 1951.
J.C.H. Laughlin, *A Study of the Motiv of Holy Fire in the Old Testament*, Diss., Southern Baptist Theological Seminary 1975.
G. Maurach, *Coelum empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte*, Wiesbaden 1968.
E. Pax, *Epiphaneia. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, München 1955.
H. Price, *A Report on Two Experimental Fire-Walks*, London 1936. Comprende una bibliografia.
R. Ricard, *Saint Jean de la Croix et l'image de la «bûche enflammée». Contribution a l'étude d'un thème symbolique*, in «Lettres romanes», 33 (1979), pp. 73-85.
J.-P. Roux, *Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques*, in «Revue de l'histoire des religions», 189 (1976), pp. 67-101. Rassegna critica del materiale disponibile eseguita da uno specialista del ramo.
E. Šarankov, *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*, Stuttgart 1980.
K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin 1971.
Lyda Maria Regina Simons, *Flamma aeterna. Studie over de betekenis van het eeuwige vuur in de cultus van de Hellenistisch-Romeinse oudheid*, Amsterdam 1949.
W. Speyer, *Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers in Antike und Urchristentum*, in «Antike und Abendland», 24 (1978), pp. 57-75.
F. Staal (cur.), *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, I-II, Berkeley 1983. Descrive con tutti i particolari una esecuzione del rito Agnicayana che ebbe luogo nel 1975, con un'introduzione generale su Agni e il fuoco. Opera di riferimento.
K.R.V. Wikman, *Eldborgs skål*, in «Budkavlen», 8 (1929), pp. 198-214.

CARL-MARTIN EDSMAN

GALLO. Il gallo è preminentemente un simbolo solare. Nell'Asia occidentale il canto del gallo è strettamente associato ai riti solari; nel Vicino Oriente antico, durante il II millennio a.C., esso divenne parte integrante dell'iconografia solare, mentre la mitologia del «gallo di fuoco» si è ampiamente diffusa ed è sopravvissuta nel folclore dell'Asia occidentale. Il gallo solare è attestato anche tra alcuni dei popoli più primitivi dell'Asia: i Naga dell'Assam, per esempio, credono che il sole sia richiamato dall'oscurità per mezzo del canto del gallo. Secondo i Miao della Cina meridionale, il sole, che si nasconde dietro le montagne e oscura il mondo intero, appare di nuovo richiamato dal canto di un gallo. In modo simile, i miti giapponesi narrano di Amaterasu, la dea del sole, che si nasconde nella grotta celeste, ma esce di nuovo sentendo il canto del gallo.

L'importanza simbolica del gallo è testimoniata in tutto il mondo greco-romano. Qui, il motivo del gallo che canta, dell'uccello dell'alba, si arricchì del motivo del gallo lottatore. Il gallo che lotta, benché associato alle divinità della guerra (come Ares e Atena), fu connesso in modo particolare con Dioniso, nei cui teatri avevano luogo le lotte ufficiali. La combattività del gallo fu messa in relazione in modo significativo alla sua attività sessuale: sono assai numerose le raffigurazioni del gallo avente un fallo umano al posto di testa e collo. Molto interessanti sono tre tipi di associazioni del gallo con il simbolismo funerario greco-romano: 1) il gallo era uno degli animali offerti alle divinità degli Inferi in connessione con il culto dei morti; 2) come suggeriscono le sue raffigurazioni assieme a Persefone e Ade, il gallo era considerato l'araldo dell'alba del nuovo mondo, della vita futura e come tale simboleggiava la speranza della vita dopo la morte; 3) come vincitore della lotta, il gallo simboleggiava l'anima del defunto ed era comunemente associato, specialmente sulle pietre tombali, a Hermes, lo psicopompo che scortava l'anima verso una vita beata dopo la morte. Nel Mitraismo, il gallo faceva parte dei cibi cultuali, dove presumibilmente era carica di significato la sua connessione con il sole nascente e l'immortalità o la vita futura.

Nell'Ebraismo il gallo veniva usato nel Kapparah, una pratica di espiazione rituale dei peccati. Il gallo era considerato un amuleto per esorcizzare i demoni: durante l'inaugurazione di una nuova casa, gli ebrei usavano uccidere un gallo sul posto per liberare la casa da una presenza demoniaca. Inoltre, il canto del gallo all'alba era un simbolo della redenzione dell'era messianica.

Il Cristianesimo ha continuato questa idea, rendendo il gallo simbolo del Signore risorto, Gesù Cristo, la nuova luce. Annunciando la venuta del giorno, il gallo ricorda ai cristiani non solo il tradimento di Pietro, ma anche la loro propria resurrezione in una vita futura. Persino la lotta dei galli ha trovato il suo simbolismo cristiano: essa rappresenta, per i credenti, la possibilità di vincere la lotta con la propria natura inferiore, affinché si possa ereditare la vita eterna.

Anche nell'Islamismo il gallo è un uccello benevolo. Secondo i musulmani, il gallo cantava quando avvertiva la presenza dei *jinn*, gli spiriti del male; e, come uccello dell'alba, il gallo serve ancora a svegliare i fedeli che dormono per la preghiera del mattino.

BIBLIOGRAFIA

Il miglior studio del simbolismo del gallo nella tradizione greca resta quello di Sir D'arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, 1895, London 1936, pp. 33-44. Cfr. anche E.R. Goodenough, *Pagan Symbols in Judaism*, in *Jewish Symbols in the Greco-Roman World*, VIII, New York 1958, pp. 59-70.

MANABU WAIDA

GATTO. I gatti sembrano essere circondati da un potere speciale. I movimenti leggiadri, la vivacità notturna, i passi impercettibili e lo spirito indipendente del gatto hanno incantato poeti, pittori e narratori in tante culture; ma sono proprio queste caratteristiche le responsabili dell'avversione che molte persone nutrono verso i gatti. Nella storia, raramente i gatti sono stati trattati con indifferenza; di solito sono stati considerati o sacri o demoniaci. Il centro più antico e conosciuto della loro venerazione, e probabilmente anche del loro addomesticamento, è l'antico Egitto, dove la loro presenza è documentata fin dal 1600 a.C. Bast, una popolare dea del piacere, era raffigurata con una testa di gatto. Numerosi gatti sacri vivevano attorno al suo santuario a Bubastis, e in quell'area sono stati trovati migliaia di gatti mummificati.

Numerose dee dagli attributi felini sono state associate ai gatti. In un mito romano, Diana assume la forma di un gatto, e nella mitologia germanica il carro di Freya è tirato da gatti. Nell'Induismo bengalese, Śaṣṭi cavalca un gatto (di solito nero) o sta in piedi su di esso. Se una madre è irrispettosa verso la dea, un gatto ucciderà i suoi figli; tale vendetta può essere allontanata versando del latte acido su un gatto nero e leccandolo per pulirlo.

I gatti sono di frequente considerati creature malevole. L'idea che un gatto possa «succhiare il respiro» dei bambini che dormono (cioè soffocarli) è assai diffusa, e in alcuni miti il gatto è rappresentato persino come un orco che succhia il sangue. Alcune popolazioni pensano che inghiottire un pelo di gatto porterà la tubercolosi. Ma un dente di gatto può servire come talismano, poiché i gatti non solo possiedono «nove vite», ma anche poteri soprannaturali. In Irlanda, per esempio, si pensa che il diavolo possa assumere la forma di un gatto; in Cina si crede che i gatti di notte possano vedere gli spiriti e che un gatto morto possa trasformarsi in un demone. In molti posti si pensa che i gatti possano percepire la presenza della morte, e che possano avvertire con l'odorato l'arrivo dello spirito-guida che viene a condurre via l'anima. A causa delle loro abilità sovrannaturali, i gatti sono messi in relazione alle streghe e agli stregoni: essi erano, specialmente quelli neri, i tipici compagni delle streghe. Nell'Europa medievale ogni persona che possedeva tale animale veniva sospettata di stregoneria.

Come agente del sovrannaturale, in alcune culture il gatto divenne un animale sacrificale. Nell'Europa medievale, i gatti erano uccisi nei sacrifici di espiazione durante i periodi di pestilenza e nel solstizio d'estate venivano gettati nel falò di san Giovanni. Non più tardi della metà del XVII secolo, nella cerimonia del Taigheirm nelle West Highlands, in Scozia, i gatti neri venivano arrostiti su spiedi per evocare gli spiriti infernali. Ma in Giappone, nell'antico Egitto e in altre culture, si pensava invece che non fosse consigliabile uccidere un gatto, dati i suoi speciali poteri. Tale atto avrebbe portato sfortuna, o avrebbe dovuto essere espiato (nel Bengala musulmano, con cinque libbre di sale).

Nella tradizione europea, i gatti possono essere la dimora di folletti e sono annoverati tra gli spiriti che possono mutare le loro dimensioni; possono assumere enormi proporzioni in caso di pericolo o nel caso in cui sia necessario salvare il loro benefattore da ratti egualmente enormi. Per questo motivo il loro ruolo può essere benefico: demoni-gatti amichevoli possono regalare oro e tesori a coloro che si sono dimostrati gentili, e altri gatti, specialmente quelli tricolori (che si crede siano sempre femmine), hanno la capacità di proteggere una casa dal fuoco e di garantire la felicità coniugale.

In molte culture è considerato un cattivo presagio vedere un gatto, specialmente nero, quando si lascia una casa; allo stesso modo porta sfortuna sognare un gatto nero, o incrociare il suo percorso. Ma il corpo di un gatto nero serve a fini medici e magici; mangiare il cervello di un gatto può suscitare l'amore in qualcuno, rafforzare il potere sessuale di un uomo, o ridare la vista. La bile polverizzata di un gatto strofinata sugli occhi rende capace di vedere di notte, o di vedere i *jinn*. Alcune parti del corpo di un gatto nero, preparate assieme ad altri ingredienti, possono rendere invisibile una persona.

Il comportamento dei gatti è spesso considerato un presagio. In Germania, se un gatto si lava, arriverà un ospite. In Cina, l'arrivo di un gatto sconosciuto in una casa preannuncia povertà, perché si crede che quel gatto abbia una premonizione dell'arrivo in quella casa di molti topi. La sensibilità del gatto ai cambiamenti atmosferici ha suscitato in molti luoghi la credenza che questo animale possa prevedere il tempo, o addirittura esserne il responsabile. In Turchia, se un gatto fa le fusa rumorosamente allora un inverno rigido è alle porte; in Inghilterra, se un gatto si siede con la schiena al

fuoco ci sarà il gelo. A Giava e a Sumatra, per poter avere la pioggia è necessario bagnare due gatti o gettarne uno nel fiume.

L'ipocrisia del gatto è nota in tutto il folclore. «Il gatto piange quando il topo muore», dice un proverbio cinese. La storia del gatto «pentito» che finge di essere un pio asceta per ingannare i topi è diffusa dall'antico Egitto alla Mongolia moderna e compare frequentemente nella letteratura persiana (vedi la piccola epopea *Topo e gatto* di 'Ubayd-i Zakānī del XIV secolo). Per questo, nella poesia urbana persiana e turco-ottomana, il termine *gatto* è usato talvolta per caratterizzare una persona infida di alto rango. L'amicizia del gatto con il topo o con altri animali più deboli, o addirittura con il suo nemico originario, il cane, dura solo per il periodo in cui entrambi si trovano in pericolo, come ci racconta *Kalīlah wa-Dimnah* (Le favole di Bidpai); una volta salvo, il gatto di solito mangia il topo. Molti proverbi hanno come tema l'«ipocrisia» di questo animale e raccomandano di non fidarsi del gatto, che è capace prima di leccare la mano, poi di graffiarla. Il motto del clan scozzese dei Mackintosh è «non toccare un gatto senza guanto».

Nonostante ciò, il gatto possiede molti aspetti positivi. Nell'antica Roma era simbolo di libertà; infatti nessun animale ha uno spirito così indipendente o è così insofferente alle restrizioni come il gatto. In Cina, l'associazione del simbolo usato per il gatto, *mao*, con quello per il numero ottanta, ha reso il gatto un simbolo della longevità.

Secondo la tradizione islamica, il gatto è nato nell'arca di Noè dallo starnuto della leonessa, oppure è la zia del leone o della tigre che gli insegna vari trucchi ma non l'ultimo, cioè il modo in cui arrampicarsi su un albero. La valutazione positiva dei gatti nel mondo islamico è dovuta alla predilezione del profeta Maometto verso questi animali. Un gatto lo salvò dall'inganno di un serpente ed egli lo accarezzò sul dorso: per questo motivo i gatti non cadono mai di schiena, e le impronte delle dita di Maometto sono visibili nelle strisce scure che appaiono sul dorso della maggior parte dei gatti. Il gatto è pulito e non rovina la purezza di colui che prega (come fa il cane), e l'acqua che beve può essere usata per le abluzioni rituali. Molti sufi hanno avuto come compagni dei gatti, animali che talvolta hanno compiuto gesta meravigliose di chiaroveggenza o di autosacrificio per salvare altri dal pericolo o dalla morte. Il culto più notevole che riguarda i gatti lo si ritrova nell'ordine dei mendicanti nordafricani degli Heddāwa, in cui questi animali vengono trattati al pari degli umani, anche se, una volta ogni tanto, un gatto viene ucciso ritualmente dai confratelli. I gatti possono assumere la forma di santi o protettori, come nell'Arabia preislamica, dove i demoni del deserto, i *ghūl*, erano immaginati con teste di gatto. Persino la Sakīnah, la presenza di Dio, apparve al Profeta nelle sembianze di un gatto bianco.

Il miagolio, non sempre apprezzato dalle persone, è stato interpretato talvolta come una musica misteriosa. Un antico musicista arabo imparò in sogno alcune canzoni superbe da un gatto nero. Le filastrocche dei bambini narrano del miagolio del gatto, mentre le fusa sono state interpretate come una sua preghiera.

Nei racconti popolari compaiono di frequente i gatti benevoli. Il gatto di Dick Whittington che si dimostra utile in un paese senza gatti è conosciuto sia ad oriente che ad occidente. Un tema comune della tradizione popolare è il gatto gentile e intelligente che appare nel *Gatto con gli stivali*. È sempre il più giovane di tre figli che eredita il gatto pieno di risorse. In questo modo, il gatto usa le sue proprietà magiche per fini positivi e appare come il mediatore tra l'eroe e il mondo sovrannaturale. Ciò esprime nel modo migliore il lato buono del carattere ambivalente del gatto e del suo ruolo di animale, che è potente in tutti e tre i regni: quello demoniaco, quello umano, e quello divino.

BIBLIOGRAFIA

C. Van Vechten, *The Tiger in the House*, New York 1936 (3ª ed.), include capitoli interessanti sui gatti nel mondo dell'occulto e nel folclore e possiede una bibliografia ampia e ordinata. Dalla pubblicazione di quest'opera la letteratura critica sui gatti è cresciuta enormemente e attualmente cresce quasi ogni giorno. Eccellenti indagini sui gatti si possono trovare in Katharine M. Briggs, *Nine Lives. The Folklore of Cats*, New York 1980; e in R. de Laroche, *Le chat dans la tradition spirituelle*, Paris 1984. Per la tradizione islamica sui gatti, cfr. Annemarie Schimmel, *Die orientalische Katze*, Köln 1983.

ANNEMARIE SCHIMMEL

GEMELLI. La nozione di dualità, che va tenuta distinta da quella di dualismo, è comune a tutte le culture umane. Essa trova particolare espressione nel concetto di coppia, idea che indica l'agente generatore non solo nell'ambito della fisiologia animale, ma anche nella numerologia e nella simbologia metafisica, come, per esempio, nel pensiero speculativo pitagorico. In base a questa simbologia, l'Uno e il Due, in quanto principi generatori, sono concepiti come maschile e femminile. La dualità espressa dalla coppia generatrice non deve essere interpretata come dualistica in sé; ma il passaggio dalla dualità al dualismo risulta evidente quando gli elementi costitutivi – l'Uno e il Due, il ma-

schio e la femmina – vengono intesi come principi primordiali: quando, cioè, la loro relazione reciproca è responsabile delle prime origini del mondo e degli esseri umani, ed è al tempo stesso caratterizzata da una forte disparità di valore, o persino da una totale contrapposizione tra i due principi stessi. [Vedi *DUALISMO*, vol. 1].

Un'altra espressione privilegiata della dualità, sia nella fisiologia sia nella simbologia, è il concetto di gemellarità. Esso non è riducibile alla semplice trasposizione di un'esperienza fisiologica sul piano simbolico. Infatti la fisiologia presuppone la possibilità della generazione di più di due gemelli, possibilità che è di norma esclusa nell'uso simbolico della nozione. Perciò, alla dualità rappresentata dai gemelli quale elemento costitutivo essenziale della nozione stessa nella simbologia, viene attribuita nell'ambito dell'ontologia una funzione peculiare diversa da quella della coppia. Innanzitutto, la coppia viene concepita come agente generatore nella prospettiva dinamica di una progenie, che, sul piano simbolico, può essere unitaria – come nel modello triadico di padre, madre e figlio – oppure indefinitamente molteplice. La nozione di gemellarità è invece in ogni caso orientata verso la staticità, sia nel caso di una perfetta simmetria tra i due elementi costitutivi sia, al contrario, nel caso di una loro disparità. Infatti, tale nozione si basa sull'esperienza fisiologica della diacronicità nel concepimento dei gemelli o nella loro espulsione dall'utero materno. Questa diacronicità costituisce il criterio da cui dipende la valutazione dell'anzianità, secondo la quale il gemello nato per ultimo è quello che è stato concepito per primo.

Esempi storici. La diacronicità è uno degli elementi decisivi di un famoso racconto mitologico sui gemelli, il mito della nascita di Ōhrmazd e Ahriman, il dio e l'antidio della religione zoroastriana. Questo racconto non è citato esplicitamente nella letteratura zoroastriana, ma solo nelle fonti cristiane ed islamiche che polemizzano contro lo Zoroastrismo. Esso non è stato concepito per risolvere il radicale dualismo implicito nello Zoroastrismo, ma per fornire una spiegazione delle origini del male. Zurwān, la personificazione del tempo, eseguì un sacrificio allo scopo di generare Ōhrmazd, il creatore potenziale di tutte le cose buone, ma dubitò dell'efficacia del proprio atto, e, come risultato, diede nascita a due figli gemelli, Ōhrmazd e Ahriman. Il primo fu il frutto del suo sacrificio, mentre il secondo fu la conseguenza del suo dubbio. Poiché Zurwān si era impegnato a concedere il privilegio della regalità al primo figlio che gli fosse comparso dinanzi, il perverso Ahriman eruppe prematuramente dal grembo materno e pretese il compimento della promessa del padre. Zurwān non lo riconobbe come suo vero figlio, ma fu obbligato ad onorare la sua promessa; egli dichiarò che Ahriman sarebbe stato re per novemila anni, ma disse anche che Ōhrmazd sarebbe stato re per sempre.

Nonostante la presenza di Zurwān nella mitologia di epoca arcaica – nelle tavolette cuneiformi di Nuzi e, secondo alcuni studiosi, in un bassorilievo in argento proveniente dal Luristan – risulti probabile, un analogo mito relativo alla gemellarità fa la sua comparsa in contesti religiosi più tardi. Un testo di maggior rilievo e molto più remoto appartiene alle antichissime *Gāthā* dell'Avesta zoroastriano (*Yasna* 30,3). Questo poema parla di due spiriti, Spenta Mainyu e Angra Mainyu, che «eran veduti nel sonno come due gemelli». Essi sono rispettivamente buono e cattivo nel pensiero, nella parola e nell'atto, e costituiscono il fondamento della vita e del suo opposto. Secondo una recente traduzione di questo testo ad opera di Helmut Humbach, le loro caratteristiche, in quanto fondamento della vita e del suo opposto, non devono essere specificamente interpretate in senso cronologico – cioè nel senso di una cosmogonia; i due spiriti dovrebbero piuttosto essere considerati come principi contrapposti che esistono precedentemente a qualsiasi manifestazione della loro esistenza in questo mondo, e ritenuti responsabili della comparsa del bene e del male, della vita e della morte. Perciò, essi esprimono una formulazione radicale del dualismo, non solo morale, ma anche ontologico.

Non è chiaro, però, se i due spiriti siano letteralmente gemelli. Secondo la maggior parte degli studiosi, essi sono figli di un unico e stesso padre, Ahura Mazda (pronuncia originaria del nome *Ōhrmazd*), poiché altri testi delle *Gāthā* affermano che Ahura Mazda è il padre del benevolo Spenta Mainyu. Inoltre, gli stessi studiosi, notando che il poema succitato parla di una «scelta» operata dai due gemelli – buona da parte del primo e cattiva da parte del secondo –, ritengono che essa fu fatta liberamente, in accordo con l'allora vigente nozione zoroastriana della libera scelta tra il bene ed il male, che può essere compiuta da qualunque essere umano nel mondo. Questa interpretazione sembra fortemente improbabile. Il bene e il male paiono essere delle scelte naturali per il primo e il secondo spirito rispettivamente (altrimenti, per quale motivo ce ne dovrebbero essere proprio due?), nel senso che questi spiriti prefigurano in se stessi il carattere radicale della scelta. O, piuttosto, la incarnano, ma in quanto principi e referenti predefiniti della scelta medesima e delle sue conseguenze per gli uomini e per i *daēva*, in quanto, cioè, vita ed opposto della vita. Questa è l'unica interpretazione che può spiegare la reciprocità e la profonda interconnessione tra ontologia ed etica (come pure tra cosmogonia e lotta morale), caratteristica

dello Zoroastrismo in ogni momento della sua storia. Sarebbe inoltre impossibile concepire il grande dio Ahura Mazda come padre dello spirito maligno, per la semplice ragione che le loro rispettive essenze non hanno niente in comune. In conclusione, il termine «gemelli» applicato ai due spiriti, nel testo citato delle *Gāthā*, dovrebbe essere inteso non come la designazione di due fratelli, figli di uno stesso padre, ma come una forte espressione delle loro essenze simmetriche e perfettamente contrarie. Per confrontare questo concetto degli spiriti gemelli con il mito di Zurwān e dei suoi due figli (che rappresentano il bene ed il male già nella loro rispettiva indole e non come conseguenza delle scelte opposte da loro operate), si deve tenere conto delle nature completamente diverse di Ahura Mazda e di Zurwān. Il primo è un Essere supremo interamente provvisto di una personalità e di un'etica proprie; il secondo, in quanto personificazione del tempo o del destino, non è così dotato: egli è un'entità che può portare materialmente con sé, e generare da se stesso, agenti personali tanto contrari come i gemelli – il dio e l'antidio, Ōhrmazd (l'antico Ahura Mazda) e Ahriman (l'antico spirito distruttore) – e le loro attività reciprocamente contrapposte.

Questi due esempi illustrano il tema mitologico della gemellarità nel contesto delle concezioni dualistiche della religione zoroastriana. Come abbiamo visto, la contrapposizione tra i due gemelli nelle *Gāthā* e nel mito di Zurwān è, in certo senso, orizzontale. Il Manicheismo presenta invece un diverso uso del tema dei gemelli. Si dice che Mani avesse una sua controparte nel regno celeste, un gemello (in siriaco: *at-Taum*), un'entità divina spirituale che fungeva al tempo stesso da protettore e da *alter ego*. Nel *Codice manicheo di Colonia*, un testo biografico greco, il termine «gemello» viene sostituito da *syzygos*, «colui che è unito in matrimonio». Ciò costituisce una reminiscenza del fatto che nello gnosticismo valentiniano l'anima dello gnostico era considerata femminile, e si riteneva che fosse destinata a sposare la sua controparte divina, il suo angelo. Nel caso di Mani, i termini «gemello» e «marito» mettono entrambi in risalto una relazione che implica la nozione gnostica della perfetta consustanzialità dell'elemento celeste e della sua controparte operante nel regno terrestre. L'elemento terreno attende di ricongiungersi con quello celeste, il suo sé spirituale. Sia il gemello celeste sia il marito angelico sono espressione della trascendenza in confronto a tutto quanto vive nel regno terrestre: «I misteri e le [vi]sioni e l'eccellenza di mio padre e, per quanto mi riguarda, chi sono io e chi è... il mio *syzygos*» (*Codice manicheo di Colonia* 23,1-5). È chiaro che questa ambivalenza, rispetto alla perfetta consustanzialità, o persino identificazione, tra Mani e il suo gemello, e al tempo stesso alla loro differenza, cioè alle loro rispettive vere identità, prima del definitivo ritorno dell'anima di Mani al suo ricettacolo originario, implica una struttura verticale che ben si adatta al generico concetto gnostico del dislocamento di una qualche essenza pneumatica o della sua missione in questo mondo eterogeneo. Tale visione è antitetica rispetto alla radicale contrapposizione orizzontale delle essenze espressa dallo Zoroastrismo mediante la nozione degli spiriti gemelli.

Tra le culture illetterate che presentano miti e concezioni dualistici e, ovviamente, duali, sono rari i dualismi espliciti e radicali. La nozione dei due gemelli simmetricamente contrapposti è presente nel mito irochese di Iouskeha, «germoglio», e Tawiskaron, «selce». Le tribù più primitive che professano una mitologia dualistica non condividono l'idea di una simmetria tra due esseri superumani contrapposti (come, per esempio, nel mito di Coyote, che – quanto alla sua origine ed alla sua valenza ontologica – non ha niente in comune con il creatore). Gli Irochesi sono un popolo di agricoltori dalle istituzioni matriarcali. Ciò potrebbe implicare che la struttura dualistica espressa nel loro mito derivi da una mitologia lunare, sia per la simmetria che caratterizza i gemelli contrapposti, sia per la loro origine comune da un'entità materna. D'altra parte, questo tipo di simmetria va tenuta distinta da quella incontrata nello Zoroastrismo tra i due opposti spiriti «gemelli», o tra Ahriman e Ōhrmazd. Il concetto zoroastriano della contrapposizione ontologica tra i due spiriti, o tra il dio e l'antidio, è radicalizzata al punto da negare ad Ahriman qualsiasi funzione dialettica o complementare, ad eccezione di qualche breve racconto eterodosso in cui gli sono attribuite talune capacità positive che lo rendono prossimo alla figura di un trickster.

È lui, per esempio, che sa che cosa Ōhrmazd deve fare per creare le grandi luminarie. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1]. Si possono tuttavia fare dei paragoni tra il mito irochese e quello della nascita di Ōhrmazd e Ahriman da Zurwān. Alcune delle caratteristiche del malvagio Tawiskaron possono ricordare le azioni compiute da Ahriman. Il gemello cattivo irochese erompe dall'utero materno uscendo dal fianco della madre. L'attività demiurgica di Iouskeha, proprio come quella di Ōhrmazd, produce l'esistenza degli esseri buoni del mondo, mentre le creazioni del suo gemello sono mostruose e malevole. Tawiskaron fa comparire una rana gigantesca che ingoia tutta l'acqua del mondo, provocando la siccità – un motivo mitico presente anche nella mitologia di Zurwān. Nel complesso, però, prevalgono le differenze. Nonostante sia Iouskeha, o Oterongtongnia, a trionfare, egli non arriva a trascendere

la propria identità di gemello e nipote – e neppure il preferito – del personaggio primordiale femminile, Ataentsic. Perciò, ha ben poco in comune con il dio supremo dello Zoroastrismo, che invece trascende il proprio ruolo terreno.

Vi sono numerosi problemi connessi con il mito dei gemelli presso gli Indiani d'America, e ciò a causa di taluni elementi sociologici comuni a molte tribù; per esempio, la propensione verso l'organizzazione duale è condivisa da varie popolazioni dell'America settentrionale e meridionale, e sembra che le due metà della tribù vengano frequentemente abbinate ai due gemelli del mito. Secondo Werner Müller (1956), questo impedisce di interpretare la contrapposizione tra i gemelli come mera opposizione tra il bene e il male. Per Mircea Eliade, quello irochese «è un mito dualistico, l'unico mito nordamericano che possa essere paragonato al dualismo iranico del tipo zurvanita... Ciononostante, come vedremo subito, questo irriducibile antagonismo non raggiunge il parossismo iranico, per la semplice ragione che gli Irochesi si rifiutano di identificare nel gemello "cattivo" l'essenza del "male", il "male ontologico" che ossessionava il pensiero religioso iranico» (Eliade, 1969, pp. 147s.; trad. it. pp. 165s.). Inoltre, il fondamento ontologico della mitologia irochese duale e, in quanto connessa con la cosmogonia, dualistica, si intreccia con alcune motivazioni di ordine sociologico e culturale, costituendo perciò un problema non solo di essenza, ma anche di funzione. L'attività di Tawiskaron, benché di valore sostanzialmente negativo, si crede produca un suo effetto sulle istituzioni – il culto e il calendario – e sul modo di vivere degli Irochesi. Come osserva Eliade, basandosi sull'argomentazione di Werner Müller, fu un profeta della tribù dei Seneca, Bel Lago, che all'inizio del XIX secolo «sostituì alla coppia dei Gemelli mitici quella del Grande Dio Haweniyo (la "Grande Voce"), e del Diavolo Haninseono ("Colui che vive sulla terra")» (*Ibid.*, p. 148; trad. it. p. 166). Questa sostituzione potrebbe essere il risultato della tendenza monoteistica del profeta, ma anche, come sottolineano Müller ed Eliade, il frutto della reazione all'accusa lanciata dagli europei, che gli Irochesi «adoravano il diavolo». Tale accusa è stata sollevata molte volte contro le teologie e le mitologie dualistiche, ed implica il fatto che esista un culto tributato al secondo elemento della coppia. Questo elemento può essere un demiurgo-trickster, un eroe culturale o un gemello, ma in nessun modo una figura esclusivamente negativa, poiché egli rimane pur sempre legato ad un importante aspetto complementare della realtà. Tale nozione ci riporta al mito egizio, quale fu divulgato da Plutarco, in cui Seth, l'agente distruttore, opposto e complementare a Osiride, fu sconfitto ma non annientato, affinché rimanesse immutato l'equilibrio dell'universo.

Secondo Åke Hultkrantz, il tema dei gemelli nella tradizione degli Indiani d'America presenta una connessione con la figura dell'eroe culturale. [Vedi *EROE CULTURALE*, vol. 1]. Talvolta l'eroe è il padre dei gemelli, o in altri casi almeno uno dei gemelli possiede alcune delle caratteristiche dell'eroe. Si può persino avere l'impressione che i gemelli incarnino rispettivamente le due essenze o tendenze presenti nell'eroe culturale: «la vocazione a produrre e la vocazione a distruggere» (Hultkrantz, 1963, p. 41). Hultkrantz sostiene che vi è un certo parallelismo tra la relazione che lega l'Essere supremo e l'eroe culturale, da una parte, e il rapporto tra i due gemelli, dall'altra. «Sembrerebbe verosimile che il mito dei gemelli costituisca una variazione del tema mitologico espresso dalla relazione tra l'Essere supremo e l'eroe culturale, e che esso abbia influenzato quest'ultimo solo in modo secondario, forse enfatizzandone l'aspetto dualistico» (*Ibid.*, pp. 41s.).

In altri casi, i gemelli non hanno niente in comune con l'eroe culturale, ma possono portare a compimento, insieme o individualmente, alcune delle imprese che gli vengono tradizionalmente attribuite. Secondo Paul Radin (1949), nel nucleo dei miti della gemellarità presso gli Indiani d'America si possono distinguere tre diverse tipologie. Nella prima, la madre dei gemelli muore in seguito ad un'aggressione dall'esterno o alla nascita innaturale del gemello cattivo, come presso gli Irochesi. In entrambi i casi, il secondo gemello è malvagio e violento, ma anche l'altro, almeno nel primo caso, è poco più giustificabile nel suo *modus operandi*. Nella seconda tipologia, i gemelli sono figli del Sole. Sono diversi per carattere, ma cooperano. La terza tipologia del mito è una combinazione delle prime due. La prima sembra essere più comune nelle regioni settentrionali dell'America del Nord; la seconda si concentra nelle regioni sudoccidentali dello stesso continente; la terza appartiene esclusivamente all'America meridionale.

Particolare interesse rivestono le rispettive qualità delle azioni compiute dai gemelli nel contesto della loro attività demiurgica. Un'istanza, questa, che aggiunge nuovi elementi all'affermazione generica in base alla quale il secondo gemello, come sottolinea Eliade, «non incarna l'idea del "male", ma solo l'aspetto oscuro e negativo del mondo» (Eliade, 1969, p. 149; trad. it. p. 166). Così, presso i Tuscarora, una tribù irochese, il gemello cattivo, «posseduto da uno spirito malvagio», venne violentemente alla luce uccidendo sua madre. Il gemello buono cercò di creare piante ed animali, ma l'altro, nel tentativo di imitarlo, riuscì a produrre solo

terre deserte e rettili. Il gemello cattivo creò anche i corpi degli esseri umani, e suo fratello diede loro le anime. Alla fine il gemello cattivo fu vinto ma non annientato, e divenne il re dei morti (Hultkrantz, 1963). Non possiamo non concordare con Eliade sul fatto che i gemelli in queste mitologie formino una coppia complementare che governa «i due modi o i due "tempi", che insieme costituiscono l'universo vivente e fecondo» (Eliade, 1969, p. 149; trad. it. p. 167).

Un altro personaggio dei miti irochesi, il Grande Bosse, un doppio di Tawiskaron, combatté contro il creatore ed introdusse la malattia insieme ad altre avversità. Egli fu infine sconfitto, ma gli fu attribuito il compito di curare ed aiutare la gente. Questo doppio vive sulle rupi ai confini del mondo, nella terra in cui sono nati i malanni, ed è accompagnato dai «Visi Falsi», le creazioni mostruose di Tawiskaron, che avevano cercato invano di imitare gli esseri umani creati dal fratello. Tuttavia, come sottolinea Müller, queste creature secondo il rituale «in primavera e autunno allontanano le malattie dai villaggi» (Müller, 1946, p. 272). Tale nozione, cioè che le entità o gli spiriti cattivi colpevoli di omicidio siano dotati della capacità di guarire in quanto conoscono la «medicina», è ampiamente diffusa sia nell'America settentrionale sia in Australia. Nel culto di Manabozo presso i Menomini, per esempio, gli spiriti cattivi, responsabili della morte del fratello dell'eroe, hanno l'obbligo di insegnare la medicina a coloro che sono iniziati al culto, vengono, cioè, costretti ad operare in contrasto con la loro precedente attività omicida. Lo stesso vale per il terribile personaggio del Corvo in alcuni miti australiani ed anche per il mito egizio già citato, in cui il malvagio Seth viene sconfitto, ma non annientato. Una decisione provvidenziale di Iside gli permette di continuare la lotta contro Apofi, il serpente, che, giorno dopo giorno, assalta l'imbarcazione cosmica del sole mentre attraversa il cielo. L'argomentazione di Eliade è valida sia per la situazione egizia sia per quella indiana:

> In altre parole, sebbene l'avversario sia stato sconfitto dal Grande Dio, la sua opera, il «male», perdura nel mondo. Il Creatore non cerca di annullare il «male», o forse non lo può, ma nemmeno gli permette di corrompere la sua creazione. Lo accetta come un inevitabile aspetto negativo della vita, ma allo stesso tempo costringe il suo avversario a combattere i risultati della sua stessa opera.
>
> (1969, p. 149; trad. it. p. 167).

Eliade mette in luce anche il fatto che la visione del mondo degli Irochesi rivela un'interpretazione chiaramente dualistica del male. Ritenuto un'«innovazione disastrosa» introdotta da un malvagio personaggio superumano, il male è nondimeno

> accettato come una delle modalità della vita e dell'esistenza umana, che, da quel momento in poi, risulta inevitabile... Si immagina che l'universo abbia una parte centrale, cioè il villaggio e i campi coltivati, abitata dagli uomini; questa parte centrale è circondata da un deserto esterno sassoso, da paludi e da «Visi Falsi».
>
> (*Ibid.*, pp. 149s.; trad. it. pp. 167s.).

Nell'antico Egitto si ritrova la stessa situazione; qui il Nilo e la terra che esso periodicamente inonda appartengono a Osiride, il deserto e il mare aperto (insieme ai paesi stranieri, asiatici) appartengono al «rosso» Seth, il rosso essendo il colore del deserto, i cui tratti caratteristici sono la solitudine, la sterilità e l'aggressività. Si ha una concezione simile anche presso i Dogon dell'Africa occidentale. Nommo, il dio dell'acqua – quella del Niger –, può essere paragonato per la sua attività creatrice alla divinità elevata di molte mitologie. Gli infelici tentativi di creazione da parte del fratello cattivo, Yurugu, o Ogo (che non è propriamente un gemello), producono creature deformi e mostruose. Costretto dalla sua esperienza di fallimento, questi introduce il dolore nell'esistenza delle creature buone. In ciò Yurugu si unisce alla schiera dei demiurghi-trickster, almeno dal punto di vista della sua incapacità di fare propria l'efficacia del creatore. Ma resta una differenza. Il demiurgo-trickster ha più interesse di quanto non ne abbiano il gemello o il fratello cattivo nel peggiorare di proposito la qualità della vita in occasioni particolari. Egli introduce condizioni di vita dolorose, crea precipizi e montagne difficili da valicare, fa sì che gli esseri divengano mortali, rivestendo la stessa funzione del Coyote presso alcune tribù californiane e del demiurgo malvagio di certe tradizioni mitologiche asiatiche. Però egli fornisce del pari una giustificazione per le proprie azioni, dichiarando che il procurare ostacoli alla sopravvivenza costituisce una sfida alla creatività culturale umana.

Un'altra importante peculiarità delle mitologie dei gemelli presso gli Indiani è il fatto che, nell'America meridionale e nelle regioni sudoccidentali dell'America settentrionale, i gemelli sono ritenuti essere figli del sole. La loro nascita è caratterizzata dalla morte violenta della madre. Essi non vengono necessariamente ritratti come rivali. La differenza tra loro è talvolta attestata dalla diversità dei rispettivi destini; uno di essi sperimenta la morte, ma viene risuscitato dall'altro (un motivo questo che si ritrova nel mito classico dei Dioscuri). Questi gemelli rappresentano la dualità universale sul piano cosmologico e sociologico, cosa che, comunque, non ci impedisce di considerarli distinti in

termini di consistenza ontologica e di valore assiologico. Si possono dare interpretazioni analoghe anche quando i referenti mitici dei gemelli sono rispettivamente il Sole e la Luna, come tra gli Apinagé (o Apinayé; cfr. Nimuendajú, 1939). Presso la popolazione caraibica dei Kaliña, il primo gemello, Tanusi, è una specie di divinità elevata e di antenato, creatore di tutte le cose buone, e vive nella «terra senza sera». Yolokantamulu, il suo fratello gemello, è connesso con l'oscurità e con le sofferenze dell'umanità, e vive nella «terra senza mattino». Conformemente allo stereotipo implicito in questa forma di dualità, la disparità innata dei gemelli viene spiegata come espressione non solo dell'opposizione tra il bene e il male, ma anche, se non principalmente, della loro complementarità ontologica e cosmologica, e talvolta, sociologica e psicologica (cfr. anche la dissertazione di Josef Haekel, 1958, sulla figura di Tanusi in quanto divinità elevata). Al tempo stesso, la nozione della disparità di valore tra i gemelli presente nelle mitologie e nelle religioni degli Indiani d'America ha quale sua controparte, come ha osservato Eliade (1969, pp. 137s.; trad. it. p. 155), l'idea dell'esistenza di due anime nell'uomo, l'una di origine celeste e l'altra di natura «animale» (come presso gli Apapocúva del Brasile). Quanto ai Kaliña caraibici, essi ritengono propriamente che le cose esistenti sulla terra abbiano un loro doppio spirituale in cielo. Sul piano sociologico, i gemelli possono talvolta rappresentare rispettivamente le due metà di una tribù, come presso i già citati Apinagé.

Il concetto della gemellarità è fondamentale nell'ideologia dei Dogon del Mali. Per loro, gemellarità significa perfezione. Uno dei personaggi principali della loro cosmologia e cosmogonia è Nommo. Egli è perfetto e benevolo. La sua personalità viene identificata con due gemelli, maschio e femmina, che rappresentano la coppia ideale. Tale coppia non deve essere imitata su questa terra, perché il matrimonio tra gemelli è proibito quale conseguenza delle difficoltà causate da Yurugu, o Ogo, il primo figlio di Amma e della Terra. Nommo, come entità spirituale, è in se stesso una coppia sposata, che, proprio in quanto sposata, è completamente perfetta. Soltanto Yurugu è da solo, imperfetto e infelice. Egli è la personificazione dell'insufficienza, ontologica ed etica. Non direttamente legato ad un gemello – Nommo è il suo fratello minore –, Yurugu è comprensibile solo come il mancato opposto di Nommo. Ma è esattamente questa opposizione, e non la gemellarità intrinseca all'entità rappresentata da Nommo, che introduce una dialettica cruciale tra la completezza e l'insufficienza nell'ideologia dei Dogon. In questa ideologia si ha una specie di totalità articolata di cui l'insufficienza – rappresentata da Yurugu – costituisce un elemento indispensabile. Perciò si può dedurre che nell'ideologia dei Dogon la gemellarità acquisisca uno *status* più elevato che non nelle mitologie degli Indiani d'America, poiché in esse la nozione della gemellarità, in quanto elemento costitutivo di una totalità, è impegnata direttamente in una dialettica di completezza e incompletezza, tanto che persino l'elemento «oscuro» di una coppia di gemelli viene considerato positivo dal punto di vista funzionale.

Secondo la concezione che ne hanno i Dogon, la gemellarità in quanto tale trascende il male, ma è tenuta a convivere con esso (cioè con il solitario Yurugu). Questo tipo di ontologia triadica è molto simile a quella espressa nel mito egizio di Osiride e Seth raccontato da Plutarco. Il buon Osiride e il cattivo Seth non sono gemelli, ma fratelli. La controparte di Osiride è sua moglie, Iside; Seth è sterile e solo – cosa che non gli impedisce tuttavia di costituire un elemento della totalità universale. Lo *status* conferito a Yurugu in quanto figlio maggiore di Amma rappresenta un elemento piuttosto frequente nelle concezioni dualistiche. Per esempio, nel mito zurvanita la nascita di Ahriman precede – benché solo come conseguenza di un trucco e di un atto di violenza – quella di Ohrmazd, mentre, nella dottrina dualistica e settaria dei Bogomili, Satana risulta essere il fratello minore (o maggiore) di Cristo. La violenza che caratterizza la nascita o comunque il venire alla luce di un gemello o fratello malvagio è tipica di queste mitologie della gemellarità. Si tratta di un modello che probabilmente esprime una specie di rivendicazione nei confronti del gemello malvagio, intesa a diminuirne, senza abolirla, la «legittimità».

Infine, per quanto concerne l'«incompletezza» di Yurugu – cioè il suo esser privo dei vantaggi sia della gemellarità sia del matrimonio implicito nella gemellarità – si può concludere che la dualità della gemellarità e quella della coppia sposata, per le entità prime di alcune cosmogonie, sono la stessa cosa. (Costituisce un esempio il mito zoroastriano relativo alla prima coppia umana, Mashya e Mashyane, gemelli portati all'esistenza da una spaccatura interna ad una pianta di rabarbaro). Al contrario, questa identificazione tra le due forme principali della dualità a livello antropologico – tra il matrimonio e la gemellarità – viene interdetta nella vita reale dei Dogon come conseguenza permanente della rottura dell'armonia prodotta dalla «colpa antecedente» commessa da Yurugu, una colpa che è al tempo stesso causa e conseguenza della sua condizione di insufficienza. Secondo una versione registrata da Montserrat Palau Martí (1957), l'insufficienza di Yurugu è dovuta all'irregolarità della sua nascita da Amma e dalla Terra, una coppia il cui elemento femminile non aveva ancora subito la mutilazione sessuale e non

era perciò ancora pronto per il matrimonio e la procreazione. [Vedi *CLITORIDECTOMIA*, vol. 2].

Un'altra versione ascrive la colpa a Yurugu stesso, il quale non volle credere che Amma gli avrebbe dato per gemello una moglie. Questa ambivalenza del livello ontologico cui viene attribuita la prima origine dell'insufficienza ci riconduce alla colpa di Sophia, secondo Valentino e i suoi seguaci. Sophia non aveva obbedito alla legge che regola l'ordine e la fecondità degli eoni, quelle coppie spirituali (o sizigie) che dimorano nel divino Pleroma («pienezza»). Yurugu non trovò la sua «anima gemella», cioè la parte femminile della sua anima, a causa della sua mancanza di fede oppure della sua condizione innata di insufficienza; perciò coabitò incestuosamente con sua madre, la Terra. Ciò ebbe come risultato la nascita di certe entità malevole che vivono nelle foreste, lontano dalle terre civilizzate e purificate, cioè coltivate ritualmente. Comunque, l'impurità e la sterilità di Yurugu non gli impediscono di costituire un importante elemento del processo cosmologico; egli è parte essenziale della normale vita dei Dogon. Le sue «parole» sono essenziali per lo sviluppo della vita. Nommo, o meglio, uno dei gemelli che compongono la sua doppia personalità, venne sacrificato, e da lui derivarono alcune entità cosmiche; più tardi egli fu risuscitato. Una volta messo in moto il mondo, la condizione androgina dell'esistenza – peculiare anche di Nommo, le cui due anime, maschile e femminile, erano gemelle – viene abolita, e viene introdotta la differenziazione sessuale, che è naturalmente altro rispetto alla solitudine e all'incompletezza di Yurugu, l'abitatore della foreste. In fondo, Yurugu costituisce una rappresentazione del limite, ma, per la stessa ragione, anche un referente dell'universo culturale e agricolo in crescita. Ciò corrisponde alla volontà di Amma, che in natura si trovi tutto e tutto sia funzionale, ciò che è perfetto al pari di ciò che è imperfetto. Il dualismo dei Dogon ha le sue radici molto in alto nella serie verticale dei livelli ontologici; esso contamina il divino ad un certo grado, soprattutto quando la prima origine dell'insufficienza è attribuita alla maternità irregolare della Terra, la cui parte femminile non aveva ancora subito la mutilazione sessuale.

In conclusione, nelle ideologie proprie delle culture illetterate, il motivo dei gemelli assume due principali espressioni: 1) la simmetria, che, essendo parziale e non speculare come nella nozione zoroastriana dei due spiriti nelle Gāthā, costituisce un'espressione adeguata della complementarità dei gemelli; e 2) la disparità di valore, che implica un dinamismo da cui derivano alcune peculiarità del mito (per esempio, quando il secondo gemello subisce una crisi e viene riabilitato dal primo). Questa complementarità, capace di integrare in sé l'aspetto «malvagio», o semplicemente la qualità inferiore, del secondo gemello, non è priva di qualificazione e statica, ma articolata e dinamica. Se ne può trovare un lontano equivalente nella speculazione platonica, medioplatonica e neoplatonica, dove l'esistenza del mondo inferiore e imperfetto, creato a immagine di quello ideale, costituisce un prerequisito per la completezza del tutto.

È chiaro che questa nozione dell'imperfezione come elemento necessario di una totalità perfetta è estranea al creazionismo biblico. Essa è in se stessa dualistica in quanto i due membri della coppia sono concepiti come «principi» distinti nel contesto di una cosmogonia, e a sua volta esprime una forma dialettica di dualismo. Va perciò tenuta separata da altre due forme di dualismo, nelle quali l'«armonia» della posizione dialettica viene infranta. La prima è la concezione zoroastriana dei gemelli, uno benevolo e l'altro malevolo: il loro è un rapporto di radicale opposizione e di reciproca esclusione, situazione che è presente del pari nel mito di Zurwān – anche se la nozione del Tempo come padre sia di Ōhrmazd sia di Ahriman non deve essere confusa con la concezione zoroastriana degli spiriti gemelli, i quali non possono avere Dio come loro padre comune. La seconda forma va ricercata nella speculazione gnostica, in particolare nel Manicheismo, dove la materia, sostanza del mondo visibile, viene condannata, mentre Mani, il fondatore ispirato, ha un gemello spirituale che è la sua controparte celeste (cioè il suo vero sé), a cui egli sarà «ricondotto» dopo la morte corporea.

Culture indoeuropee. Passiamo infine ad alcuni miti dei gemelli presenti nelle culture indoeuropee. In India, Yama, il cui nome significa «gemello», è accompagnato dalla controparte femminile Yamī, la forma femminile del suo nome. Egli subì alcune modificazioni essenziali e divenne il re dei morti, una funzione che ben si adattava alla sua condizione originaria di primo uomo. In Iran, Yima (l'equivalente di Yama), con la gemella Yimak, è rimasto uno dei prototipi dell'umanità. (Altri prototipi erano Gaya-maretan, una figura in sé completa, senza controparte femminile o gemello, e Mashya e Mashyane, i gemelli primordiali progenitori degli uomini). Yima divenne più tardi l'abitatore di Var, un mondo sotterraneo in cui le diverse categorie di esseri viventi aspettano la riabilitazione finale. La connessione di Yima con il principio della gemellarità è un'importante conferma del concetto della dualità nel campo della cosmogonia, non meno importante dell'altro principio, quello dell'androginia.

L'esistenza di una coppia di divinità gemelle in India, i Nāsatya (o Aśvin), connessa con la salute e la fecondità (la terza funzione dell'ideologia tripartita indoeuropea, secondo Georges Dumézil) rimanda a Ca-

store e Polluce, i Dioscuri della mitologia greca. Questi ultimi possono essere interpretati come un'espressione privilegiata della disparità ontologica, che non è necessariamente etica, implicita nella coppia dei gemelli. Secondo la formulazione caratteristica e prevalente, anche se non necessariamente la più antica, del mito (citato per la prima volta nell'antico poema epico *Kypria*, frammento 5k), Polluce era immortale, figlio di Zeus – il dio supremo – e di Leda; Castore era mortale, figlio di Tindareo, il marito umano di Leda. Un elemento mitico peculiare è intervenuto a mediare la loro relazione, cosicché essi non risultavano né completamente distinti né completamente uguali: l'immortale Polluce rinunciò a metà della sua immortalità in favore del suo fratello mortale, quando quest'ultimo fu ferito a morte da un qualche nemico comune. Come conseguenza, Castore e Polluce vivono alternativamente in cielo e nel mondo sotterraneo, o nella loro tomba in Laconia, a Therapnae vicino a Sparta. Questo particolare aspetto del mito rappresenta un'espressione singolare del motivo della gemellarità. L'affinità simmetrica tra i gemelli è enfatizzata dal loro comune attributo, il *pilos*, un tipo di acconciatura più tardi interpretata come rappresentante una metà dell'uovo di Leda. D'altra parte, la loro radicale disparità originaria è sottolineata dalle nature contrapposte dei rispettivi padri, Zeus e un eroe umano. Comunque, questa situazione dialettica di affinità parziale e di radicale disparità, è trascesa dall'attribuzione al gemello mortale di una metà dell'immortalità dell'altro. Ciò conduce alla situazione di un'uguaglianza bilanciata, prodotta artificialmente. In questo senso, la gemellarità è per essi sia un presupposto ontologico sia un'acquisizione finale: un modello, questo, diverso (od opposto) da quello di altri miti concernenti gemelli o fratelli che, sulla base di una disparità ontologica o puramente etica o comportamentale, vengono a rappresentare elementi contrapposti (il sole o la luna, la vita o la morte, ecc.).

Sfortunatamente, esistono alcune versioni del mito dei Dioscuri che modificano questo paradigma di base. In alcuni testi, Castore e Polluce vengono presentati come figli dello stesso padre, Tindareo, il cui nome può designare anche Zeus («colui che colpisce»). Secondo altre fonti, essi sono figli di Zeus (da qui il nome *hoi Dioskouroi*, «i giovani figli di Zeus»). Inoltre, vi sono diverse interpretazioni riguardo alle modalità con cui i loro destini si alternano, senza contare il fatto che nelle fonti antiche (Omero) essi risultano vivere come tipici eroi nella tomba di Therapnae. L'interpretazione più diffusa (Luciano) è che uno viva in cielo e l'altro nella sua tomba o nel mondo sotterraneo, e viceversa. Vi sono anche buone ragioni per ritenere che essi sperimentino alternativamente la vita e la morte insieme. In un famoso canto di vittoria (*Odi Nemee* 10), Pindaro immortala questo episodio, facendo dell'amore fraterno la motivazione che spinge Polluce al suo generoso atto di rinuncia a metà della sua immortalità ancora da fruire, a dimostrazione del fatto che la vita – persino una vita immortale – è troppo gravosa senza amici. Questo getta una diversa luce sull'intero mito, più concorde con l'antica affermazione omerica che i due si trovino insieme nella loro tomba in Laconia, o *heroion*.

Perciò possiamo distinguere il mito dei Dioscuri da altri miti, come quello del sumero Dumuzi, il quale alterna il proprio soggiorno nel mondo sotterraneo con quello di Geshtinanna, sua sorella. In altre parole, i Dioscuri non appartengono fondamentalmente alla tipologia del dio morente e risorgente (anche una divinità morente e risorgente si divide in due figure che soggiornano a turno nel mondo sotterraneo). Essi rappresentano piuttosto una versione particolare, duplice, dell'eroe che vive nella propria tomba, da cui emana la sua influenza protettrice sulla città e sul territorio. Più precisamente, i Dioscuri (*theoi heroes*, «eroi divini») appartengono a una tipologia intermedia tra l'eroe ctonio e il dio celeste. La condivisione dell'immortalità, che si fonda sulla loro personalità gemellare, permette loro di agire insieme come dei celesti; in quanto tali, si manifestano sulla cima dell'albero maestro di una nave durante la tempesta, o appaiono nel momento decisivo nel corso di una battaglia. Il fatto che dimorino in una tomba li avvicina agli eroi classici. In definitiva, si tratta di un'interpretazione politeistica del motivo dei gemelli, diversa da quelle che ci sono familiari nelle culture non letterate.

La più famosa coppia di gemelli, nel mito e nella leggenda, è quella di Romolo e Remo, i fondatori della Città Eterna. Sebbene i Dioscuri fossero adorati nell'antico Lazio, come è dimostrato da un'iscrizione in latino arcaico del v secolo a.C. rinvenuta a Lavinio, a loro dedicata, essi non avevano alcuna relazione con i gemelli romani. A differenza dei Dioscuri, che tendevano ad equivalersi nel destino e nella funzione (nonostante Castore avesse un rapporto particolare con la cavalleria, ed il tempio nel Foro fosse originariamente dedicato a lui solo, o almeno ne portasse il nome, che soltanto più tardi fu cambiato in Castores, il termine latino per Dioscuri), Romolo e Remo tendevano piuttosto a differenziarsi, fino al punto che il primo uccise il secondo subito dopo la demarcazione del *pomerium* sacro, che doveva separare il suolo domestico della città da tutto il territorio esterno. L'uccisione dell'offensore, Remo, poiché aveva violato il *pomerium*, può essere interpretata come il prototipo delle drastiche mi-

sure associate a questo confine per la protezione della città.

La leggendaria uccisione di Remo, comunque, non impedì ai Romani di perpetuare una celebrazione rituale, i Lupercalia, in cui due gruppi di Luperci – quelli istituiti secondo la tradizione da Romolo, i Fabiani, e quelli istituiti da Remo, i Quinctiali – rappresentavano delle fazioni rivali e correvano tutto intorno alla città antica, eseguendo un rito allo scopo di propiziare la salute e la fertilità e di sancire il tremendo destino di Roma. Il rito fu modificato nel 44 a.C., quando, in seguito a un'interpretazione distorta della tradizione su cui si basava la festa, fu istituito un terzo gruppo di Luperci, i Giuli. Il patrono della terza schiera di Luperci, Cesare, che in quei mesi stava lottando per l'impero, poteva così essere automaticamente paragonato ai primi fondatori di Roma nella sua candidatura alla carica imperiale. Certamente, la celebrazione dei Lupercalia, rigidamente ritualizzata e perciò resa inoffensiva, poteva perpetuare nella memoria storica di Roma la nozione fondamentale di una fonte endogena di rivalità e distruzione, di una dualità che minacciava di diventare dualismo e, come tale, un pericolo. Per questa ragione le era consentito di sopravvivere solo all'interno di un rituale strettamente controllato.

I gemelli e i miti delle origini. È doveroso fare qualche considerazione sul contesto storico-culturale in cui almeno alcune di queste tradizioni relative ai gemelli sono comparse nel contesto dei miti delle origini. Tali tradizioni hanno un carattere dualistico, sia che enfatizzino una contrapposizione con esclusione reciproca, orizzontale o frontale, tra i gemelli (come nel caso dello Zoroastrismo), sia che ne sottolineino il rapporto dialettico. Sembrerebbe che questo rapporto dialettico, così come si manifesta tra gli Indiani d'America, abbia qualcosa in comune con l'ideologia degli agricoltori, basata su aspetti matriarcali e lunari (per esempio i Kaliña collocavano i gemelli rispettivamente sul lato luminoso e su quello oscuro della luna). Possiamo interpretare nello stesso modo l'estrema specializzazione ed assolutezza del dualismo dei gemelli irochesi, che derivano probabilmente da un'entità lunare femminile, ed anche la tipologia culturale presente nell'America meridionale e presso le tribù caraibiche. Ciò significa che, come ha osservato Hultkrantz (1963), il dualismo, o almeno questo tipo di dualismo, in America è un fenomeno meridionale, che si contrappone a quello dei cacciatori delle regioni artiche. In verità, non si può dimenticare, come mette in risalto Müller (1956), che anche alcune mitologie di cacciatori, sia in Canada sia in California, sono dualistiche. Ma questo dualismo – riconoscibile, per esempio, nel famoso mito del demiurgo-trickster Coyote, che si oppone all'essere sommo durante la sua attività di creazione, introducendo in questo modo la morte e la «pesante» fisiologia degli esseri umani – è strutturalmente molto diverso dalla simmetria dialettica dei gemelli. L'essere sommo e il demiurgo-trickster sono di estrazione molto diversa; non possono essere ridotti a una forma bipartita e simmetrica della totalità.

D'altra parte, la dialettica non è assente dai miti californiani dell'Essere supremo e del Coyote. L'Essere supremo è colui che dà la vita, ma la morte viene introdotta dal Coyote sulla base di un argomento che tende ad enfatizzarne l'utilità culturale piuttosto che l'aspetto negativo.

Un altro tema concernente il motivo dei gemelli nella mitologia è quello dell'impatto diretto dell'esperienza fisiologica della gemellarità sulla psicologia delle popolazioni interessate. Secondo Hultkrantz (1963, p. 45), l'attenzione «superstiziosa» concentrata sul fenomeno della gemellarità potrebbe essere stata ispirata dalla comparsa di tale fenomeno nel linguaggio simbolico del mito. D'altronde, ciò che è eccezionale sulla terra potrebbe anche essere interpretato come primordiale, e in questo senso l'inaugurazione della condizione terrena (imperfetta) dell'umanità significherebbe anche la transizione dalla gemellarità (perfetta) alla singolarità (imperfetta). La gemellarità, come viene vissuta in questo mondo, finisce con l'indicare qualcosa di straordinario. Inoltre, il fenomeno eccezionale della gemellarità è stato valutato in maniera diversa a seconda delle varie culture. In Africa, per esempio, si passa da un sentimento di timore nei confronti dei gemelli, come presso i San e i Damara dell'Africa meridionale (in alcuni casi uno dei gemelli, o entrambi, possono essere uccisi), ad un presentimento di felicità e di buon auspicio, come in Sudan. Si potrebbe anche ipotizzare che la tipica ambivalenza riscontrata nella disparità tra i gemelli (il secondo gemello malvagio, o semplicemente terrestre, o, in quanto parte di una totalità, destinato al sacrificio da cui viene salvato in ultima istanza, come presso i Dogon) sia connessa con la natura problematica della gemellarità fisiologica, nella quale i diversi valori della dualità (completezza, ma anche distinzione o persino disparità) possono mettere in moto una pluralità di interpretazioni, sia a livello mitologico sia a livello rituale e sociologico. La possibilità inversa, ovvero che il motivo della gemellarità, sviluppato in origine sul piano mitologico, possa avere motivato con le sue diverse espressioni la natura contraddittoria della gemellarità sul piano rituale e sociologico, è forse troppo forzata.

[Vedi anche *ANDROGINO*].

BIBLIOGRAFIA

H. Baumann e D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris 1948.

U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958.

U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978. Compara la mitologia egizia con quella dei Dogon (cfr. in particolare pp. 86-102) e analizza il mito egizio di Seth (pp. 103-25) e inoltre la dottrina zoroastriana degli spiriti gemelli e il mito di Zurwān (pp. 361-416).

U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1983 (2ª ed.).

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, Leiden 1975.

F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse. Étude d'iconographie religieuse*, Paris 1935.

L. Cirillo (cur.), *Atti del primo Simposio internazionale sul Codex Manichaicus Coloniensis*, Cosenza 1986.

E.W. Count, *The Earth-Diver and the Rival Twins. A Clue to Time Correlation in North-Eurasiatic and North American Mythology*, in S. Tax (cur.), *Indian Tribes of Aboriginal America*, Chicago 1952, pp. 55-62.

G. Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952 (trad. it. *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Genova 1985).

M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969 (trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972). Cfr. in particolare pp. 127-75 (trad. it. pp. 145-93).

L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, (1921), Oxford 1970.

M. Griaule e Germaine Dieterlen, *Le renard pâle*, I, *Le mythe cosmogonique*, Paris 1965.

M. Gusinde, *Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie*, in *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists, 1928*, New York 1930, pp. 687-98.

J. Haekel, *Purá und Hochgott*, in «Archiv für Völkerkunde», 13 (1958), pp. 25-50.

J.R. Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge 1906.

J.N.B. Hewitt (cur.), *Iroquoian Cosmology*, 2 parti, Washington 1903-1928.

Å. Hultkrantz, *Les religions des indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*, Stockholm 1963.

H. Humbach (ed. e trad.), *Die Gathas des Zarathustra*, Heidelberg 1959.

S. Insler, *The Gathas of Zarathustra*, Tehran-Leiden 1975.

W. Krickeberg (cur.), *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961 (trad. fr. *Les religions amérindiennes*, Paris 1962).

A. Métraux, *Twin Heroes in South American Mythology*, in «Journal of American Folklore», 59 (1946), pp. 114-23.

W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956.

C. Nimuendajú, *The Apinayé*, Washington 1939.

Montserrat Palau Martí, *Les Dogon*, Paris 1957.

P. Radin, *The Basic Myth of the North American Indians*, in «Eranos-Jahrbuch», 17 (1949), pp. 359-419.

S. Wide, *Lakonische Kulte*, (1893), Darmstadt 1973.

R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

UGO BIANCHI

GENEALOGIA. Quanto a struttura formale, la genealogia è perlopiù una disciplina intellettuale. Il suo interesse principale è relativo alla registrazione e alla classificazione entro un ordine sistematico delle storie familiari, consentendo di differenziarle mediante regole di discendenza, e attribuendo a ciascuna una parte di quei valori umani durevoli che consistono in privilegi e onori, titoli e poteri. Sebbene radicata nel mito e circoscritta dalla tradizione, e pertanto apparentemente materia rigida e meccanica, la genealogia va intesa piuttosto come il prodotto di un procedimento razionale speculativo scaltrito che si applica ad argomenti metafisici, e più specificamente ontologici. Il suo ambito di indagine travalica di gran lunga la mera enumerazione di alberi genealogici. Essa identifica e si sforza di differenziare le forze e le fonti generatrici che strutturano e regolano l'intero universo dell'esistenza. A partire da concetti cosmologici che le sono propri, deduce implicazioni valide per la condotta umana e per la struttura dall'ordine sociale. Più direttamente le genealogie collegano le famiglie umane alle loro origini mitiche, unendole in una fratellanza all'interno della comunità universale costituita da dei, spiriti e altre forme di vita.

Principi della genealogia. La disciplina della genealogia esercita un'influenza regolatrice sulla vita quotidiana, dal momento che costituisce la fonte della moralità e dei principi di ordine sistematico che legano insieme i sistemi di discendenza strutturandoli in clan, lignaggi e raggruppamenti del genere. Specialmente all'interno delle società tribali spesso l'ordine genealogico è normativo per tutte le relazioni sociali. Nelle società tradizionali più antiche e complesse, dove il suo ambito si applica unicamente alla famiglia regale e a quelle collegate, il sistema genealogico agisce come punto focale dell'autorità. Riassumendo, per le società preindustriali la disciplina genealogica è unitaria e unificante, aggregando le forme religiose e quelle sociali e dimostrando che la società costituisce un'estensione dell'era mitica delle creazioni originarie. A partire da questo punto di vista unitario, dei, spiriti ed esseri ancestrali che hanno contribuito a portare all'esistenza gli esseri umani vengono essi stessi attratti nella sfera dell'umano. In epoca recente l'interesse genealogico è scemato. Bruscamente privata delle sue associazioni con la religione e la cosmologia, la genealogia trova al più impiego per il fine generico di celebrare la solidarietà etnica.

Il modello generale che consente di stabilire distinzioni genealogiche è derivato dalla natura, e viene esemplificato con la maggiore chiarezza nei sistemi totemici, in cui i lignaggi familiari vengono rappresentati come discendenti da animali o da altre forme naturali

caratteristiche. Ogni linea di discendenza si presenta come una specie e pertanto si situa come una tra tutte le altre varietà naturali della vita. Nei sistemi non totemici le qualità speciali attribuite a particolari antenati umani servono al medesimo scopo di distinguere le linee di discendenza. In tal modo i fondatori umani di clan e di lignaggi vengono considerati fonti primarie del vigore e della continuità delle loro discendenze, come accade per gli antenati totemici. In entrambi i sistemi le specie naturali esemplificano i tratti di continuità e di immortalità sociale di cui le società umane vanno in cerca per il tramite delle loro genealogie.

Il processo di differenziazione appare come elemento significativo di forze che promuovono la crescita e lo sviluppo. L'evoluzione naturale comunemente raffigurata dai miti di creazione inizia con esseri relativamente amorfi e sfocia sistematicamente negli stadi finali di specificità. Questa comprensione della direzione naturale dell'esistenza è soggiacente a un postulato metaforico che assume il contrasto tra caos e struttura nel rito e nel mito come analogo a quello esistente tra morte e vigore nella vita sociale. Di conseguenza i sistemi genealogici – principali promulgatori di differenziazione – sono costretti a tendere alla singolarità, a distinguere famiglie e individui secondo particolari caratteristiche specifiche come principali portatori di poteri vitali.

Essenzialmente tutti i modi sistematici di differenziazione su cui vengono costruiti i sistemi genealogici esprimono una qualche concezione di poteri generativi. Le regole della primogenitura e dell'anzianità relativa della discendenza riguardano generalmente la natura speciale dei poteri che si presume siano soggiacenti al primato, vale a dire le condizioni originarie che generarono le forme e i processi naturali. Le regole di discendenza secondo il genere (matrilinearità, patrilinearità, bilateralità) derivano dai poteri generativi caratteristici della femminilità e della mascolinità. Le regole che governano le linee dirette e collaterali riflettono la prossimità alle fonti centrali, e quelle che differenziano le genealogie lunghe e quelle brevi comportano problemi di longevità intrinseca. Ogni modo di discendenza comprende un significato aggiunto che consiste nell'essere un modo appropriato di trasmissione di poteri, e ogni membro di una catena genealogica riveste la funzione di loro latore designato e gerarchizzato.

In sostanza, i modi caratteristici di trasmissione genealogica impongono alle strutture sociali un ordine carico di potere. Regolano il matrimonio e le altre relazioni sociali, e determinano le linee formali di divisione sociale e il carattere di dipendenza nei rami subordinati. Mantenendo l'idea generale di un sistema genealogico simile a un organismo che cresce ramificandosi, i lignaggi sono comunemente visualizzati sotto forma vegetale.

Le implicazioni sociali e cosmologiche della differenziazione genealogica si realizzano al meglio nelle strutture di lignaggio. In opposizione ai clan, che implicano solamente, generalizzandoli, i legami putativi nei confronti dei fondatori, i lignaggi dipendono da vere e proprie linee di trasmissione genealogica, da una autentica catena di nomi e dalla loro successione, e spesso da una sequenza di eventi rilevanti che dimostrano la potenza e la qualità speciale dei nomi. Le tradizioni genealogiche e i riti collegati evocano, rianimano e in un certo senso reincarnano gli antenati. Ricordare una lunga teoria di antenati secondo il nome (fino a novantanove generazioni in Polinesia) costituisce un atto di pietà che, anche nelle società tribali, comporta il requisito tecnico di creare una corporazione erudita e sacerdotale di genealogisti ufficiali per i lignaggi regale e nobiliare.

L'aristocrazia, intesa come sistema sociale in cui una singola linea di discendenza si è evoluta come punto focale di poteri generativi, può prendere forma tra i clan come tra i lignaggi, insistendo sulle regole genealogiche comuni alle due strutture. Ma è la specificità del lignaggio, oltre alla sua maggiore adeguatezza a tracciare distinzioni sottili, che garantisce alla regalità quel grado in più di autorità morale che le consente di governare. Il lignaggio costituisce a tal punto lo strumento sociale della regalità da diventare prontamente la sua forma caratteristica di organizzazione. Persino tra le società tribali, entro le quali le unità organiche sono la norma comune, non è eccezionale che i lignaggi dei capi siano i protagonisti esclusivi del sistema di trasmissione genealogica, in modo che tutti gli altri cadono sotto una categoria di discendenza relativamente generalizzata, sorta di *refugium peccatorum*. I Kwakiutl e alcune popolazioni polinesiane discusse più sotto testimoniano l'esistenza di vere e proprie fratture sociali all'interno di un sistema di trasmissione genealogica.

Può sembrare paradossale che i lignaggi, per quanto sostenuti da convinzioni ritenute profondamente umane circa i poteri coesivi di una discendenza comune, si riducano in realtà a promuovere in via teorica i principi opposti dell'antagonismo, della contrapposizione e della divisione strutturale. Tuttavia queste forme che favoriscono la divisione non sono accidentali bensì complementari rispetto ai sistemi che trasmettono poteri individuali. I poteri devono dare prova di efficacia e quest'ultima provoca il confronto. Di conseguenza i lignaggi aristocratici devono essere in grado di autosostenersi, non unicamente tramite la propria autorevo-

lezza genealogica, ma mediante le capacità dei loro effettivi governanti di bilanciare di volta in volta le rivendicazioni opposte della nascita e della forza.

Sistemi genealogici. Così, nonostante le loro premesse di metodo, i sistemi genealogici sono soggetti a variazioni, alle vicissitudini della storia che in definitiva ne erodono le strutture più formidabili, e pure alla variabilità consentita dalle loro stesse regole e alle ambiguità delle situazioni suscettibili di disturbare ogni ordine sociale. Non si può sperare di descrivere in modo enciclopedico le varietà dei sistemi genealogici. Gli esempi che seguono, tratti da società tribali e da civiltà antiche e recenti, non sono necessariamente i più caratteristici, ma richiamano l'attenzione a speciali tratti pertinenti alla natura generale delle genealogie.

I Cubeo. I Cubeo, Indios delle foreste tropicali del Vaupés colombiano, costituiscono un ottimo esempio di un'aristocrazia genealogica sviluppatasi entro i limiti di un'economia di sussistenza. Anche nella cornice delle magre disponibilità materiali di un'orticoltura basata sulle radici tagliate e bruciate, integrata da caccia e pesca, la forma rudimentale di aristocrazia di cui danno prova i Cubeo rassomiglia per molti aspetti formali alle strutture gerarchiche e ai modelli di predominanza e subordinazione delle civiltà più complesse, dimostrando che l'aristocrazia può essere il prodotto di fattori genealogici più che materiali. La società cubeo è un'organizzazione di gruppi di affini esogamici e patrilineari (clan) che si uniscono in confraternite (fratrie) a fini sostanzialmente rituali. I gruppi di affini scambiano le mogli con quelli di rango simile all'interno di una fratria corrispondente. Il rango dei gruppi di affini è stato preordinato e rivelato secondo l'ordine di nascita da una dimora sotterranea che ha portato in essere la prima struttura di antenati fraterni, i fondatori dei gruppi di affini. I nomi dei loro discendenti sono entrati a far parte delle genealogie dei gruppi di affini, per passare in eredità ai nipoti a generazioni alternate. I nomi personali, al pari di «anime», sono responsabili dell'immortalità della linea di discendenza, e secondo i Cubeo promuovono la crescita dei bambini che ne sono portatori.

I nomi non sono che uno dei quattro elementi che concorrono a formare le genealogie. Gli altri sono le trombe e i flauti sacri che portano i nomi e rappresentano gli antenati originari; le anime della vita che sono destinate a ciascun gruppo di affini; e infine la figura di un anaconda sacro, nella cui forma allungata i gruppi di affini sono immaginati disposti gerarchicamente in segmenti che si estendono dal capo sino alla coda. L'anaconda simboleggia la natura animale degli esseri umani e la loro parentela con il mondo animale. Questi quattro elementi caratterizzano la struttura genealogica cubeo come un complesso veicolo di forze vitali che ne assicurano la continuità etnica, risultando in tal modo centrali per i loro scopi religiosi e rituali, vale a dire per mantenere i legami con gli antenati fondatori della stirpe. I Cubeo affermano: «Quando ricordiamo i nostri antenati li portiamo in vita». Per loro, l'azione che consiste nel ricreare gli antenati nella memoria è paragonabile alla creazione originaria, quando il Creatore volle che le genti venissero all'esistenza per il tramite del suo pensiero immaginativo.

La corrispondenza dell'ordine gerarchico dei gruppi di affini con l'ordine in cui emersero i primi antenati è anch'essa sostanzialmente un monito rivolto alle circostanze delle loro origini; gli affini vengono designati mediante relazioni genealogiche come fratello maggiore/fratello minore, e come nonno/nipote; mediante una distribuzione originaria di poteri rituali, come capi, sacerdoti, sciamani, guerrieri e servi; e mediante la loro posizione in quanto segmenti del corpo dell'anaconda sacro, che vede loro assegnato un ordine fisso di residenza lungo i fiumi che occupano. Le posizioni più elevate, che corrispondono alla testa del serpente, vivono alla foce del fiume; i servi alla sorgente. Così il sistema genealogico – che ricapitola in ciascuna generazione le condizioni generatrici delle origini in quanto atto di anamnesi creatrice – comprende gli ambiti principali dell'esistenza sociale e religiosa dei Cubeo.

I Kwakiutl. Un sistema genealogico simile, ma notevole per l'insolita significatività che attribuisce ai nomi personali ereditari, è quello che prevale tra gli Indiani Kwakiutl dell'isola di Vancouver. Le qualità che vengono comunemente riferite ai nomi personali comprendono la presenza in essi di facoltà magiche o spirituali, un'«anima del nome», come si verifica per esempio presso gli Inuit (Eschimesi). Sembra che i Kwakiutl abbiano innalzato il concetto di anima del nome a un elevato livello di concretezza, facendo in tal modo affiorare alla superficie un attributo mistico dei nomi che in altri casi esiste solo in maniera implicita. Il loro trattamento dei nomi suggerisce come le linee di successione genealogica possano in realtà costituire una grande catena dell'essere.

Nelle genealogie kwakiutl a ogni nome personale corrisponde un attributo desiderabile dell'essere, di solito una particolare facoltà, e l'insieme dei nomi ancestrali copre l'intero ambito di attributi e facoltà che governano la vita e la morte e controllano le proprietà di valore. Ogni nome, anche in quanto segmento specifico del mosaico strutturato delle forze vitali, ha pure esistenza come essere, come personaggio spirituale collegato al suo portatore eppure esistente indipendentemente da esso. Quest'ultimo a sua volta non è sotto alcun rispetto un essere ordinario, giacché è stato

separato e reso sacro per aver soddisfatto le qualificazioni genealogiche relative all'anzianità. Tra le tribù kwakiutl, che un tempo si contavano a decine di migliaia, solo un piccolissimo numero di nomi personali appartengono a questo tipo; tutti gli altri vengono definiti con disprezzo «costruiti». I nomi autentici costituiscono proprietà esclusiva di una nobiltà di capi, guide secolari e religiose del popolo. Il resto è costituito da nomi di gente comune, che non può rivendicare una discendenza da antenati mitici.

I nomi dei capi ossia spirituali posseggono un'autonomia coerente con il loro carattere di incarnazione degli antenati, e come tali impongono la loro natura a coloro che ne sono portatori. In determinate circostanze hanno esistenza interamente separata. Così un capo che possegga parecchi nomi che appartengano a differenti divisioni della tribù potrà impegnarsi in rapporti rituali con il proprio nome distante come se si trattasse di un'altra persona. Potrà offrire doni a questo nome, o in altre circostanze portare a termine un matrimonio fittizio con un nome che per l'occasione verrà conferito per esempio al suo braccio. Le genealogie kwakiutl sono storie che narrano l'acquisizione e la discendenza di tutti questi nomi e delle proprietà loro intrinseche. Cantata nel corso di tutti gli eventi cerimoniali di qualche rilievo, la storia familiare costituisce dunque il ricettacolo delle facoltà e capacità che essa ha saputo accumulare. [Vedi *NOME*, vol. 1].

Le società polinesiane. I sistemi genealogici cubeo e kwakiutl costituiscono esempi notevoli di un'aristocrazia profondamente avvinta a concezioni mitologiche e sciamaniche, e pertanto non sviluppata dal punto di vista politico. Le società polinesiane offrono esempi opposti. Forse perché le loro religioni sono più pienamente teistiche e relativamente libere da queste ultime connessioni, i Polinesiani sono stati in grado di muoversi lungo un'altra direzione. Basandosi su principi genealogici simili e su di un'economia parimenti indifferenziata, le società polinesiane hanno prodotto istituzioni relativamente moderne, come stratificazione socioeconomica, e dato vita a stati territoriali centralizzati. Così la capacità di un sistema genealogico di evolversi o di elaborare un nuovo ordine sociale non è mai meramente funzione di regole di discendenza. Nuovi modelli emergono quando le regole genealogiche si uniscono a un'appropriata dottrina religiosa. In Polinesia quella dottrina si è fondata su di un concetto di *mana*, una forza che anima l'intera natura e caratterizza le proprietà energetiche di ogni sostanza esistente. [Vedi *PREANIMISMO*, vol. 5]. In linea di principio il *mana* discende dagli dei alle generazioni umane in proporzioni commisurate a quanto stabilito dalle regole genealogiche. I lignaggi più antichi sono riccamente dotati di *mana* e di energia, e ne risultano nobilitati; le linee di discendenza più recenti vengono lasciate indietro al pari della gente comune scarsamente dotata di *mana*.

Quest'ultimo, concettualizzato come una forza efficiente che si manifesta obiettivamente nei suoi risultati – sul campo di battaglia, nella produzione, nella perfezione delle abilità tecniche artigianali, nel carisma personale, nella gestione efficace dei riti religiosi – non è automaticamente e indiscutibilmente un dono ereditario. Chi lo possiede deve anche dimostrare di meritarselo facendo fronte alle sfide. Ciononostante, la convinzione secondo la quale i poteri in grado di animare e di attribuire efficacia prenderebbero le mosse dalle forze generatrici delle regole genealogiche non viene mai abbandonata, sebbene possa essere soggetta alla cartina di tornasole degli eventi effettivi. Quando stirpi di rango inferiore conquistano il potere regale con la forza, come avviene di quando in quando, esse sono tuttavia costrette a scoprire un'autorità genealogica che ne sancisca le nuove funzioni. Le gilde di genealogisti salvaguardano la sacertà dei lignaggi nobiliari e di quello regale.

Le società polinesiane si differenziano tra loro a seconda del modo in cui ciascuna di esse è riuscita a sostenere l'equilibrio instabile tra genealogia e pragmatismo. I Maori della Nuova Zelanda costituiscono il tipico esempio di un'adesione relativamente rigida ai criteri genealogici tradizionali. Gli abitanti delle isole Samoa, di Pasqua e di Mangaia hanno dato prova di maggiore flessibilità nel seguire le linee tradizionali di discendenza. Gli stati emergenti e le società stratificate delle isole Tonga, di Tahiti e delle Hawaii per esempio rivelano quello che sembra un ciclo di sviluppo tipico, che prende le mosse dal tradizionalismo per dare luogo a una maggiore apertura e finalmente al consolidamento del ruolo ereditario, ma all'interno del modello fornito da un ordine sociale notevolmente ristrutturato.

Le civiltà superiori. La storia delle civiltà superiori – per esempio della Grecia classica, del Giappone e dell'Inghilterra, per limitarci a tre casi – mostra che la loro vita genealogica è paragonabile sotto molti aspetti a quella delle società tribali. Esiodo ha messo insieme a partire dal *corpus* della mitologia omerica un ordine genealogico degli dei che attribuiva a ciascuno di loro onori, titoli e funzioni cosmologiche appropriati, descrivendo «come dei e uomini derivarono da un'unica fonte». La teogonia emerge come aspetto della cosmogonia. Gli dei, gli uomini e tutto l'ordine naturale nella sua completa differenziazione si evolvono in questi racconti genealogici all'interno di un'atmosfera turbolenta, in una composizione di dispute per il potere tra forze che si confrontano, in modo molto simile a quan-

to ha luogo nei miti tribali sulla creazione. Le strutture elaborate dagli dei immortali definiscono il corso della storia umana.

I genealogisti del Giappone arcaico e preletterato radunarono a partire dagli antichi miti una cosmogonia di questo tipo. Il Cielo e la Terra, formatisi inizialmente dal seno del Caos, dopo diverse generazioni produssero il dio Izanagi e la dea Izanami, che per prima cosa diedero origine alle isole del Giappone, poi agli altri dei, e finalmente, dopo molte generazioni e parecchio disordine sociale, agli uomini. La sovranità del primo *mikado* venne garantita dalla dea del sole, e in un legame di successione divina divenne il centro del culto religioso nazionale. Allo stesso modo ogni famiglia o clan di qualche peso rivendicò a sua volta un'origine divina da altri dei e dall'associazione degli antenati con determinati imperatori. Le cronache giapponesi a proposito dei titoli ereditari autenticarono quest'organizzazione sociale e religiosa.

Il Cristianesimo in teoria rappresenta una frattura nei confronti dei principi dell'ordine genealogico tradizionale che rivendica una discendenza divina, ma nella realtà lascia sostanzialmente intatti i problemi relativi alla sacertà e manifesta un interesse ancora più profondo al riguardo dell'individualità e dell'ineguaglianza. Anche l'egalitarismo dei Quaccheri inglesi dovette soccombere alla tentazione di differenziare i lignaggi familiari più rilevanti da quelli minori. Quanto alla regalità inglese, essa trovò nella Chiesa cattolica, a sua volta erede delle istituzioni politiche dell'Impero romano, le basi discutibili ma potenti per rivendicare il «diritto divino dei monarchi» come autorità per il potere assoluto. La Gloriosa Rivoluzione del 1688 mise a riposo questa tesi, e in seguito i sovrani si adattarono alla scelta moderata che contemplava meramente l'approvazione divina.

Per tutto il lungo corso della storia d'Inghilterra il principio costante della monarchia a partire dal regno celtico del IV secolo a.C. è quello di una discendenza individuale da guide politiche illuminate dalla grazia divina o altrimenti straordinarie. Fatta eccezione per la parentela con la famiglia reale, nessun altro principio fisso per la successione al trono, come per esempio la primogenitura, venne stabilito in Inghilterra prima del XIII secolo. Come accade comunemente in questi sistemi, l'autorità genealogica stimolò l'unità sociale nei periodi in cui era forte, le guerre di successione quando era debole. L'unità sociale e culturale costituì lo scopo e in misura considerevole il compimento dell'ordine genealogico – che raggiungeva l'apoteosi nell'aristocrazia – fino a epoca relativamente recente.

Successione non genealogica. Il Buddhismo tibetano (Lamaismo) illustra le qualità opposte di un ordine dinastico da cui è stata totalmente bandita la successione genealogica. Nel XV secolo i monasteri della setta Dge-lugs-pa (Gelugpa), un ordine che praticava il celibato, sede originaria della dinastia del Dalai Lama, promulgò una dottrina che contemplava le reincarnazioni successive come il modo di accesso all'autorità divina. Si credeva che il Dalai Lama sarebbe rinato in qualche fanciullo non imparentato con lui e a lui ignoto, e che attraverso questa reincarnazione egli avrebbe continuato la sua opera di illuminazione. Scoperto al termine di una estenuante ricerca che ne portava alla luce i tratti divini e la prova di un'esistenza precedente, il nuovo Dalai Lama veniva istruito sui doveri della sua carica durante un periodo interinale di reggenza. La dottrina tibetana poneva da parte le considerazioni tradizionali sull'individualità e la distinzione familiare in modo tale che la presenza divina, manifestazione del Buddha, apparisse direttamente, in forma quasi umana. Tuttavia, per quanta autorevolezza questo sistema si sia guadagnato a favore di una maggiore immediatezza di accesso alla fonte religiosa, essa fu almeno in parte dissipata dalla dispersività delle sue parti costitutive. Privi di affiliazione a una linea sistematica di successione, gli aderenti al Lamaismo erano liberi di aderire a uno qualunque dei numerosi monasteri, ciascuno dei quali era guidato da un abate, lui stesso reincarnazione di un lama minore.

BIBLIOGRAFIA

L'autorità probabilmente più originale e perspicace sui problemi genealogici è M. Fortes, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago 1969, studio fondamentale sull'argomento, che costituisce un utilissimo riassunto e un raffinamento delle posizioni dell'autore, completato da una ricca bibliografia sulle fonti teoriche ed etnografiche. Per i Cubeo l'unica opera disponibile sino a oggi è I. Goldman, *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazonia*, ed. riv. Urbana/Ill. 1979, che si basa su di una ricerca sul campo. Due studi eccezionali sugli Indios Barasana, anch'essi del Vaupés colombiano, che esaminano le concezioni genealogiche secondo punti di vista strutturalisti e simbolisti sono opera di Christine Hugh-Jones, *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979, e di S. Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979. Le bibliografie di queste tre opere considerate insieme sono pressoché esaustive per quest'area. La migliore introduzione in un unico volume alla vastissima letteratura sui Kwakiutl a partire dagli scritti di Franz Boas e del suo collaboratore indigeno, George Hunt, è il difficile ma autorevole studio di Fr. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Based on personal observations and on notes made by Mr. George Hunt*, in *U.S. National Museum. Annual report. 1895*, Washington 1897, pp. 311-738, rist. New

York 1970. Un'utile interpretazione recente della cultura e della società kwakiutl, basata sui dati raccolti da Boas e Hunt, è fornita da I. Goldman, *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York 1975, che comprende una bibliografia degli studi sul campo editi di Boas. Nessuna introduzione alla natura delle società polinesiane è migliore degli scritti di uno dei suoi figli, Te Rangi Hiroa (Sir Peter Buck), di discendenza maori, già direttore del Bernice P. Bishop Museum di Honolulu. La sua opera principale (P. Buck, *The Coming of the Maori*, Wellington 1952) rappresenta un tipo di studio intimo ma professionale dal punto di vista antropologico. I. Goldman, *Ancient Polynesian Society*, Chicago 1970, pone l'accento più direttamente sui problemi genealogici, dal momento che costituisce uno studio sulle variazioni formali nell'aristocrazia polinesiana.

Sul tema delle genealogie degli dei greci, le fonti principali sono la *Teogonia* e le *Opere e i giorni* di Esiodo, comodamente disponibili nella traduzione italiana di A. Colonna, *Opere di Esiodo*, Torino 1977 (con testo a fronte). Lo sfondo culturale del periodo antico è tratteggiato da M.I. Finley, *The Ancient Greeks*, New York 1977 (trad. it. *Gli antichi Greci*, Milano 1965), autorevole e stringato. Quanto alle fonti giapponesi, c'è uno studio generale che ormai è un classico ben noto, a opera di G.B. Sansom, *Japan. A Short Cultural History*, London 1931, ed. riv. New York 1962, da integrare tuttavia con le fonti primarie sulle cronache genealogiche e storiche giapponesi contenute nell'opera compilata da R. Tsunoda, Wm.Th. de Bary e D. Keene, *Sources of Japanese Tradition*, I-II, New York 1958. Sulle genealogie delle famiglie regali inglesi, cfr. G.M. Trevelyan, *History of England*, London 1926, nuova ed. ill. London 1973, G. Clark (cur.), *Oxford History of England*, specialmente III, e A.L. Poole, *Domesday Book to Magna Carta, 1087-1216*, Oxford 1955, particolarmente notevoli per la capacità di penetrazione storica.

IRVING GOLDMAN

GEOGRAFIA SACRA. L'attività di ordinare lo spazio è un aspetto fondamentale del comportamento umano e consiste nel diversificare gli spazi in base alla funzione e al variare del significato. [Vedi *SPAZIO SACRO*, vol. 1]. Presso popoli appartenenti a diverse tradizioni religiose, i luoghi più significativi sono identificati con specifiche presenze spirituali, qualità che rendono certi luoghi distinti dallo spazio ordinario, profano. Carichi di potere soprannaturale, gli spazi sacri fungono da punti di riferimento per l'orientamento nel mondo circostante. Con il passare del tempo, i luoghi sacri si arricchiscono di strati di significati mitici e storici che si accumulano nella memoria culturale. Quando sono collegati da strade, percorsi processionali o grandi vie di pellegrinaggio, i luoghi sacri formano una rete che può comprendere il villaggio locale, zone tribali, grandi nazioni o vaste regioni del globo terrestre occupate da grandi civiltà. Tali reti formano una geografia sacra, come ragnatele di significato religioso sovrapposte al territorio, geografia nella quale le caratteristiche naturali e i simboli creati dall'uomo stabiliscono la comunicazione tra ciò che è terreno e ciò che è spirituale, esprimendo valori collettivi e norme di comportamento condivise. La geografia sacra costituisce, in numerose tradizioni culturali, una base unificante, una fonte perenne di memorie e rinnovamento per i più importanti aspetti della vita individuale e comunitaria.

La creazione di una geografia sacra è un comportamento in parte anteriore allo sviluppo della cultura, poiché essa deriva dall'attività di delimitazione, sfruttamento e difesa del territorio che individua l'essere umano come appartenente al vasto regno animale. Invece l'associazione del paesaggio all'immaginario simbolico e il modo il cui il primo riesce a riflettere strati di mitologia e storia corrispondono a modalità del pensiero e a metodi complessi per ricordare eventi significativi che sembrano contraddistinguere in modo specifico l'essere umano. La grande varietà di modi in cui la geografia sacra è stata organizzata mostra come l'uomo abbia cercato di comprendere il mondo da lui percepito e quale senso abbia dato al posto che occupava nello schema cosmico. Un esame dei vari tipi di geografia sacra pone così in evidenza modelli di cognizione ambientale e di ordine e un ampio spettro di definizioni spaziali, sviluppati in risposta a esigenze culturali diverse, a contingenze storiche e a possibilità ecologiche.

Il presente articolo si concentra su esemplificazioni della geografia sacra che corrispondono ai paesaggi simbolici di popoli i quali presentano un grado notevolmente vario di complessità sociale e culturale e abitano regioni molto diverse dal punto di vista ecologico. Il primo esempio riguarda gli Aborigeni australiani, la cui esistenza di cacciatori e raccoglitori in un austero ambiente desertico si innestava in un sistema di luoghi sacri incarnati nella natura e non segnati dall'arte monumentale o dall'architettura. Gli Aborigeni credevano che questi luoghi, ordinati secondo certi modelli all'interno dei territori tribali, fossero stati fondati dagli eroi ancestrali durante «l'epoca del sogno», al tempo della prima creazione. Il secondo esempio riguarda la comunità maya di Zinacantan, nel Messico meridionale, la cui popolazione contadina proviene da un'antica tradizione indigena. Questa comunità ha elaborato, nella propria geografia sacra, un modello di centralizzazione che rievoca strutture simili presso altri popoli di agricoltori sedentari. Il terzo esempio appartiene alla Cina imperiale, dove le antiche credenze relative al culto della terra, delle acque e del cielo, trovavano espressione nei grandi santuari montani e nelle aree sacre della capitale imperiale. In Cina, la creazio-

ne della geografia sacra è strettamente legata alle esigenze di uno stato fortemente centralizzato. L'ultimo esempio prende in considerazione la geografia sacra dell'Europa medievale. Per quanto politicamente divise, le genti dell'Europa seguivano le vie dei pellegrini fino alla periferia del mondo cristiano e consideravano Gerusalemme, la città santa, il centro del loro universo. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*, vol. 1].

L'Australia degli Aborigeni. Gli Aborigeni australiani fanno parte delle razze umane più antiche. I loro antenati migrarono dall'Asia sudorientale forse trentamila anni fa, quando quasi certamente esisteva una via di comunicazione terrestre tra l'Australia e la Nuova Guinea. Nel corso di millenni, gli Aborigeni seguirono una austera vita di caccia e raccolta che si adattava alla perfezione al loro *habitat* sterile. La rivoluzione agricola del Neolitico non raggiunse mai queste terre isolate, dove gruppi nomadici si spostavano all'interno di territori tribali ben delimitati, seguendo il ritmo delle stagioni alla continua ricerca di cibo. Ma gli abitanti non percepivano l'ambiente naturale soltanto in termini economici: esso era anche considerato un magazzino di memorie, colmo di significati soprannaturali. Il terreno piatto, apparentemente privo di qualsiasi caratteristica, conteneva un magico regno invisibile, nel quale colline, rocce, fosse per la raccolta dell'acqua e boschetti si caricavano di potere sacro e di associazioni mitiche. Per quanto apparentemente obbedissero al capriccio della natura, tali elementi erano anche inquadrati in un ordine preciso; gli individui esprimevano la propria relazione con essi attraverso pitture rupestri, schieramenti di rocce, sculture lignee, nascondigli per oggetti totemici e spazi cerimoniali, seguendo apposite regole di organizzazione.

I siti sacri degli Aborigeni indicavano i luoghi in cui ebbero luogo gli eventi dell'«epoca del sogno». L'idea di un'«epoca del sogno», che ha un ruolo centrale nella cosmogonia degli Aborigeni, riguarda un tempo in cui eroi ed eroine vagavano liberamente in una terra senza colline né pozze d'acqua né esseri viventi. Le vie percorse da questi eroi e i siti in cui si accampavano sono i luoghi sacri descritti nel mito. Gli eroi ancestrali, inoltre, donarono agli uomini il fuoco e le leggi della convivenza e molti di questi personaggi alla fine si trasformarono in alberi, massi e altri elementi della natura, creando così il paesaggio attualmente esistente. Si chiamava in causa, in luogo di quello fornito dai punti cardinali, un ordine simbolico che risaliva al tempo delle origini e ai viaggi dei creatori. In questo ambiente austero non si tracciavano divisioni nette tra animali, piante, oggetti inanimati ed esseri umani. Gli eroi ancestrali non erano entità distanti, bensì parte integrante del territorio ed erano resi partecipi della vita quotidiana attraverso ricostruzioni religiose degli eventi dell'«epoca del sogno». Unificata da una rete di luoghi sacri, la terra stessa diventava un simbolo, affermando la coerenza del regno fisico e di quello mitologico. Presso gli Aborigeni la geografia sacra era fonte tanto di autorità quanto di identità tribale, quest'ultima basata su un diritto alla terra che rimontava al tempo della prima creazione.

Zinacantan. Conquiste, colonialismo e l'avanzata della civiltà industriale hanno spesso comportato la distruzione o la significativa alterazione delle religioni tradizionali. Nell'America settentrionale, la deportazione delle popolazioni di Indiani dalle loro antiche sedi ne causò spesso la disintegrazione sociale, in quanto distruggeva il sentimento religioso di appartenenza ad un particolare paesaggio. Tuttavia le culture coloniali hanno anche prodotto una varietà di adattamenti creativi, in quanto i popoli soggetti elaborarono religioni sincretistiche nelle quali erano ancora attive le funzioni tradizionali dell'antica geografia sacra. L'America latina è particolarmente ricca di simili esempi tra le comunità degli Indiani e di Indios negli ex possedimenti spagnoli, dalla valle del Rio Grande in New Mexico fino alle Ande boliviane nell'America meridionale.

Fra i molti casi che si potrebbero discutere, quello della comunità di Zinacantan, sulle montagne elevate e coperte di foreste del Chiapas, nel Messico meridionale, è particolarmente ben documentato. Gli abitanti di quest'area sono i discendenti dei Maya che costruirono le città-stato del Messico meridionale, del Guatemala e della penisola dello Yucatán nei primi secoli dell'era cristiana. Oggi questa popolazione di agricoltori vive in piccoli villaggi sparsi in tutta la zona delle colline, attorno a un centro civico e religioso, costituito da una chiesa, una scuola e alcuni uffici amministrativi.

La geografia sacra visibile di Zinacantan comprende montagne, caverne, pozze d'acqua e croci prodotte ed erette dall'opera umana sui siti dei santuari o in posizioni ben precise intorno al centro civico e religioso. Le montagne hanno una certa importanza economica nella vita di Zinacantan, ma alcune vette sono anche considerate la dimora di divinità ancestrali che le abitano. Tali antenati controllano la nebbia e il vapore che si levano verso le vette per formare le nubi portatrici di pioggia e sono in grado di dirigere queste ultime sopra la comunità. La croce, molti esemplari della quale sono piantati lungo i sentieri delle montagne che circondano il centro di Zinacantan, è un simbolo cristiano che gli Indios presero a prestito dagli Spagnoli. La croce però non è vista in termini cristiani, bensì come un'apertura spirituale alla comunicazione con gli esseri ancestrali. Anche i santuari siti nelle caverne sono luoghi di comunicazione con Yahval Balamil, il Si-

gnore della terra, che vive al di sotto della superficie terrestre. Si può entrare in contatto con questa divinità anche pregando nelle caverne, agli accessi delle grotte sotterranee e presso le sorgenti in tutto il territorio di Zinacantan. Si fanno regolarmente offerte sacrificali, specialmente in prossimità delle croci sacre; i sacrifici sono spesso offerti da persone che percorrono un circuito cerimoniale intorno all'intera comunità. I principali esperti del rituale sono gli sciamani, i quali recitano preghiere e fanno offerte per conto dei loro pazienti. Anche altre persone possono percorrere in processione, a scopo cultuale, tali circuiti, in genere muovendosi in senso antiorario. Spesso anche la chiesa del villaggio e le sue immagini cristiane sono incluse nell'itinerario della processione. Tali circuiti intorno a Zinacantan sono un modo per stabilire dei confini, un modo per affermare «Questo è il nostro centro sacro, attraverso il quale scorre il fiume sacro e intorno al quale le nostre divinità ancestrali vegliano su di noi». I circuiti si ripetono su livelli molteplici: intorno al singolo campo, alla casa o ad altri oggetti, stabilendo simbolicamente dei diritti di proprietà e demarcando gli spazi sociali del mondo di Zinacantan. Qui la comunità e la terra sono infuse di un senso dell'essere integro e sacro: la geografia sacra colloca la comunità dei viventi in un'intima relazione religiosa con il suo ambiente naturale e con gli antenati e le divinità che in esso dimorano.

La Cina imperiale. La geografia sacra delle tribù o delle piccole comunità agricole è in genere delimitata da sentieri o strade all'interno di zone relativamente ristrette, mentre lo sviluppo dei grandi imperi antichi, che abbracciavano vaste regioni e popoli diversi tra loro, poneva un altro ordine di problemi legati al simbolismo dello spazio. Il problema che si poneva ai sovrani era quello di creare un ordine simbolico che tendesse a unificare un dominio e una politica così disparate. I grandi centri rituali erano destinati a comunicare le esigenze religiose e politiche dell'organizzazione statale e la loro struttura simbolica esprimeva, attraverso l'arte monumentale e l'architettura, l'idea di una geografia sacra, al livello di microcosmo.

In Cina, dove la continuità dei temi religiosi si è conservata per millenni, il rituale imperiale era incentrato in particolar modo in due luoghi notevoli. Il primo era una montagna sacra, T'ai Shan, la più importante, quella che occupava la posizione centrale, tra le cinque montagne sacre associate ai quattro punti cardinali e al centro. In Cina il culto delle montagne ha una storia antica, documentata da testi che descrivono le cime montuose e i riti appropriati che su di esse andavano celebrati. Alcune montagne erano santuari locali che interessavano aree limitate, mentre altre estendevano la loro maestosa sovranità su immense regioni. La montagna sacra di T'ai Shan, in virtù delle antiche credenze, fu rivestita, nel corso dei secoli, di monumenti imperiali e, nel 725 d.C., ricevette, da parte della dinastia T'ang, il titolo reale, una pratica seguita dagli imperatori successivi. La montagna, infatti, divenne il simbolo del cosmo e dello stato e i titoli onorifici conferitile dagli imperatori ne sottolineavano la concezione di produttrice di forze vitali. Essa era identificata con le nubi apportatrici di pioggia e con la fertilità, e riceveva culto durante i riti primaverili legati al trapianto e durante la stagione del raccolto autunnale. La montagna era inoltre considerata un simbolo di permanenza e stabilità, capace di allontanare siccità, alluvioni e terremoti. Era, insomma, una divinità dotata di una forza sacra che poteva essere raggiunta dalle preghiere e dal sacrificio.

Come la montagna era un simbolo dell'ordine nell'ambiente naturale, così l'imperatore personificava l'ordine sociale e morale: tra la montagna e il sovrano si sviluppò uno stretto legame, in quanto l'imperatore rappresentava il cardine tra società e natura, tuttavia entrambi erano subordinati al cielo, poiché era grazie al mandato celeste che l'armonia era possibile così come ogni sanzione. Queste relazioni si esplicavano nel complesso sistema di monumenti sulla montagna di T'ai Shan. Nel punto più alto si trovava una piattaforma circolare all'aperto, destinata ai sacrifici Feng, che consistevano nel bruciare le offerte per il cielo. In basso, ai piedi della montagna, si trovava un altare poligonale all'aperto, per i sacrifici Shan, in onore della terra. Tra questi altari principali vi era una serie di templi secondari dedicati a divinità minori, ad eroi ancestrali e a santi ed eremiti ai quali erano attribuiti poteri miracolosi. Vi si trovavano anche monumenti alla memoria di vari imperatori, una scuola e una biblioteca, un tempio confuciano e molti altri luoghi sacri sparpagliati tra massi e macchie di alberi. L'intero sito era allo stesso tempo un simbolo della terra, dell'impero e del cosmo: una grande icona topografica dal potere unificante.

L'ordine simbolico che governava T'ai Shan permeava anche l'immaginario cosmico dei centri rituali presenti nella capitale imperiale. A Beijing (Pechino), i recinti sacri contenevano come elemento principale altari dedicati al cielo e alla terra, costituiti da piattaforme all'aperto, templi a queste subordinati e dedicati al sole, alla luna, all'agricoltura, ognuno con i propri monumenti, altari ed edifici secondari. L'amore dei Cinesi per l'ordine, la gerarchia e la classificazione determinava l'orientamento e la decorazione simbolica dei templi, che presentava nel marmo bianco un immaginario di montagne, nuvole, acqua e draghi celesti e terrestri. Queste immagini cosmiche esprimevano in for-

ma astratta la nozione di geografia sacra, diventando simboli universali. Gli altari maestosi, circondati da spazi e percorsi processionali, formavano lo sfondo dei riti imperiali in cui l'imperatore offriva al cielo e alla terra un solenne patto sacrificale. Il sacrificio esprimeva una relazione reciproca e complementare. Le misteriose e infinite altezze del cielo e il moto regolare dei pianeti indicavano simbolicamente il potere del cielo di regolare e mantenere costantemente l'ordine dell'universo e di far sì che le stagioni si succedano regolarmente. Tale potere era particolarmente importante per le popolazioni agricole e, attraverso gli atti sacrificali, l'imperatore esprimeva l'armonia di una società ben ordinata all'interno dello schema universale.

L'Europa medievale. Le esemplificazioni di geografia sacra dell'Estremo Oriente e degli Indiani delle Americhe tendono a esprimere corrispondenze tra uomo e natura e ad organizzarsi secondo modelli di centralizzazione. In contrasto con queste, la geografia sacra dell'Europa medievale non era incentrata su una singola capitale europea ma si presentava come una vasta rete che correva di terra in terra, fino a raggiungere luoghi di pellegrinaggio ai confini del mondo cristiano. Dalla Francia centrale e meridionale le vie dei pellegrini si dirigevano a sud, attraversando i Pirenei e convergendo in una strada («cammino») che attraversava la Spagna settentrionale fino a Santiago de Compostela, dove si trovava la tomba dell'apostolo Giacomo Maggiore. Un'altra via di pellegrinaggio conduceva, attraversando l'Italia, fino a Roma dove, in mezzo alle rovine dell'antichità, i pellegrini potevano meditare sulle vicende dei primi santi e martiri e visitare il vecchio Laterano, Chiesa Madre e seggio del Vicario terreno di Cristo. Ma la via più pericolosa portava ancora più a sud, fino al porto di Brindisi e di là, dopo la lunga traversata del Mediterraneo, a Gerusalemme, la più lontana, misteriosa e sacra di tutte le mete.

Le entità fisiche di questa complessa geografia si traducevano, nelle mappe del XIII secolo, in termini di gerarchia mitologica: esse rappresentano la terra come un disco piatto, al centro del quale è segnata chiaramente Gerusalemme, la Città Santa. I contorni del Mediterraneo sono tracciati approssimativamente, come anche le caratteristiche dell'Europa. Le regioni periferiche e sconosciute erano rappresentate come dominii di razze favolose o bizzarre, a volte tenute a bada da massicce fortificazioni. Esattamente al di sopra di Gerusalemme, il Salvatore presiedeva alle sfere celesti, mentre le regioni infernali al di sotto della città erano controllate da demoni feroci. Tale rappresentazione non aveva lo scopo di illustrare la geografia reale, materiale, ma piuttosto un paesaggio spirituale, la cui icona terrestre centrale, Gerusalemme, poteva essere interpretata su diversi livelli. Essa era la Città Santa della Palestina, la meta dei pellegrini e dei crociati ma anche il simbolo della Chiesa e una metafora per l'anima cristiana nonché un analogo della Gerusalemme celeste, la terra promessa finale.

Questi modelli si ripetevano, a livello di microcosmo, nell'arte e nell'architettura delle cattedrali di tutto il mondo cristiano. Nelle cattedrali della Francia, che costituiscono le migliori realizzazioni artistiche del loro genere, attraverso l'architettura, la scultura e le vetrate dipinte si esprime un codice simbolico che rappresenta l'ordine naturale, la storia e i valori spirituali. Tra le navate svettanti delle grandi cattedrali, a un tempo misteriose e sicure dalle minacce del mondo esterno, si specchiava, agli occhi dei fedeli, l'intera creazione. Eppure, come le mappe, questi edifici rappresentavano un mondo essenzialmente interiore che esprimeva le mete e le aspirazioni della più intima coscienza della comunità. Tali luoghi sacri, collegati, grazie alla vasta rete viaria, a lontani centri della fede, formavano la geografia sacra propria di una tradizione che negava il mondo materiale e poneva invece l'accento su valori teologici, concettuali e orientati verso la fede, che spingevano l'uomo a sollevarsi, allontanandosi dalla terra, al di sopra degli animali, delle piante e degli oggetti inanimati e a tendere verso un Dio trascendente.

Conclusione. Il presente articolo illustra in modo conciso la struttura di quattro tipi di geografia sacra appartenenti a società che spaziano dal livello dei gruppi tribali a quello delle civiltà complesse. In tutti i casi, la geografia sacra ha la funzione di generare un senso dello spazio e di creare un certo ordine nel mondo. Con l'uso dei simboli, si sovrappongono al territorio reti di significati; tale ordinamento dello spazio rende chiara la differenza tra un luogo e l'altro indicando che cosa è ritenuto dotato di significato nel mondo, così come esso è percepito. I simboli possono essere tratti naturali del paesaggio, quali montagne, laghi o fiumi, pitture rupestri o segnali oppure elaborate opere artistiche e architettoniche accompagnate dalla scrittura. Nel contesto costituito dal paesaggio, tali sistemi di simboli comunicano la differenza tra spazio sacro e spazio profano e soddisfano l'esigenza universale di stabilire un legame tra un popolo e un luogo e tempo delle origini.

Al di là di queste funzioni essenziali, la geografia sacra varia con il variare delle religioni. Le differenze sono il risultato tanto di precisi fattori storici e culturali quanto delle condizioni geografiche. Le circostanze determinate da una vita nomade in regioni isolate, l'esigenza di creare o unificare l'organizzazione statale, il modello fornito da una sequela di missioni di conqui-

sta militare, il perdurare del prestigio e della sacralità di un antico centro civico e religioso: questi sono alcuni dei numerosi fattori che possono determinare il configurarsi di diversi tipi di geografia sacra. Incorporando l'immaginario storico e le informazioni ad esso legate, la geografia sacra rende visibile la sfera etnica e culturale e indica la presa di possesso del territorio.

Lo studio della geografia sacra è particolarmente importante per comprendere, nei suoi processi, la storia culturale, soprattutto per quanto riguarda i popoli le cui tradizioni non sono documentate per iscritto, oppure sono affidate a testi in scritture geroglifiche solo parzialmente decifrate e a rappresentazioni figurative. In Africa, in Oceania e nelle Americhe, dove il patrimonio spirituale e intellettuale era in gran parte affidato alla tradizione orale, i siti archeologici più importanti devono essere interpretati senza il supporto delle fonti testuali, mentre i resoconti forniti dagli osservatori europei dell'epoca sono falsati da una visione del mondo di tipo indoeuropeo. Presso tali popoli, le grandi linee della geografia sacra ci forniscono lo strumento indispensabile per comprendere il ruolo del pensiero e del simbolismo religioso nell'evoluzione della civiltà.

[Vedi anche *COSMOLOGIA*. Per le interpretazioni in chiave simbolica e religiosa di specifici fenomeni geografici, vedi *DESERTO*, *FIUME*, *GIARDINO*, *LAGO*, *MONTAGNA* e *OCEANO*].

BIBLIOGRAFIA

J.W. Bastien, *Mountain of the Condor*, São Paulo 1978.

R.M. Berndt e E.S. Phillips (curr.), *The Australian Aboriginal Heritage*, Sydney 1973.

T. Campbell, *Early Maps*, New York 1981.

É. Chavannes, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris 1910.

G. Combaz, *Les temples impériaux de la Chine*, Bruxelles (1909) 1912, 2ª ed.

J.P. Harrington, *The Ethnogeography of the Tewa Indians. Twenty-ninth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1907-1908*, Washington 1908.

L.R. Hiatt, *Local Organization among the Australian Aborigines*, in «Oceania», 32 (1962), pp. 267-86.

L.R. Hiatt, *Ownership and Use of Land among the Australian Aborigines*, in R.B. Lee e I. DeVore (curr.), *Man the Hunter*, Chicago 1968, pp. 99-102.

O. Sirén, *The Imperial Palaces of Peking*, I-III, Paris 1926.

W.E.H. Stanner, *Aboriginal Territorial Organization. Estate, Range, Domain and Regime*, in «Oceania», 36 (1965), pp. 1-26.

R.F. Townsend, *Pyramid and Sacred Mountain*, in A.F. Aveni e G. Urton (curr.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York 1982, pp. 37-62.

V. Turner e Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1978.

E.Z. Vogt, *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge/Mass. 1969.

P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago 1971.

RICHARD F. TOWNSEND

GEOMETRIA. Nel corso degli ultimi due millenni a.C., periodo che ha prodotto la maggior parte dei nostri testi religiosi, la geometria (letteralmente: «misura della terra», dal greco *gaia*, *ge*, «la terra», e *metrein*, «misurare») era essenzialmente una «algebra geometrica» basata sul numero. Allusioni problematiche a numero e spazio, che abbondano nei testi sacri, sono presumibilmente ispirate da questa protoscienza matematica. Nel corso dello sviluppo decisamente più tardo del Cristianesimo e dell'Islamismo, la geometria euclidea – basata, a quanto sembra, su un'irrefutabile logica deduttiva, costituita da definizioni, postulati, e teoremi – divenne il paradigma razionale di tutte le scienze, inclusa la teologia. La scoperta di altre geometrie negli ultimi due secoli ha portato la consapevolezza del fatto che la geometria euclidea è soltanto un caso particolare all'interno di un dominio più vasto. Gli sforzi per liberare la matematica dai suoi paradossi logici ci hanno insegnato che perfetta coerenza e certezza sono inaccessibili al pensiero razionale. Questi sviluppi, insieme ad una nuova consapevolezza della complessità dello spazio fisico e ad una maggiore comprensione di come la cultura plasmi le percezioni, hanno modificato drammaticamente il nostro dogmatismo filosofico, rendendo modelli di pensiero antichi e orientali più congeniali all'Occidente moderno e incrementando i problemi della religione contemporanea.

Culture neolitiche (6000-3500 a.C.). Nell'Europa sudorientale e nel Vicino Oriente, popolazioni neolitiche decoravano la superficie di oggetti di culto con motivi geometrici – cerchi, ovali, linee parallele, linee spezzate, triangoli, quadrati, anse e spirali. Questi disegni astratti divennero numerosi nelle arti popolari di molte delle diverse culture del mondo, apparentemente senza riguardo a differenze di tempo, grado di civilizzazione conseguito, o corrispondente abilità nella rappresentazione realistica di oggetti naturali quali animali, volti umani, foglie e paesaggi. Miti della creazione ereditati dalla Mesopotamia e dall'Egitto del III e II millennio a.C., e più tardi da Palestina, Cina e Grecia, così come quelli segnalati in tempi attuali in Ame-

rica, Africa e Oceania, mostrano che l'atto della creazione divina è universalmente concepito come atto ordinatore, che plasma, sceglie e porta all'essere un mondo, un «cosmos». Durante il periodo neolitico, i motivi geometrici astratti che adornano abiti, vasi, pareti ed altri manufatti rinvenuti nelle tombe e villaggi più antichi, erano espressione di una identificazione intuitiva dell'ordine con il sacro, ed una conseguente mobilitazione del sentimento estetico nella padronanza del disegno.

In *A History of Mathematics* (1968), Carl B. Boyer osserva che ceramiche, tessiture e cesti, dall'epoca delle loro origini neolitiche, «mostrano esempi di conformità e simmetria, che sono per loro essenza parti della geometria elementare». A Boyer, «semplici sequenze nel disegno» – quali traslazioni, rotazioni e riflessioni (figura 1) – «suggeriscono una sorta di teoria degli insiemi applicata, nonché teoremi geometrici e aritmetici». Teoremi in senso proprio non apparvero tuttavia fino a che i Greci non li istituirono nel V e IV secolo a.C. La teoria degli insiemi non fu sviluppata fino a due secoli fa; solo recentemente essa è stata estesa alle simmetrie geometriche nello spazio, che erano già implicate nella ceramica palestinese, per esempio, fin dal 10000 a.C. I più antichi testi matematici, datati circa dal 1900 al 1600 a.C., mostrano che la geometria si sviluppò storicamente come «la scienza dell'ordine dimensionale», in stretta connessione con aritmetica e algebra, sebbene «la "spazialità" dello spazio e la "numerosità" del numero siano essenzialmente cose diverse» (Alfred North Whitehead, *An Introduction to Mathematics*, 1911).

«C'è una diretta relazione tra la complessità della tessitura e quella della conoscenza matematica», osserva Walter A. Fairservis in *The Threshold of civilization* (1975). In un insediamento come quello di Çatal Hüyük nella Turchia centrale, occupato prima del 6500 a.C., i pilastri portanti delle case sono costituiti da mattoni cotti al sole fatti di terriccio, che forniscono importanti elementi riguardo «al numero di mattoni necessari per ogni parete»; da ciò si deduce che «calcolo e numerazione erano parte integrante della scena culturale». Manufatti molto più primitivi – sequenze di intagli incise su osso, studiate da Alexander Marshack (1972) – suggeriscono «sistemi di notazioni lunari e d'altro tipo» che fanno risalire le origini dell'aritmetica fino ai tempi del Paleolitico, 25.000 anni fa e più. Archeologi e antropologi moderni stanno perciò elaborando teorie alternative a quelle di Erodoto (V secolo a.C.), che credeva che la geometria avesse avuto origine in Egitto, ispirata dalla necessità di ricostituire gli argini dopo le inondazioni annuali del Nilo, e di Aristotele (IV secolo a.C.), che pure presumeva un'origine in Egitto, ma perché «là la casta sacerdotale disponeva di tempo libero».

Antico Egitto. Le principali fonti per la nostra conoscenza dell'antica geometria egizia sono il papiro di Mosca (1890 a.C. circa) e il papiro di Rhind (1650 a.C. circa). Il ruolo centrale qui è sempre assegnato al calcolo, cosicché la geometria egizia «risulta essere stata principalmente una parte dell'aritmetica applicata» (Boyer, 1968). Il concetto geometrico di similitudine è applicato ai triangoli, e c'è una rudimentale trigonometria. Si ha una buona approssimazione al π nella formula che calcola l'area di un cerchio costruendo un quadrato sugli otto noni del suo diametro (figura 2). Inoltre, gli Egizi conoscevano le formule dei volumi elementari e calcolavano correttamente il volume di una piramide tronca.

Gli studiosi moderni, tuttavia, sono insoddisfatti di una causa così insignificante a motivo dell'alta stima che i Greci manifestarono in seguito nei confronti della scienza egizia. Il nostro rispetto per le abilità organizzative ed ingegneristiche necessarie alla costruzione di palazzi, canali e piramidi, per esempio, è mitigata dalla constatazione che questi progetti richiedono poco più di quella che Otto Neugebauer (1969) chiama «aritmetica familiare elementare, che nessun matematico chiamerebbe matematica». Neugebauer conclude: «L'antica scienza era il prodotto di pochissimi uomini; e a questi pochi non accadde di essere Egizi». Di molto maggiore interesse è ciò che stava avvenendo a Babilonia.

Babilonia. Centinaia di tavolette di argilla cotta, delle dimensioni del palmo di una mano circa, ordinatamente riempite da file di caratteri cuneiformi, ci danno più informazioni sulle scienze matematiche a Babilonia tra il 1900 e il 1600 a.C. circa, di quelle che possediamo riguardo a qualunque altro luogo o tempo prima degli *Elementi* di Euclide, 320 a.C. circa. Tavole di moltiplicazione di numeri reciproci ed una notazione su base sessanta facilitavano calcoli ad un livello che Neugebauer paragona a quello dell'Europa nel primo Rinascimento, più di tremila anni dopo.

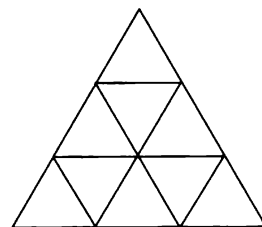



FIGURA 1. *Simmetria geometrica.* Semplici sequenze nel disegno, quali appaiono su ceramiche, tessiture e cesti neolitici, suggeriscono la conoscenza applicata di teoremi geometrici e aritmetici.

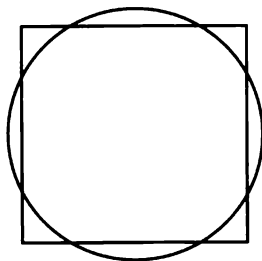



FIGURA 2. *Algebra geometrica.* Gli antichi Egizi avvicinavano l'area del cerchio a un quadrato con i lati equivalenti agli otto noni del suo diametro. L'attenzione è puntata sulla soluzione numerica.

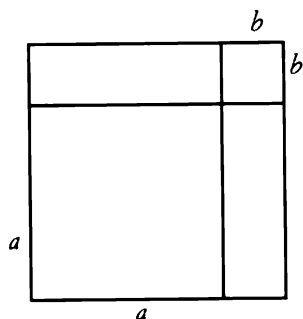



FIGURA 3. *Algebra geometrica.* Il binomio $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ può essere visualizzato come un problema di geometria.

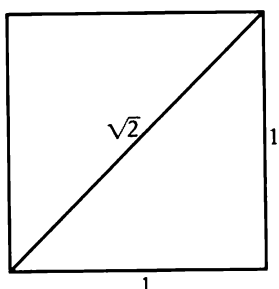



FIGURA 4. *Algebra geometrica.* La radice quadrata di 2 può essere visualizzata come la diagonale di un quadrato.

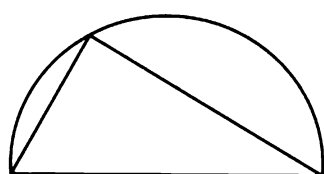



FIGURA 5. *Geometria piana.* Un triangolo inscritto in un semicerchio è un triangolo rettangolo.

La geometria babilonese, come quella dell'Egitto, era ancora «algebra applicata o aritmetica, nella quale alle figure sono associati i numeri» (figura 3). Il rapporto tra il lato e la diagonale di un quadrato (cioè la radice quadrata di 2) era calcolato correttamente e con grande precisione (figura 4). Rapporti tra le aree di un pentagono, esagono, ettagono e le aree dei quadrati costruiti su un lato godevano di un'ottima approssimazione, così come il valore di π. Un concetto geometrico di similitudine è applicato ai cerchi e forse anche ai triangoli. Un angolo inscritto in un semicerchio è conosciuto come angolo retto (figura 5). Il teorema di Pitagora (secondo cui il quadrato costruito sull'ipotenusa di un triangolo rettangolo è uguale alla somma dei quadrati costruiti sugli altri due lati) era compreso nelle sue linee generali un migliaio di anni prima di Pitagora. Una tavoletta, conosciuta come Plimpton 322, sviluppa una serie di quindici «terzine pitagoriche» (tre numeri che definiscono un triangolo rettangolo, come 3, 4, 5) in una sequenza nella quale gli angoli acuti differiscono approssimativamente di un grado. Questa «prototrigonometria», insospettata fino a che la tavoletta fu tradotta, in questo secolo, è uno dei più sorprendenti esiti matematici del mondo antico. Essa dimostra la conoscenza empirica di una formula generale:

Assumendo come numeri interi p e q con $p > q$, e supponendo $p = 2$ e $q = 1$, la terzina 3, 4, 5 risulta come segue:

LATO	LATO	IPOTENUSA
$2pq$	$p^2 - q^2$	$p^2 + q^2$
$2(2 \times 1) = 4$	$4 - 1 = 3$	$4 + 1 = 5$

Fu dai Babilonesi, piuttosto che dagli Egizi, che i Greci ereditarono il capitale di intuizioni empiriche che trasformarono in scienza esatta. L'esempio appena citato – nel quale il rapporto dell'ottava musicale, 2:1, è trasformato nella terzina pitagorica 3, 4, 5 – è il fondamento della cosmogonia di Platone e può costituire per noi una delle più importanti indicazioni riguardo alla numerologia del mondo antico.

Trasformazione greca della conoscenza egizia e babilonese. Stiamo ancora tentando di ricostruire la storia di come i Greci, in meno di tre secoli (600-300 a.C.), abbiano trasformato la geometria – ereditata essenzialmente come un'arte di rendere visibili relazioni aritmetiche – in una scienza basata su definizioni, postulati e teoremi (e ricorrendo, a questo scopo, ad un invisibile *logos*). Il materiale ereditato dall'Egitto e da Babilonia attraverso Talete (585 a.C. circa), e Pitagora (550 a.C. circa) fu sviscerato con un misto di esattezza e approssimazione. Un nuovo spirito «dialettico» sorse

con Parmenide (475 a.C. circa) e i suoi seguaci. Dare una definizione precisa, sempre ambivalente, a problemi morali ed etici, era il nuovo scopo che Socrate (morto nel 399 a.C.) si prefiggeva facendo ricorso ad esempi «armonici» tratti dalla geometria pitagorica della corda vibrante. L'amore di Platone per la dialettica e l'enfatizzazione dell'astrazione ebbero un esito insospettato nel rifiuto di Aristotele del metodo pitagorico del suo maestro: «La dialettica è puramente critica laddove la filosofia aspira al sapere» [trad. it. A. Russo: «La dialettica, infatti, si propone di fare solo un assaggio di quelle cose che la filosofia vuol conoscere fino in fondo»] (*Metafisica*, 1004b). La «filosofia prima» aristotelica sviluppava un nuovo rigore sillogistico nella generazione successiva a Teeteto (414-369 a.C. circa) ed Eudosso (400-350 a.C. circa), che modificarono il metodo ed ampliarono lo scopo della matematica. Nella generazione successiva gli *Elementi* di Euclide completarono la trasformazione matematica con successo tale che le sole tracce della matematica greca più antica sopravvissute sono raccolte nella sua opera. Poco altro era stimato degno di essere trascritto.

Per la nostra comprensione del simbolismo geometrico nelle religioni antiche, la trasformazione greca non ha quasi significato. Sebbene Cristianesimo e Islamismo siano storicamente abbastanza recenti da essere toccati dalla trasformazione, i loro testi sacri non mostrano praticamente alcuna influenza della nuova scienza greca. (Una possibile, notevole eccezione è costituita dalla riga di apertura del *Vangelo di Giovanni*: «In principio era il Logos»). Platone, il primo autore nella storia le cui opere siano sopravvissute intatte, fece un esteso commento sul taglio matematico della sua filosofia offrendo la più profonda comprensione dell'intenzionalità sottesa all'inserimento di così tanti elementi matematici nella mitologia antica. La geometria musicale che costituisce il nucleo della sua matematica era comune sia all'Oriente sia all'Occidente; la sua formula pragmatica più elementare è stata reperita in Cina.

Cosmologia armonica in Cina e Grecia. I numeri naturali, o di calcolo (1, 2, 3, ..., infinito) sono un'immagine primordiale di ordine. Sviluppati sistematicamente nelle terzine pitagoriche, essi conducono ad una prototrigonometria dei piani. Applicati sistematicamente alla geometria di una corda vibrante, essi collegano il magico regno dei suoni con i numeri che misurano il mondo. Per usare i più sintetici concetti moderni, il rapporto di ottava 1:2 diviene il modulo ciclico (la matrice, o «madre universale» di Platone) nel quale i numeri pari sono «attività modulari» (semplicemente raddoppiandoli o dimezzandoli producono ulteriori «identità di ottava») e i numeri dispari sono «residui modulari» (nel senso che essi definiscono nuovi toni all'interno dell'ottava matrice). Per costruire una scala, la procedura più semplice è seguire l'antica regola cinese di addizionare o sottrarre un terzo (da ogni strumento di riferimento o da ogni tratto di corda). Questo è l'analogo geometrico della procedura musicale di accordatura ad orecchio: una sottrazione di un terzo mette in relazione con l'intervallo musicale di una ascendente di quinta perfetta (3:2); un'addizione di un terzo mette in relazione con una discendente di quarta perfetta (4:3). Per evitare frazioni in aritmetica, la lunghezza di riferimento deve contenere un fattore di tre per ogni «tono figlio» che viene generato. La scala pentatonica (di cinque toni) cinese deve perciò essere generata da $3^4 = 81$.

Nota	Do		Sol		Re		La		Mi
Numero	81		54		72		48		64
Operazione		$-\frac{1}{3}$		$+\frac{1}{3}$		$-\frac{1}{3}$		$+\frac{1}{3}$	

Riordinata nell'ordine di scala, questa sequenza di numeri ha un «gemello» reciproco che definisce i rapporti di frequenza:

Nota	Do	Re	Mi	Sol	La
Lunghezza	81	72	64	54	48
Frequenza	64	72	81	96	108

Sia la cosmologia greca sia quella cinese sono proiezioni di questa geometria tonale, riducibile ad operazioni continue con il numero primo 3. Si noti che l'operazione determinante parte da $3^4 = 9^2 = 81$. L'antica Cina era concepita come 1/81 del mondo intero, vale a dire, come 1/9 di uno dei nove «grandi continenti». La Cina era dunque considerata come divisa in nove province, cosicché ogni provincia cinese era 1/729 dell'intero mondo; ora $3^6 = 9^3 = 729$ è la base per lo stesso calcolo di accordatura quando è esteso attraverso sette note per la completa scala diatonica, già fondamentale in Cina nel v secolo a.C. Pressappoco nella stessa epoca Filolao, un filosofo pitagorico greco, considerava l'anno come costituito da «729 giorni e notti», un numero che sembra provenire dal nulla, se si fa eccezione per questa cosmologia musicale. Platone collega le sette note in questa serie con il sole, la luna e i cinque pianeti; in seguito Tolomeo (II secolo a.C.) avrebbe associato la scala allo zodiaco.

I numeri 64 e 81, dai quali iniziano le progressioni di scala alternata, e il numero 108, il più alto nella serie di valori di frequenza pentatonica, sono stati immortalati in vari modi. In Cina ci sono 64 esagrammi nel te-

sto divinatorio dell'*I ching*. I numeri $8^2 = 64$ e $9^2 = 81$ sono stati i quadrati favoriti sui quali costruire l'altare del fuoco induista sin dai tempi vedici (1500 a.C. circa). Il numero 108, limite superiore nella serie, è il numero dei grani del rosario buddhista. Il modello di accordatura stesso è stato recentemente scoperto (ma senza numeri) su un'antica tavoletta cuneiforme babilonese del 1800 a.C. circa.

La serie di dodici note consecutive generate dalla procedura sopra illustrata costituisce una scala cromatica. Nell'antica Cina ognuna delle dodici note a turno diventava la tonica della scala pentatonica fondamentale per un particolare periodo del calendario. Nel corso della storia cinese l'ufficio degli standard rimase legato ad una geometria tonale: la lunghezza di un flauto tonale (un tubo vuoto alla cui estremità si soffiava) che dava il tono di riferimento determinava la misura standard per il regime; la quantità di granaglie che il corpo del tubo poteva contenere diventava lo standard per peso e volume. Ogni nuovo regime stabiliva un nuovo tono fondamentale di riferimento; oggi abbiamo le registrazioni di dozzine di successivi cambiamenti nell'ufficio degli standard a seconda dell'oscillazione del tono di riferimento lungo l'estensione dell'intervallo di una sesta circa.

A chi non conosca il procedimento musicale, la formula taoista della creazione del mondo può suonare mistica: «Il Tao [la Via] creò l'uno, l'uno creò il due, il due creò il tre, e il tre creò le diecimila cose [ogni cosa]». Il mito della creazione narrato da Platone nel *Timeo* fa derivare analogamente l'anima e il corpo armonici del mondo dai numeri 1, 2 e 3. I Pitagorici annunciano apertamente che per loro «Tutto è numero», e Aristotele ne cita la tesi secondo cui «Il mondo e tutto ciò che è in esso è determinato dal numero tre». Plutarco descrive le distanze planetarie nel sistema di Filolao come una «progressione geometrica con tre come rapporto comune». Per ottocento anni gli astronomi greci hanno giocato con le variazioni su questa sintonia planetaria. Giovanni Keplero scoprì le sue leggi del moto planetario (1600 d.C. circa) mentre ancora cercava i toni giusti da associare ad ogni corpo celeste. In Oriente e in Occidente, la «geometria» del cielo e della terra era musicale e profondamente trinitaria, mentre l'astronomia era in via di gestazione.

La concezione greca di questa geometria planetario-tonale punta in direzione di un sistema matematico più astratto. La «sacra tetractys» pitagorica era un disegno di ciottoli che simbolizzava la progressione geometrica continua a partire da un punto, attraverso una linea e un piano fino alla dimensione «solida» (figura 6). Platone trae vantaggio dal doppio significato dei numeri interi (come numeri interi e come frazioni reciproche) per produrre il materiale di una scala a sette toni alla dimensione cubica ($3^3 = 27$; figura 7). Nicomaco (attivo nel 100 d.C. circa), scrivendo un'introduzione a Platone, semplifica la doppia serie della tavola di moltiplicazione di 2×3 fino al limite di $3^6 = 9^3 = 729$ (figura 8). Ciottoli, note musicali, pianeti, numeri e geometria sono tutte parti di una vasta sintesi pitagorica, colma di riferimenti simbolici e con una mitologia di sostegno. Un esasperato Aristotele la scherniva; Euclide la rese obsoleta.

Il problema di «eccesso e difetto» con il quale un musicista si scontra nel mettere a punto la geometria dell'accordatura a orecchio ha il suo analogo aritmetico nell'antico problema di trovare approssimazioni tra le aree di un cerchio e di un quadrato e i volumi di una sfera e di un cubo. Questa armonica era il paradigma di un'etica della moderazione; «nulla di troppo», l'ideale greco, ha la sua controparte nelle concezioni confuciane di moralità e comportamento. Migliaia di anni prima, gli Egizi avevano immaginato la bilancia di Maat come la «grande bilancia» sulla quale il cuore dei defunti veniva simbolicamente pesato per saggiarne l'adeguatezza all'immortalità. In tal modo la letteratura sapienziale del mondo antico rivela notevoli paralleli tra culture diverse.

La documentazione storica, tuttavia, è così frammentaria che l'interpretazione dei simboli geometrici rimane congetturale. Gli studi moderni di neurofisiologia della visione e delle inferenze psicologiche relazionali suggeriscono che le relazioni schematiche, geometriche giocano un ruolo decisivo. Il consenso universale al rapporto di ottava 1:2 costituisce un'ulteriore prova delle leggi psico-fisiche umane che possono produrre corrispondenze fra culture che non sono mai state in contatto. Mentre da un lato non possiamo né documentare pienamente i percorsi della diffusione culturale né affermare che essa avvenga di necessità,

	Tetractys	Valore algebrico	Esempio aritmetico
punto	o	( )	1
linea	o o	$a \quad b$	2 3
piano	o o o	$a^2 \quad ab \quad b^2$	4 6 9
solido	o o o o	$a^3 \quad a^2b \quad ab^2 \quad b^3$	8 12 18 27

FIGURA 6. *La sacra tetractys pitagorica*. Notare la moderna formula algebrica e l'esempio aritmetico pitagorico con i primi numeri interi.

dall'altra non possiamo sottrarci al sospetto che tale diffusione sia stata molto maggiore di quanto possiamo provare.

Problemi inerenti agli antichi simboli geometrici. È facile immaginare che gli antichi cerchi di pietre che abbondano in Europa e in America colleghino gli umani ad eventi celesti – che i ventotto pali disposti a cerchio per la tenda della Danza del Sole degli Indiani Arapaho, per esempio, possano corrispondere alle ventotto case lunari; che le venti sezioni della tenda della tribù dei Crow adibita a quella stessa cerimonia possano alludere ai mesi dell'anno; e che altre culture abbiano posseduto simboli simili relativi a terra, cielo e calendario (Burckhardt, 1976). Ma molti simboli familiari creano maggiore confusione. Perché, ad esempio, i Pitagorici scelsero una stella a cinque punte (figura 9) come loro speciale simbolo? perché ogni linea ne taglia altre due in «rapporto medio ed estremo» (nel senso che la linea intera sta al segmento più lungo, così come quest'ultimo sta al più breve) cosicché la figura simbolizza sia la «progressione geometrica continua» (il «miglior elemento di coesione» del mondo, secondo Platone) sia una vittoria sulle «tenebre» dell'irrazionale? Il «tamburo di Śiva» induista (figura 10) – con i suoi triangoli invertiti, e i triangoli congiunti dell'esagono-stella (figura 11), predominante nelle culture indiana e semitica – potrebbero essere collegati ai simboli pitagorici delle figure 6 e 7?

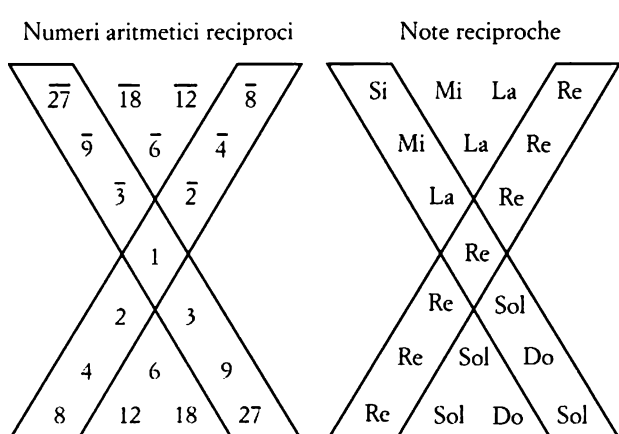



Figura 7. *La croce del Timeo di Platone (X).* Questo disegno rivela al primo sguardo il teorema platonico secondo cui tra numeri quadrati c'è un medio geometrico e tra numeri cubi ce ne sono due. Il risultato è la progressione geometrica continua in ogni direzione attorno al centro. Questa costruzione è uno stadio del processo per mezzo del quale Platone sviluppa i cubi di 2 e di 3 nel modello di «anima del mondo». I doppi aritmetici sono conosciuti al musicista come equivalenze di ottava e al matematico come identità modulari.

Il cosiddetto triangolo di Pascal (figura 12), contenente i coefficienti per lo sviluppo del binomio $(a + b)^{2,3,4,5,6}$, era conosciuto a Piṅgala (200 a.C. circa) come monte Meru, la montagna sacra induista-buddhista. Piṅgala interpretava questo triangolo come schema delle possibili variazioni di metro costituite da monosillabi, bisillabi, trisillabi, e così via. Potrebbe questo «monte Meru» essere collegato alle montagne sacre di altre religioni orientali? La *tetractys* pitagorica è semplicemente la versione greca di montagne sacre più antiche? È significativo che il simbolo sumerico della montagna sia una pila triangolare di mattoni (figura 13), allineati secondo un disegno che i Pitagorici consideravano utile per i numeri? La forma a clessidra della più recente montagna sacra buddhista è semplicemente una variazione geometrica del «tamburo di Śiva»?

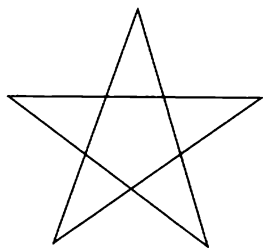
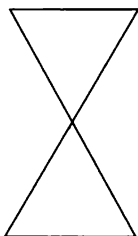
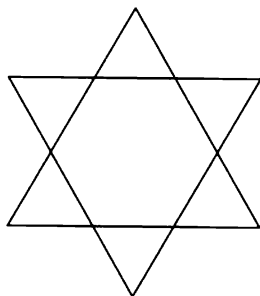
La traduzione degli antichi testi matematici babilonesi rende ora chiaro che il grado di sofisticazione raggiunto nel calcolo quattromila anni fa era tale da far riconsiderare i testi sacri di tutti i popoli con nuova attenzione alle testimonianze dell'ispirazione razionale – e non meramente poetica. Gli antichi dei sumerico-babilonesi erano dotati di «soprannomi» dichiaratamente numerici (una sorta di stenografia usata dagli scribi) in notazione sessagesimale (base sessanta); le tre grandi divinità – Anu-An, il cui epiteto numerico era sessanta (scritto come un grande 1), Ea-Enki, associato a 40, e Enlil, associato a 50 – sono equivalenti funzionali dei numeri 3, 4, 5 di Platone, la triade genetica pitagorica. Qualcuna delle nostre antiche mitologie religiose potrebbe essere tradotta in allegoria matematica?

Sembra curioso che l'antico altare greco a Delfi sia di forma cubica, così come il tempio della dea egizia Leto che Erodoto vide nella città di Buto, l'altare vedico del fuoco, il Santo dei Santi nel tempio di Salomone e l'antica arca sumerica (la prima a «salvare una parte del genere umano dal diluvio»). Il nome del più sacro santuario islamico, la Ka'bah alla Mecca, significa let-

Figura 8. *Il triangolo di Nicomaco.* Nicomaco presenta lo schema di elementi reciproci di Platone (figura 7) nella forma di una tavola di moltiplicazione di 2 × 3, estesa fino a $3^6 = 9^3 = 729$ per evitare frazioni. Si noti che trascrive i numeri da sinistra a destra anziché ordinarli nella forma della lettera greca chi (X) scelta da Platone.

teralmente «cubo», e di dimensione cubica è anche la Nuova Gerusalemme nella *Apocalisse*. Il ricorrere della forma cubica tra le nostre religioni suggerisce che l'immaginazione poetica religiosa abbia avuto una componente geometrica, «protoscientifica», per un tempo molto lungo.

La geometria a partire da Euclide. I tredici libri degli *Elementi* di Euclide culminano in un trattato sui cinque solidi regolari, o platonici – tetraedro, cubo, ottaedro, dodecaedro e icosaedro – tutti con lati e angoli regolari e tutti suscettibili, se replicati, di racchiudere uno spazio astratto tridimensionale. Euclide approfondì le simmetrie trasformazionali di questi corpi «rigidi».

Nel III secolo a.C. Archimede compì un importante studio sull'area della superficie di una sfera e di un cilindro e sui loro rispettivi volumi, e Apollonio portò lo studio delle sezioni coniche (ellisse, parabola e iperbole) al suo più alto sviluppo. Autori greci successivi fecero ulteriori progressi nel campo della geometria, ma il grande impulso che era iniziato appena quattrocento anni prima si era spento.

Il più recente ingegno induista è stato principalmente aritmetico ed algebrico; i teoremi sulle aree e le diagonali di quadrilateri inscritti in un cerchio furono creati con il contributo di Brahmagupta (628 d.C. circa). Importanti contributi arabi alla soluzione delle equazioni cubiche con il metodo delle intersezioni coniche furono compendiati da 'Omar Khayyām (1100 d.C. circa). Lo sviluppo europeo è stato rapido a partire dai tempi di Keplero; è stato Keplero a introdurre i concetti di infinitamente grande e infinitamente piccolo, che Euclide aveva scrupolosamente tralasciato di considerare. L'invenzione della geometria analitica da parte di Pierre de Fermat e René Descartes nel XVII secolo condusse ad una nuova integrazione di geometria ed algebra.

Il contributo degli *Elementi* di Euclide all'invenzione e allo sviluppo delle scienze fisiche nel corso di tutti questi secoli è inestimabile. Il suo metodo argomentativo, logico, geometrico, è fondamentale per la formalizzazione delle leggi sulla leva operata da Archimede; per lo sviluppo greco dell'astronomia come scienza fisica (grazie a Ipparco, Tolomeo, ed altri); per gli studi di Galileo sulla dinamica e il piano inclinato; per le leggi di Keplero sui moti planetari; per le leggi di Newton sulla dinamica gravitazionale dei pianeti; e per un'infinità di scienze fisiche connesse. La geometria euclidea, tuttora in via di perfezionamento, è stata in questo modo uno dei più potenti strumenti di progres-

FIGURA 9. *Simbolo pitagorico.* Ogni linea ne taglia altre due secondo un rapporto «medio ed estremo».

FIGURA 10. *Il tamburo di Śiva.* Si noti la forma a clessidra attribuita al monte Meru e si confronti con il disegno tratto dal *Timeo* di Platone (figura 7).

FIGURA 11. *Esagono stella.* Simbolo indiano e semitico.

FIGURA 12. *Il triangolo di Pascal.* Conosciuto a Piṅgala (200 a.C. circa) come «monte Meru», la montagna sacra induista e buddhista.

so del mondo occidentale. Gli *Elementi* hanno rappresentato «il trattato più influente di tutti i tempi» (Boyer, 1968), a lungo assunto come una guida sicura nel campo della geometria, così come la Bibbia nei riguardi della verità assoluta. Dio, si affermava con sicurezza, è geometra.

Durante il XIX secolo, che Boyer definisce «l'età d'oro della geometria», questo mondo quasi perfetto della fisica matematica tradizionale, di matrice euclidea, esplose con un'energia creativa che condusse ad una crisi le stesse fondamenta della matematica. Per esempio, una delle molte nuove geometrie apparse, la geometria proiettiva, non ha nulla a che fare con le grandezze. Molte geometrie «non-euclidee», opera di N.I. Lobachevskii, Wolfgang Bolyai e G.F.B. Riemann, omettono il famoso sesto postulato di Euclide concernente le linee parallele, sempre un poco sospetto, per creare geometrie egualmente logiche e di indeterminatezza ancora maggiore.

Nel nostro secolo lo *status* privilegiato della geometria euclidea è svanito. Non ci sono più supposizioni che suscitino consenso universale, né sistemi di potere logico sufficiente a legittimarsi anche in matematica. La matematica ha perciò perso alcune delle sue certezze, pur moltiplicando i suoi poteri. La nozione di «spazio-tempo» di Einstein, con le sue svolte e i suoi paradossi, ha relegato la geometria euclidea al ruolo di strumento adeguato ad alcune nostre intuizioni all'interno di uno spazio rigorosamente delimitato. La percezione stessa dello spazio si è dimostrata oggetto di condizionamenti culturali; l'intuizione può apprendere nuovi trucchi. Lo spazio ha altresì moltiplicato le sue tre dimensioni canoniche al di là di ogni possibilità di immaginazione; oggi il numero delle sue dimensioni è il numero delle variabili indipendenti nelle nostre formule.

Con il frantumarsi della certezza matematica e la fine della nostra idolatria per il razionalismo euclideo, gli scienziati occidentali in particolare hanno provato una nuova attrazione per lo scetticismo filosofico dei poeti vedici e per il sentimento taoista e buddhista circa il corso del mondo. L'antica visione del mondo era un prodotto dell'immaginazione; tuttora l'immaginazione si sta dimostrando più potente della logica. Nel fermento dell'età attuale, matematica e fisica sono affidate, forse più chiaramente che mai – ma come un atto di fede piuttosto che di ragione – all'amore primordiale per la simmetria, guidato meno dalla ragione che dal sentimento estetico per l'eleganza e la bellezza.

FIGURA 13. *Simbolo sumerico della montagna.* L'ordinamento a triangolo è il modello che i Pitagorici trovarono utile per i numeri.

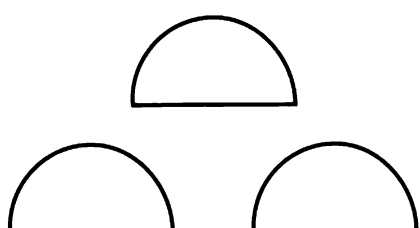
[Vedi anche *CERCHIO*, *NUMERI* e *QUATERNITÀ*. Per una discussione più generale delle interpretazioni religiose dello spazio, vedi *SPAZIO SACRO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Per un testo di base di geometria euclidea e sulle diverse geometrie moderne non-euclidee, cfr. H.S.M. Coxeter, *Introduction to Geometry*, New York 1961 (rist. New York 1969), notevole per l'elegante concentrazione conseguita attraverso la rigorosa ricerca di simmetria e dell'«insieme» di trasformazioni che questa include. La storia della geometria è collocata all'interno del più ampio contesto dell'intera matematica e i contributi di nazioni e individui diversi sono trattati con grande equità da C.B. Boyer, *A History of Mathematics*, New York 1968. Riguardo al primo periodo O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, Copenhagen 1951, New York 1969 (2ª ed.) (trad. it. *Le scienze esatte nell'antichità*, Milano 1974), è diventato un classico. La trasformazione della conoscenza empirica egizia e babilonese nella scienza greca è studiata da B.L. van der Waerden, *Ontwachende Wetenschap*, Groningen 1950 (trad. ingl. *Science Awakening*, New York 1963). R.J. Gillings, *Mathematics in the Time of the Pharaohs*, Cambridge/Mass. 1972, è un tentativo di controbilanciare la visione un po' negativa che i matematici hanno della scienza egizia.

Uno studio splendidamente illustrato di testimonianze di computo su pietre e ossa del Paleolitico è A. Marshack, *The Roots of Civilization*, New York 1972. La simmetria neolitica nei disegni di terraglie e tessiture è riccamente illustrata da Marja Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 a.C.*, Berkeley 1982. Concetti moderni di simmetria sono formalizzati, con grande rispetto degli antichi artigiani che li esplorarono intuitivamente, da H. Weyl, *Simmetry*, Princeton 1952.

Applicazioni della geometria tradizionale all'arte e architettura religiosa possono essere trovate in R. Lawlor, *Sacred Geometry. Philosophy and Practice*, New York 1982 e in T. Burckhardt, *Art of Islam. Language and Meaning* (trad. ingl. London 1976). Un'analisi pietra per pietra della geometria impiegata dai diversi costruttori di una grande cattedrale è magistralmente esposta da J. James, *The Contractors of Chartres*, I-II, Beckenham 1980.

Per uno sviluppo del simbolismo geometrico-tonale celato negli antichi testi religiosi e filosofici, cfr. i miei studi: *The Myth of Invariance*, New York 1976; *The Pythagorean Plato*, Stony Brook/N.Y. 1978; *Meditations through the Quran*, York Beach/Maine 1981.

ERNEST G. MCCLAIN

GIADA. Oggi la giada è universalmente ammirata come pietra preziosa per la sua bellezza e durezza, per l'immensa ricchezza di colore e per la varietà di venature e di strutture. In tempi più antichi, tuttavia, in culture diverse tra loro, come quelle della Cina antica, dell'America centrale e della Polinesia, la giada ha avuto anche un valore religioso. Il caso più evidente è quello della Cina antica.

In Cina, durante la dinastia Chou (circa 1122-256 a.C.), furono proprio alcuni oggetti di giada ad avere ruoli simbolici importanti in un sistema religioso e politico incentrato sulla monarchia sacra. Simboli di sovranità politica, le insegne di giada portate dall'imperatore e dai suoi funzionari erano anche simboli di autorizzazione religiosa. Governando quale Figlio del Cielo, l'imperatore era alla testa di un sistema rituale elaborato, di un'economia sacrale che trovava la sua personificazione simbolica in un'intera serie di emblemi di giada. L'imperatore stesso aveva il privilegio di indossare ornamenti di giada bianca, in particolare la «grande tavoletta» e la «tavoletta del potere» che indossava quando offriva il sacrificio annuale di primavera al Signore nell'Alto (Shang-ti). I suoi funzionari portavano emblemi di giada che variavano in forma, grandezza e colore a seconda del rango.

Il *Chou li* (Riti di Chou) menziona sei tavolette di giada che il *ta-tsung po* («maestro delle cerimonie religiose») usava nel rendere omaggio al Cielo, alla Terra e ai quattro punti cardinali. Il Cielo era rappresentato da un disco di giada piatto e arrotondato chiamato *pi*, mentre la Terra era rappresentata da un tubo di giada cavo, squadrato all'esterno, chiamato *ts'ung*. La giada *pi*, in particolare, è rimasta uno dei simboli più importanti della tradizione religiosa cinese.

La giada veniva utilizzata anche come sostanza sacrificale. Pezzi di giada azzurri e rotondi venivano offerti al Signore nell'Alto, mentre i pezzi gialli e quadrati erano offerti alla Terra Sovrana. Diverse storie raccontano dettagliatamente l'offerta di un anello di giada al dio del fiume per assicurarsi una traversata sicura.

La giada aveva un ruolo particolarmente importante nelle pratiche funerarie. Indubbiamente questo era dovuto alla credenza che la giada, quale personificazione del potere del Cielo, poteva prevenire la putrefazione del corpo dopo la morte. Di conseguenza nelle bare si trovano svariati tipi di oggetti di giada, spesso a chiusura degli orifizi naturali del corpo per prevenire la putrefazione. Molto comuni erano le tavolette di giada poste sotto la lingua e intagliate per raffigurare le cicale, probabilmente simboli del rinnovamento della vita. Si trovano anche maschere funerarie di giada che ricoprivano tutto il corpo.

Fra i taoisti, il simbolismo religioso della giada assunse un centro d'interesse più preciso. I taoisti credevano che la giada personificasse il principio della vita cosmica e potesse così assicurare l'immortalità se usata in connessione con certe pratiche alchemiche. Queste pratiche includevano l'ingestione reale della giada, perché si credeva che la giada non solo prevenisse la putrefazione del corpo dopo la morte, ma lo rigenerasse realmente mentre era ancora in vita. L'importanza della giada nel pensiero taoista è riflessa nel nome dell'Essere supremo taoista, l'Imperatore di Giada.

Anche se la Cina antica presenta gli esempi più numerosi e più singolari dell'uso della giada come simbolo religioso, si ritrovano pratiche molto simili anche nell'antica America centrale. Vi sono paralleli particolarmente sorprendenti nell'uso della giada in connessione con la sepoltura. Tra i Maya, per esempio, piccoli pezzi di giada erano posti nella bocca del morto, mentre nella tomba sotto il Tempio delle Iscrizioni a Palenque è stata trovata una maschera funeraria formata da un mosaico di piccoli pezzi di giada.

Probabilmente la giada veniva usata anche come sostanza sacrificale. Per esempio, le operazioni di scavo presso il pozzo sacro a Chichén Itzá, nello Yucatán, luogo tradizionale di pellegrinaggio e di sacrificio, hanno portato alla luce molti pezzi di giada risalenti a vari periodi.

Gli Aztechi sembrano aver condiviso con i cinesi la credenza nelle proprietà medicinali della giada. In particolare, la giada sembra essere stata prescritta per il sollievo dal dolore gastrico. Tali usi medicinali della giada, assieme al suo uso nella sepoltura e nel sacrificio, indicano chiaramente la credenza fondamentale nei poteri della giada di dare la vita.

Infine, deve essere notata l'importanza della giada per quel che riguarda il vestiario rituale dei sacerdoti e dei principi: nella mitologia azteca il nome della dea Chalchihuitlicue significa «colei dalla veste di giada».

La giada sembra aver raggiunto un certo significato religioso anche tra i Maori della Nuova Zelanda, i cui ciondoli del collo, chiamati *hei-tiki*, sono fatti di giada. Questi vengono tramandati di generazione in generazione e in questo processo diventano i simboli degli antenati.

BIBLIOGRAFIA

Il classico studio sulla giada nella Cina antica resta quello di B. Laufer, *Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion*, Chicago 1912. A questo può essere aggiunto il lavoro più dispersivo e meno tecnico di L. Zara, *Jade*, New York 1969; e inoltre A. Digby, *Maya Jades*, London 1964.

David Carpenter

GIAGUARO. Il giaguaro occupa un posto di considerevole importanza nei miti, nelle credenze e nei rituali sciamanici degli Indios dell'America meridionale. Qui, secondo una credenza assai diffusa, le eclissi sono causate da un enorme giaguaro celeste che attacca il sole e la luna.

Simbolicamente, il giaguaro è associato in modo particolare al fuoco e all'acqua. Secondo gli Indios Tucano dell'Amazzonia, il giaguaro fu creato dal sole, affinché fosse il suo principale rappresentante sulla terra. Come il sole è il fuoco del cielo, così il giaguaro è il fuoco della terra; esso rappresenta l'energia fecondatrice del sole sulla terra e presiede alla fecondità. Nella mitologia caingang gli eroi culturali gemelli Kamé e Kayurukré crearono i giaguari dalle ceneri e dai carboni. Per gli Indios del Gran Chaco il giaguaro era il possessore originario del fuoco, mentre il coniglio era l'eroe che lo rubò; secondo alcune tribù del Brasile orientale (i Cayapó, i Timbirá, gli Apinagé e gli Xerente) un ragazzo abbandonato aveva ottenuto il fuoco per gli Indios da un giaguaro benevolo. Dalle ceneri del suo corpo bruciato ebbe origine il tabacco.

Per via del suo ruggito, il giaguaro è associato anche al tuono, alla pioggia e all'acqua. Secondo i Tucano, il tuono, la voce del giaguaro, è un dono del sole; e il fulmine, forza fecondatrice per mezzo della sua associazione con la pioggia, è un bagliore del sole. Nel Brasile orientale (per esempio tra i Tembé) una credenza ampiamente diffusa racconta come il giaguaro insegnò alla gente il modo in cui celebrare la festa del miele.

Lo sciamanismo è strettamente connesso alla figura del giaguaro e lo sciamano stesso afferma di essere capace di trasformarsi in un giaguaro. Tra i Taulipáng, una tribù caraibica, lo sciamano della guarigione invoca il giaguaro per curare i gonfiori che insorgono dopo aver mangiato un particolare tipo di selvaggina, tra cui tapiri, cerbiatti e pecari; infatti il giaguaro può cibarsi di questi animali senza accusare alcun disturbo.

BIBLIOGRAFIA

Ci sono molte e notevoli informazioni di gran valore sui miti e simboli che riguardano il giaguaro in Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I: *Le cru et le cuit*, Paris 1964 (trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano 1966, 1980), e *Mythologiques*, II: *Du miel aux cendres*, Paris 1966 (trad. it. *Dal miele alle ceneri*, Milano 1970, 1982). Vale la pena di consultare anche un brillante studio di G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago 1971.

MANABU WAIDA

GIARDINO. I giardini di tutto il mondo, al pari delle religioni, possono dividersi in orientali e occidentali, secondo uno spartiacque che passa per il subcontinente indiano. In Occidente gli uomini cercano di conquistare la natura, e la mente corre agli estremi: il giorno del giudizio, il trionfo del bene e l'annichilamento del male. In Oriente si cerca di adeguarsi alla natura e di riconciliarne i dualismi. Tali differenze trovano espressione nell'arte del giardinaggio formale dell'Occidente e in quella paesaggistica dell'Oriente. [Vedi anche *NATURA E RELIGIONE*; e *NATURA, CULTO DELLA*, vol. 2].

L'Occidente. Le religioni eredi delle tradizioni dell'Antico Testamento, vale a dire il Cristianesimo e l'Islamismo, venivano direttamente dal deserto. Le loro Scritture si concentravano sulle proprietà vivificatrici dell'acqua, sulle virtù delle foglie verdi e sul refrigerio offerto dall'ombra. Un uomo veniva benedetto rivolgendogli queste parole: «Sarai come un giardino irrigato» (Is 58,11), e maledetto prospettandogli di diventare «come un giardino senza acqua» (Is 1,30). Pozzi e fontane rinvigorivano le foglie verdi. Il verde divenne il colore dell'Islam, e i cristiani credevano nelle proprietà terapeutiche delle erbe di questo colore. Gli alberi vivificati dall'acqua recavano sia nutrimento che ombra, e nell'Inghilterra del XVII secolo Andrew Marvell si raffigurava il Paradiso come «un pensiero verde in un'ombra verde». Il timorato di Dio dimorava «tra ombre e fontane», mentre un monarca giusto, come disse l'imperatore moghūl Akbar in occasione dell'invasione del Kashmir nel 1585 d.C., faceva sedere i propri soggetti all'ombra della tranquillità. Soprattutto l'influenza dell'ambiente desertico si manifestò nel modo in cui in Occidente il giardino venne concepito come un'oasi, in netto contrasto con il carattere selvaggio della natura circostante. Il sentimento della fede ovvero della Chiesa come recinto, rifugio nei confronti di un ambiente ostile, era prevalente (e questo nonostante esistesse anche un'altra tradizione, più puritana, secondo la quale i ruoli erano invertiti, e il giardino con la sua vegetazione lussureggiante equivaleva alla scena della tentazione, laddove il deserto rappresentava il giardino autentico).

I progettisti di giardini, ispirati dalla supposta esistenza di un Giardino dell'Eden all'inizio della storia, miravano a ri-creare le condizioni che si riteneva fossero esistite nel giardino originario, fornendo un clima mite e un'abbondanza di fiori e frutti che non venisse mai meno.

Il giardiniere ricavava l'ordine dal caos, e i giardini si disponevano secondo modelli regolari, con angoli a novanta gradi e linee rette che estendevano il dominio dell'uomo sulla natura soggetta alla caduta. Sia il Giar-

dino dell'Eden originario che il Cielo futuro venivano comunemente concepiti come giardini geometrici. La tradizione secondo la quale l'Eden era bagnato da quattro fiumi spinse i progettisti di giardini di fede musulmana, dalla Persia alla Spagna, a riprodurre con ostinazione il modello noto come *chahār bāgh*, un recinto rettangolare suddiviso in quattro parti per mezzo di due torrentelli che si incrociavano ad angolo retto. Si trattava di un metodo che riuscì a combinarsi facilmente con le concezioni secolari e umanistiche, derivate dalle civiltà classiche persiana, greca e romana, di un modello regolare che rappresentasse il trionfo dell'intelligenza umana e dei principi astratti della matematica e del diritto. Il medesimo modello si sarebbe ritrovato nei monasteri medievali cristiani e nei giardini del Rinascimento, e già intorno al XV secolo non sarebbe stato sempre agevole accertarsi se a predominare fosse un simbolismo religioso ovvero secolare.

In Occidente ogni pianta veniva arricchita mediante un simbolismo spirituale. La violetta si inginocchiava, e i rami di un frutteto si piegavano verso Dio. Gli alberi spalancavano le braccia nel gesto di preghiera del supplice. Secondo i musulmani la rosa era stata creata da una goccia di sudore caduta dalla fronte del Profeta mentre veniva portato in Cielo. Il roseto pregava ergendosi verso l'alto, e musulmani e cristiani erano concordi nel ritenere che i fiori fragranti che germogliavano tra le sue spine rappresentavano la misericordia di Dio che emerge dalla sua ira. Il cipresso (rappresentato in tanti tappeti) simboleggiava a un tempo la mortalità, perché non germogliava una volta tagliato, e la vita eterna, perché sempreverde.

Tanto nell'Islamismo quanto nel Cristianesimo il simbolismo si estendeva sino a comprendere la tradizione secondo la quale, come ha detto Rābi'ah al-'Adawīyah (morto nell'801 d.C.) «i veri fiori e i veri giardini sono quelli interiori». Solo quando la natura petrosa di un uomo fosse stata spezzata nella polvere mediante l'afflizione il suo cuore sarebbe divenuto un giardino benedetto dalla pioggia, e le rose vi sarebbero germogliate. [Vedi *FIORE*].

Fino a questo momento il simbolismo dei giardini nell'Islamismo e nel Cristianesimo sono proceduti di pari passo, sebbene il paradiso islamico con le sue *ḥūrī*, i broccati verdi e i vini che non intossicano sia raffigurato con tratti più letterali del regno dei cieli del Cristianesimo.

Quest'ultimo differiva radicalmente dall'Islamismo nell'identificazione del giardino con occasioni specifiche della vita di Cristo. Il «giardino conchiuso» del *Cantico dei cantici* fu interpretato come riferimento alla Vergine Maria, il cui grembo era un'oasi tanto eletta da non potere venir penetrata da altri che dallo Spirito Santo. Adamo era stato giardiniere, e fu per suo tramite che la morte penetrò nel mondo. Cristo, che aveva conquistato la morte mercé la resurrezione, scelse pertanto le vesti di giardiniere per compiere la sua prima apparizione una volta risorto.

L'Oriente. In Cina e in Giappone le prime reazioni alla natura furono caratterizzate dalla credenza negli spiriti. Sia le montagne che incutevano timore che le fiumane che sgorgavano da esse erano possedute da spiriti, e dunque ritenute altrettanto vive quanto le piante, gli animali e gli uomini stessi. Gli abitanti dei villaggi animati da pietà compivano pellegrinaggi sui monti, e furono i pellegrini sulla via del ritorno, spinti dal desiderio di trasmettere quanto avevano visto, a inventare il giardino paesaggistico. Quest'ultimo venne ideato tenendo presenti due obiettivi: elevare la comprensione umana sino al livello del cosmo e allo stesso tempo portare il cosmo nell'ambito dell'esperienza umana.

Il primo obiettivo del giardino paesaggistico venne raggiunto in gran parte attribuendo la priorità, tipica dei giardini cinesi, alle pietre e agli stagni o ai torrentelli. Fino a un certo punto questa arte, nota come *shan-shui*, rappresentava la geografia fisica della regione, vale a dire le montagne dell'Asia centrale e i mari della costa orientale. Oltrepassato questo limite, nella filosofia taoista le rocce presero a simboleggiare lo scheletro della terra intera, e le acque le arterie che vi diffondono il nutrimento. Secondo i buddhisti il giardino impartiva un insegnamento relativo al tempo. I fiori si schiudevano e appassivano nel volgere di un mese; le stagioni si alternavano. Ma le pietre, soggette anch'esse al decadimento lungo una diversa scala temporale, sembravano immuni dal mutamento. Contemplando le rocce, gli uomini giungevano a concepire il presente alla stregua di un'infinità in movimento. Il simbolismo era tanto vario e duttile quanto le nuvole che si addensavano intorno ai picchi montani. La scelta delle pietre per il giardino paesaggistico era competenza degli intenditori, e il giardino veniva progettato da geomanti di professione, che decifravano i contorni spirituali del sito secondo la scienza nota come *feng-shui*. [Vedi *GEOMANZIA*, vol. 2].

Il secondo obiettivo veniva raggiunto consentendo a ogni elemento di questo giardino cosmico di apparire soggetto all'influenza di forze dualistiche, suscettibili di generare l'uomo stesso. Il giardino conteneva spiriti tanto amichevoli quanto ostili. Questi ultimi tuttavia non venivano perseguitati come sarebbe stato il caso in Occidente: venivano piuttosto lasciati indisturbati (per esempio non scavando il terreno troppo in profondità) ovvero ostacolati (come nel caso dei demoni che si spostavano in linea retta, mediante la costruzione di

ponticelli a zig-zag). Ogni cosa nell'universo era scissa in queste due parti costituenti. I Cinesi parlavano di *yin* e *yang*, i Giapponesi di *in* e *yō*. Lo *yin* era femminile, passivo e debole; lo *yang* maschile, attivo e virile. In Cina le montagne erano considerate maschili, gli stagni femminili; la montagna simboleggiava dunque l'intelligenza, il lago il sentimento. In Giappone i giardini più stilizzati contenevano talora rocce sia maschili che femminili – cinque erette, quattro reclinate. In entrambi i Paesi alle rocce a ai torrenti ci si aspettava di trovare associati sentimenti di giovinezza e di età avanzata, di crescita e di declino. Per tradizione un tronco d'albero cui venisse appeso un «giovane» fiore di susino avrebbe dovuto rassomigliare al corpo di un uomo anziano, curvo e contorto. Si riteneva che i fiori fossero «affascinanti sia quando appassivano che al primo fiorire», e il samurai veniva paragonato al fiore di ciliegio – per la breve vita e la fine squisita. Un trattato sul giardinaggio databile intorno alla fine del periodo Ming, noto come *Yüan-yeh*, riporta come «quando un albero importante era in procinto di fiorire» la gente spostasse il letto fuori di casa per potere osservare il modo in cui i fiori sull'albero si sviluppavano «dall'infanzia alla maturità, per poi appassire e morire».

In nessun ambito il contrasto tra Oriente e Occidente è maggiormente avvertibile che nei loro rispettivi atteggiamenti nei confronti della notte e della luce lunare. In Occidente il giorno era simbolicamente legato al bene, la notte al male. Le creature notturne quali i pipistrelli, i gufi e le volpi erano considerate repellenti, portatrici di malaugurio, o scaltre, e la luna veniva relegata al rango di astro di second'ordine. In Cina, d'altro canto, al giorno e alla notte veniva attribuita pari dignità, e si costruivano e ammobiliavano padiglioni per la contemplazione dell'orbe lunare. I poeti cinesi cantavano la luce della luna che «lava la propria anima» nello stagno del giardino, e il trattato intitolato *Yüan-yeh* invitava il lettore ad attendere con ansia il giorno in cui avrebbe potuto «scavare nella luna sulla cima di una montagna».

In un simile giardino l'uomo era in grado di riconoscere un quadro della propria esistenza. Il cedro, che resiste agli uragani, rappresentava la strenua lotta dell'osservatore contro le avversità. Il simbolismo relativo alle singole piante si collegava alle qualità che ci si aspettava di trovare in un essere umano, e così, per fare un esempio, il crisantemo, che sfidava le brume autunnali, suscitava ammirazione per il suo coraggio. La morte stessa veniva equiparata a un ciclo continuo di decadimento e nuova crescita. Il giardinaggio cinese ha fatto molto per convincere l'uomo ad accontentarsi del proprio destino. Ma talora le genti d'Oriente hanno vagheggiato un'alternativa alla vita così come la conoscevano. I taoisti parlavano delle Isole Beate del Mare Orientale, e molti buddhisti hanno creduto in una terra, presieduta dal Buddha Amida (sanscrito: Amitābha), in cui i fiori di loto fanno rampollare le anime dei fedeli sopra le acque di un lago scintillante – concezione che trova alcuni paralleli in Occidente. Più spesso tuttavia i buddhisti hanno pensato in termini di *nirvāṇa*, alludendo all'estinzione del ciclo delle reincarnazioni, concezione che non ha equivalenti in Occidente. Il giovane indiano di cui parla il *Matsya Purāṇa* (500 d.C. circa), dopo aver superato migliaia di vite ed essere rinato di volta in volta bestia da preda, animale domestico, erba, arbusto, liana e albero, non cercava ansiosamente un mondo migliore, bensì di liberarsi da se stesso. In Cina l'aspirazione suprema che poteva aprirsi a un giardiniere di paesaggi sarebbe stata quella di imitare il pittore Hang Wu-tao-tzu, che si dice fosse penetrato nella scena che aveva dipinto, fondendosi con il proprio capolavoro, per non essere mai più visto da alcuno.

[Vedi anche *FIORE*].

BIBLIOGRAFIA

Sono molto pochi i libri che riconoscono al giardinaggio l'importanza di un simbolismo religioso. Tra essi la migliore storia generale resta quella di Marie Louise Gothein, *Geschichte der Gartenkunst*, Jena 1914 (trad. ingl. *A History of Garden Art*, I-II, London-Toronto 1928, New York 1966). Numerosi aspetti del giardinaggio islamico sono presi in esame da Elizabeth B. Macdougall e R. Ettinghausen (curr.), *The Islamic Garden*, Washington 1976. Il lavoro più attento tra quelli recenti sull'arte del giardinaggio (e sulla cucina) nel Cristianesimo medievale è opera di Teresa McLean, *Medieval English Gardens*, London 1981. Per un'analisi del «giardino conchiuso» nel *Cantico dei cantici*, cfr. S.N. Stewart, *The Enclosed Garden. The Tradition and the Image in Seventeenth-Century Poetry*, Madison/Wis. 1966. Per una discussione su alcuni degli effetti della scoperta dell'America sui tentativi dei progettisti di giardini di ri-creare il Giardino dell'Eden, cfr. J. Prest, *The Garden of Eden. The Botanic Garden and the Re-Creation of Paradise*, New Haven 1981. Le caratteristiche distintive dei periodi successivi del giardinaggio giapponese sono trasmesse al lettore nella maniera più efficace da Teiji Ito, *The Japanese Garden. An Approach to Nature*, New Haven 1972. Gli ideali del giardinaggio cinese sono ritratti in un quadro d'insieme delizioso da Dorothy Graham, *Chinese Gardens*, London 1938. Il saggio di O. Sirén, *China and Gardens of Europe of the Eighteenth Century*, New York 1950, discute con successo la portata delle influenze cinesi a proposito dell'adozione del giardino di tipo paesaggistico in Europa.

JOHN PREST

GINOCCHIA. Da tempo, le ginocchia sono associate agli atteggiamenti religiosi di penitenza, preghiera, abbandono e umiltà. Nel Vicino Oriente, sin dai tempi antichi, l'atto dell'inginocchiarsi è stato talvolta collegato con il gesto della prostrazione; nell'Islamismo la prostrazione completa risulta l'apice di una serie di posizioni del fedele, che unisce assieme l'atto del sedersi e dell'inginocchiarsi. Nell'antico Israele, le ginocchia erano associate alla generazione di una nuova vita e all'adozione; così Bila, l'ancella di Rachele, partorì un figlio sulle ginocchia di Giacobbe (Gn 30,3), poiché, nel tempo e nei luoghi biblici, un bimbo nato sulle ginocchia di un uomo veniva considerato suo figlio secondo la legge. Probabilmente questa concezione biblica è il riflesso o l'eredità di un'idea preistorica secondo cui esisteva una profonda relazione tra le ginocchia e il processo riproduttivo. (Onians, 1951, pp. 174-80).

Nell'antica Roma, l'adorazione nei templi sacri comprendeva l'atto del cadere in ginocchio e il genuflettersi durante le suppliche e le preghiere. I Romani usavano inginocchiarsi anche quando presentavano i propri argomenti di difesa davanti alle autorità terrene. Nell'antica Grecia, solo le donne e i bambini si inginocchiavano davanti alle divinità. Secondo i racconti del Nuovo Testamento, i primi cristiani usavano inginocchiarsi; questo atteggiamento di preghiera sembra provenire direttamente dalle antiche pratiche ebraiche: secondo le Scritture, infatti, Salomone, Esdra e Daniele si inginocchiavano durante la preghiera (1 Re 8,54; Esd 9,5; Dn 6,11). È probabile che gli antichi Israeliti adottarono la genuflessione come atteggiamento religioso da altre popolazioni del Vicino Oriente. Anche i buddhisti si inginocchiano, ad esempio per rendere omaggio ai luoghi sacri.

La genuflessione non è l'unico atteggiamento di preghiera menzionato nella Bibbia. Alcuni passi riportano anche la posizione del rimanere eretti (1 Sam 1,26; Mc 11,25; Lc 22,41). Nei Vangeli, solo una volta Gesù si inginocchia, sul Monte degli Olivi prima del suo arresto (Lc 22,41). Ma gli *Atti degli apostoli* descrivono sia Pietro che Paolo inginocchiati in preghiera (9,40; 20,36; 21,5), e il grande passaggio cristologico di san Paolo nella *Lettera ai Filippesi* finisce con questa dichiarazione: «perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (2,10-11).

Nel IV secolo l'aspetto penitenziale della genuflessione veniva sottolineato da sant'Ambrogio: «Il ginocchio è reso flessibile affinché l'offesa del Signore sia mitigata, la collera placata, la grazia evocata» (*Hexaemeron* 6,9,74,287).

Probabilmente i primi cristiani pregavano sia in piedi che in ginocchio. Più tardi la Chiesa cattolica sembra aver incoraggiato durante la preghiera la posizione eretta, in particolare durante il culto pubblico della domenica, raccomandando, tuttavia, la genuflessione durante la preghiera privata e penitenziale. Per il Protestantesimo la posizione in ginocchio è l'atteggiamento di preghiera per eccellenza; il Cattolicesimo, invece, ha regolato gli atteggiamenti di adorazione e di preghiera in modo abbastanza rigoroso, per esempio prescrivendo la posizione eretta di domenica, nei giorni festivi, nelle lodi e nei ringraziamenti in tutti i periodi liturgici. Durante la messa bassa, i fedeli sono inginocchiati, ad eccezione del momento della lettura del Vangelo.

Nel Cristianesimo popolare il fedele si inginocchia sia nelle preghiere devozionali sia durante l'adorazione. Da queste pratiche ha origine la consuetudine, assai diffusa, di salire in ginocchio le scale di determinati santuari, recitando ad ogni gradino delle litanie, come al Saint Joseph's Oratory di Montreal, dove molti fedeli, guariti da deformazioni e storpiature, hanno lasciato presso l'altare le loro grucce, come sacre reliquie. Nel santuario della Vergine di Guadalupe a Città del Messico, molti pellegrini si avvicinano al luogo sacro camminando sulle ginocchia. Si registrano pratiche simili in numerosi altri luoghi sacri cristiani, sia nel Vecchio che nel Nuovo Continente.

Ci si inginocchia non solo in presenza della divinità, ma, in molte culture, anche in presenza dei sovrani. Gli antichi imperatori romani pretendevano che le popolazioni dell'Europa settentrionale, gli Egizi e gli Asiatici piegassero il ginocchio in segno di sottomissione, mentre Alessandro il Grande lo esigeva da tutti, proclamandosi divino. Secondo quanto riferito dalle cronache, gli antichi Greci e gli antichi Romani, quando presentavano delle suppliche, si inginocchiavano e baciavano la mano del superiore, toccando allo stesso tempo il suo ginocchio sinistro con la mano sinistra. I moderni sudditi britannici si inchinano e piegano il ginocchio in presenza del loro sovrano.

Un tempo, durante la fasciatura dei cadaveri, le ginocchia venivano completamente piegate in posizione fetale, come dimostrano i resoconti etnografici e i resti delle sepolture preistoriche. Le ragioni di questa posizione nella sepoltura non sono ancora chiare; d'altronde non è chiaro nemmeno se il ginocchio piegato possieda un significato particolare o sia da ricollegarsi ad altri simbolismi. L'atteggiamento fetale, che presuppone la completa docilità del cadavere, sembra voler evitare che lo spirito del defunto vaghi sulla terra per perseguitare i vivi; oppure prepara il deceduto all'iniziazione nei segreti dell'aldilà, che probabilmente com-

prendevano il simbolismo rituale del ritorno alla posizione fetale.

BIBLIOGRAFIA

A.E. Crawley, *Kneeling*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII, Edinburgh 1914, è una fonte utile per quel che riguarda la genuflessione nelle tradizioni cristiane, bibliche e del Vicino Oriente; la prospettiva evoluzionistica dalla quale il soggetto viene trattato, comunque, deve essere rifiutata. Un buon libro di consultazione è Betty J. Bäuml e F.H. Bäuml, *A Dictionary of Gestures*, Metuchen/N.J. 1975, che contiene numerosi documenti sul simbolismo del ginocchio e sulla genuflessione nel Vicino Oriente antico, nel mondo mediterraneo, e nella storia e letteratura europee più recenti. Per osservazioni e considerazioni interessanti sul ginocchio e su altre parti del corpo, cfr. R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge 1951.

FREDERICK MATHEWSON DENNY

GIOIELLI. La consuetudine di indossare gioielli è antica quanto la civiltà stessa. Collane e braccialetti fatti con ossi, ciottoli, conchiglie e denti sono stati ritrovati a partire dal periodo paleolitico (circa 25000-18000 a.C.). I gioielli venivano usati dalle società primitive come segno di un ufficio o compito particolare, oppure erano la dimostrazione di una qualche impresa personale, come avveniva a proposito delle collane fatte con i denti di nemici o di animali feroci. Questa funzione sopravvive ancor oggi nel mondo sviluppato, ad esempio nelle medaglie o nelle catene da sindaco.

Gli orifizi del corpo umano richiedono una protezione magica poiché, al pari di ogni apertura, essi possono far entrare demoni o spiriti del male. Per spaventare gli spiriti cattivi possiedono una particolare efficacia tutte le cose splendenti, rumorose, colorate, o che hanno un movimento ciondolante. In molte società tradizionali, le persone proteggono le loro narici con ornamenti in osso, pietra, metallo o piuma. Le moderne donne induiste portano degli anelli ornati di pietre preziose al naso, se la loro ricchezza lo permette. Quasi universalmente gli orifizi delle orecchie vengono protetti da orecchini o da rocchetti. Alcuni popoli proteggono anche la bocca portando tappi o tavolette per labbra.

Anche gli orifizi sessuali devono essere protetti: nei tempi passati ciò veniva garantito da fasce e brachette ornate di pietre preziose. Oggi le cinture riccamente decorate, spesso con ornamenti a ciondolo, e le grandi fibbie fastose rappresentano un sostituto delle antiche protezioni, specie se usate dalle donne.

Particolarmente importanti sono le collane e i collari, perché sono a custodia della gola (la sede della voce) e del collo, che rappresenta la connessione vitale fra la testa (mente, psiche, spirito) e il resto del corpo. I larghi collari indossati dagli antichi Egizi possedevano una potente funzione apotropaica; anche le mummie, solitamente, venivano seppellite con molti strati di collari per proteggere l'importante zona della gola e del collo.

Una forma importante di collana è quella pettorale, in cui il gioiello sospeso (crocifisso, gemma, amuleto, ecc.) è situato più o meno direttamente sul cuore; in questo modo si crea una stretta associazione tra il gioiello e la sede della vita. Esaminate ad un livello più profondo, le collane o le catene portate attorno al collo rappresentano la diversità nell'unità: i grani o gli anelli separati sono la molteplicità della manifestazione, mentre il filo di connessione rappresenta l'unità e il non manifesto.

Gli anelli sono probabilmente i gioielli più spesso e più fortemente carichi di significato simbolico. L'anello, con la sua forma circolare che non ha né inizio né fine, è un simbolo naturale di compimento ed eternità. Secondo i Cinesi, il circolo completo indica l'associazione di tutti i principi divini, che si muovono in un circolo incessante e ininterrotto.

Una possibile origine dell'anello è il nodo. Una corda annodata o un pezzo di filo metallico intrecciato rappresentava nei tempi antichi un tipo di amuleto assai usato. Esso veniva utilizzato di frequente per gettare un incantesimo su una persona. Anche oggi gli anelli hanno spesso la forma di un nodo. Questo simbolo senza dubbio significava il legame o l'adesione dell'incantesimo al suo oggetto; la stessa idea si ritrova nel «nodo dei veri amanti». [Vedi *NODO*].

Negli scritti di Plinio (*Naturalis Historia*) troviamo l'origine del significato dell'anello come legame. Per aver rubato il fuoco dal cielo e aver quindi osato sfidare gli dei, Prometeo è condannato da Zeus ad essere incatenato per trentamila anni ad una roccia; durante questo periodo un avvoltoio si ciba giornalmente del suo fegato. Alla fine Zeus diventa meno severo e libera Prometeo; ma, per non venir meno al suo giudizio originario, ordina che il titano porti su un dito un anello della catena, che contiene inoltre un frammento della roccia alla quale era stato incatenato: in questo modo Prometeo rimane ancora simbolicamente legato alla roccia.

I Romani furono i primi ad utilizzare il simbolo del «legame» insito nell'anello di fidanzamento, usanza che ancora oggi sopravvive nell'anello matrimoniale.

L'anello è posto sul terzo dito della mano sinistra, poiché, secondo un'antica credenza, una vena o un nervo che si diparte da questo dito arriva direttamente al cuore. Lo scrittore romano Macrobio dice: «Per merito di questo nervo, ponendo l'anello sul dito della sposa, il fidanzato lo pone sul suo cuore».

Allo stesso modo, l'anello episcopale rappresenta misticamente l'unione di Cristo con la sua Chiesa. Quando un vescovo riceve l'anello episcopale, si recita la seguente formula: «Ricevi l'anello della fede come segno che tu proteggerai la sposa di Dio, la santa Chiesa, con fede intrepida». L'anello a sigillo è considerato anche il simbolo del segreto confessionale: i segreti confidati ai sacerdoti sono posti sotto sigillo. Durante la consacrazione di una suora, il sacerdote le dona un anello precedentemente benedetto e la dichiara sposa di Cristo. L'anello dell'Incoronazione dei re inglesi è chiamato talvolta «l'anello matrimoniale d'Inghilterra», poiché il re è considerato lo sposo della nazione della quale è sovrano.

L'uso dell'anello come simbolo religioso è connesso talvolta con il suo impiego per altri scopi, ad esempio nel caso degli anelli a sigillo. Indiscutibilmente, molti degli scarabei incisi negli anelli egizi avevano un significato specificamente religioso. L'anello a sigillo dei vescovi può, in realtà, essersi sviluppato dall'anello a sigillo dei funzionari dell'Impero romano usato per sigillare i documenti. Anche i senatori, gli alti magistrati civili e gli ambasciatori ricevevano alla loro nomina un anello d'oro. Dopo la Pace della Chiesa nel IV secolo, i vescovi divennero in un certo senso funzionari dell'Impero, e Costantino diede loro in alcuni casi il potere di arbitrare. In Occidente, a partire dal VI o VII secolo, l'anello divenne una delle insegne del ministero episcopale, che il vescovo riceveva durante la sua consacrazione. Anche agli abati e alle badesse era permesso portare simili anelli. Nella Chiesa orientale questo uso non venne mai adottato, eccetto tra gli Armeni.

L'«Anello del Pescatore» è l'anello d'oro a sigillo del papa. Per ogni nuovo pontefice c'è un nuovo anello: immediatamente dopo la morte del papa il suo anello viene intenzionalmente rotto dal ciambellano papale, che ha la possibilità di tenersi i frammenti, o di farli seppellire assieme al pontefice. Il disegno sul sigillo raffigura l'apostolo Pietro sopra una barca mentre regge una rete; in alto viene inciso il nome del papa.

Nell'antica Roma i sommi sacerdoti di Giove, i *flamines Diales*, portavano anelli concavi e lavorati a traforo. Secondo alcune fonti questa forma possedeva significati mistici e simbolici: i sacerdoti non dovevano venire a contatto con nessuna cosa che indicasse in qualche modo durezza, severità, restrizione o fatica.

Nel mondo classico gli anelli venivano dedicati spesso a una particolare divinità, specialmente all'Apollo di Delo. Tra i soldati romani era popolare un anello che portava inciso sulla pietra l'immagine di Marte. I membri di una setta gnostica portavano un anello con la scritta *Abraxas*, che designava l'energia creativa.

A Roma, durante i giorni di lutto nazionale, gli anelli d'oro venivano sostituiti con anelli di ferro, come segno di rispetto e di tristezza. Occasionalmente, come segno di disapprovazione, durante una seduta pubblica i senatori usavano togliersi gli anelli. I supplicanti romani toglievano gli anelli come segno d'umiltà.

Secondo Tacito, come riportato nella sua opera *Germania*, il guerriero di una tribù germanica doveva portare un anello di ferro fino a che non avesse ucciso un nemico; solo allora poteva toglierselo. Tali anelli di ferro erano considerati simboli di schiavitù. Tra gli altri materiali a buon mercato usati in certe occasioni per fabbricare degli anelli ci sono i chiodi dei ferri di cavallo, che si riteneva possedessero alcuni dei poteri talismanici accordati al ferro di cavallo.

Alcuni ricchi Romani portavano degli anelli con dieci differenti pietre preziose che rappresentavano Minerva e le nove Muse, chiamati «anelli delle dieci fanciulle». L'anello delle dieci fanciulle suggerisce la decade o rosario, un anello comune nel Medioevo. Di solito era composto da dieci borchie o protuberanze, che potevano essere girate attorno al dito; occasionalmente esse erano undici, per contare dieci Avemaria e un Padrenostro.

Vi sono molte storie e leggende di anelli che appaiono per essere irrimediabilmente perduti e che sono poi ritrovati o restituiti dopo un lungo periodo di tempo; probabilmente la loro forma suggerisce l'idea del «ritorno al punto di partenza». Una tipica leggenda di questo tipo è quella del re Salomone, che aveva successo in tutte le imprese perché possedeva un anello prodigioso donatogli da quattro angeli. L'anello aveva una pietra meravigliosa che serviva da specchio, in cui Salomone era capace di vedere riflessa l'immagine di ogni luogo o persona che desiderasse. Rubato da un cattivo *jinnī*, l'anello riapparve quarant'anni più tardi nel ventre di un pesce servito alla tavola del re.

I gioielli hanno sempre svolto un ruolo importante tra i doni. La ricerca antropologica del XX secolo ha dimostrato che l'atto del donare è essenzialmente un atto aggressivo, poiché pone il ricevente in debito nei confronti del donatore, cioè in suo potere. Nella cultura occidentale, nei secoli recenti, i gioielli sono più spesso il dono che un uomo fa ad una donna, probabilmente come espressione del desiderio del possesso fisico. Non è raro, perciò, vedere gioielli dalla forma ambigua: collane che assomigliano a collari per animali o

per schiavi, braccialetti la cui forma ricorda quella delle manette.

[Vedi anche *AMULETI E TALISMANI*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

J. Anderson Black, *The Story of Jewelry*, New York 1974.
G.F. Kunz, *Rings for the Finger*, Philadelphia 1917.

DIANA LEE JAMES

GIUDIZIO DEI MORTI. Si può ritenere che nelle religioni in cui si applica una distinzione tra i giusti ed i peccatori nell'aldilà, la decisione relativa alla categoria cui va assegnato ciascun individuo abbia luogo in modi diversi. Talvolta si tratta di un processo automatico, come nella dottrina indiana del *karman*: le azioni che ogni individuo compie in questa vita determinano la sua condizione nella prossima esistenza. In altri casi si crede che il morto debba attraversare uno stretto ponte: se egli è buono, non vi è alcuna difficoltà, se invece è malvagio, viene buttato giù. Quest'idea è reperibile nell'antica religione iranica, e convinzioni analoghe esistono presso gli Indiani Algonchini, i Mari (Ceremissi) della Russia e i Bojnang dell'isola di Sulawesi. In questi casi sembra che nella decisione non sia coinvolto alcun dio o essere personale. Altrove, invece, si presuppone una scena di tribunale con giudici divini o semidivini che passano in esame ciascun individuo.

Vicino Oriente antico. Le testimonianze relative all'antica Mesopotamia sono scarse. Un testo assiro narra la storia di un principe incoronato che scende nel mondo sotterraneo e si presenta al re del luogo, Nergal, il quale decide che egli deve tornare alla vita. Sembra probabile che questo testo presenti il fondamento mitico di un rito magico, e che perciò si riferisca semplicemente ad una decisione presa nel mondo sotterraneo relativa al fatto che un malato debba morire oppure guarire. Non si riferisce in alcun modo ad un regolare giudizio dei morti. Alcuni testi del VI secolo a.C. ritrovati a Susa, nell'Iran sudoccidentale, parlano di una specie di giudizio che conferisce ai buoni qualche vantaggio rispetto ai cattivi, ma difficilmente ciò rappresenta il vero credo babilonese; probabilmente questi testi hanno subito l'influenza di idee iraniche.

L'antica religione egizia è particolarmente famosa per il suo interesse alla vita nell'aldilà. Ma nei Testi delle Piramidi, il documento funerario più antico a nostra disposizione, non si fa alcun riferimento al giudizio dei morti. Sebbene vi compaia la nozione che il re svolge ancora la sua funzione terrena di giudice, non si dice che giudichi i morti in generale. Varie iscrizioni tombali dell'Antico Regno avvertono che chiunque violi la tomba sarà «giudicato dal Grande Dio del luogo del giudizio». Ma neppure questo è un giudizio dei morti. Infine, alcuni testi autobiografici dello stesso periodo esprimono l'augurio che il nome dell'autore «possa risultare buono davanti al Grande Dio». Questo sembra implicare un qualche tipo di giudizio nell'aldilà.

Lo stesso vale per le iscrizioni in cui il morto promette di difendere chiunque rispetti la sua tomba «nella sala di giudizio del Grande Dio». Ma nelle *Istruzioni per Meri-ka-re*, risalenti all'inizio del Medio Regno, si trova un passo che si riferisce chiaramente ai «giudici che giudicano i peccatori» nell'aldilà, dicendo che non sono troppo compassionevoli. Perciò gli uomini devono ricordarsi che sono condannati a morire, e che dopo la morte i loro peccati saranno collocati in mucchio accanto a loro. Chiunque viva senza preoccuparsi del giudizio dopo la morte è sciocco, ma coloro che non hanno commesso peccati saranno come dei nella libertà eterna.

I Testi dei Sarcofagi riflettono una prospettiva diversa. In essi vengono usate delle formule magiche per garantire al morto vari privilegi nell'aldilà. Fanno anche riferimento ad un tribunale presieduto dal dio della terra Geb, che promulga decreti a beneficio dei morti allo stesso modo di una corte terrena. Gradualmente diviene abituale aggiungere al nome del morto l'epiteto *maa kheru*, che lo caratterizza come riconosciuto innocente da parte della corte. Questo titolo fu attribuito anche a Osiride, quando egli fu dichiarato giusto alla corte di Geb e ristabilito nei suoi diritti regali, anche se si trovava ormai negli Inferi. Poiché si instaurò l'abitudine di identificare ogni morto con Osiride, si ebbe così anche la certezza che fosse *maa kheru*.

Il risultato finale di questo sviluppo è evidente nella famosa scena del giudizio nel *Libro dei Morti*. Il capitolo centoventicinque descrive la comparsa del morto di fronte ad Osiride, il divino giudice degli Inferi, assistito da ventiquattro magistrati, uno per ciascuna provincia dell'Egitto. Sembra che ci si trovi qui davanti a due diversi sistemi di idee. Secondo il testo, il morto si rivolge ai magistrati affermando di non aver commesso quarantadue specifici peccati: questa è spesso definita come la «confessione negativa». La raffigurazione della scena mostra invece il morto che viene condotto da Horus davanti ai giudici, e di fronte ad Osiride si trova una bilancia custodita dal dio Anubi. Su di un piatto viene collocato il cuore del morto, sull'altro una piuma, simbolo della dea Maat, la «verità». Il saggio dio Thot registra il risultato della pesatura sulla sua tavo-

letta di scriba. Le illustrazioni presentano sempre i piatti in perfetto equilibrio, ad indicare che la vita del morto si è svolta in accordo con *maat*, il principio dell'ordine e della verità. Se le cose stanno così, il morto viene dichiarato *maa kheru*, «vero nella voce», e quindi assolto alla corte di Osiride. Altrimenti, egli sarà mangiato dal «divoratore dei morti».

Tutto questo sembra implicare elevate norme morali. Ma in realtà questo capitolo del *Libro dei Morti* non è niente di più che un'ulteriore formula magica intesa a proteggere il morto dai pericoli dell'altro mondo. La confessione negativa è piuttosto un'espressione del riconoscimento della validità di certi principi morali – in ultima istanza, di *maat* – che non una vera e propria dichiarazione di non colpevolezza. Inoltre, vi sono anche delle formule atte a prevenire che il cuore «si erga contro» il morto (*Libro dei Morti*, cap. 30). Perciò vi è contrasto tra le obbligazioni morali, da una parte, ed il ricorso alle formule magiche, dall'altra.

India e Cina. L'India antica sembra riconoscere il re Yama come giudice nell'altro mondo. Un tardo testo vedico (*Taittirīya Āraṇyaka* 6,5,13) afferma che di fronte a Yama coloro che sono stati fedeli alla verità e coloro che hanno detto menzogne si dividono in due gruppi. Non vi è alcun riferimento esplicito ad un giudizio, ma potrebbe essere sottinteso. La pesatura delle azioni buone e di quelle cattive è citata nei testi brahmanici.

Lo stesso Yama compare ancora nel pantheon del Buddhismo Mahāyāna. In Cina viene chiamato Yen-lo o Yen-lo Wang. Si crede che egli sia colui che somministra le punizioni nell'inferno, insieme ad altri nove personaggi di origine cinese («i dieci re»), e che tutti gli uomini debbano incontrarlo dopo la morte ed essere giudicati con la più rigida imparzialità. Si suppone che egli fissi l'ora della dissoluzione, e che una volta presa la decisione, nulla possa alterarla o ritardarla. Nel Buddhismo giapponese viene chiamato Emma-ō.

Grecia e Roma antica. Nella Grecia antica, per esempio in Omero ed Esiodo, si ritrova l'idea di un regno dei morti indistinto e tetro, chiamato Ade, dove giungono le «anime» di tutti i morti. Ma talvolta si incontrano anche le immagini di un luogo fangoso in cui vengono puniti i malvagi, e dei Campi Elisi cui hanno accesso soltanto pochi giusti. Tuttavia non viene detto come si decida chi deve andare e dove. Omero racconta che Minosse è colui che dà le leggi ai morti, ma egli non funge da giudice (*Odissea* 11,567ss.).

Comunque, sotto l'influenza dei culti misterici e dei movimenti orfico e pitagorico, si svilupparono gradualmente i concetti di giudizio e retribuzione. Pitagora, secondo la biografia di Giamblico, parlava di un giudizio dei morti, mentre il giudizio orfico è illustrato su di un vaso che mostra come giudici Aiace, Trittolemo e Radamanto.

Le idee degli orfici e dei pitagorici sono riportate da Pindaro e da Platone, in alcuni dei suoi dialoghi (il *Gorgia*, l'*Apologia*, la *Repubblica*). Di solito i giudici sono tre, Minosse, Radamanto e Aiace; ma nell'*Apologia* Platone aggiunge Trittolemo. Essi pronunciano il loro giudizio in un prato, nel punto in cui si dividono le strade che portano una al Palazzo dei Beati e l'altra al Tartaro.

Nel *Gorgia*, Platone afferma che in origine i morti venivano mandati alle Isole dei Beati o sottoposti ai castighi nel Tartaro, e che il giudizio veniva pronunciato lo stesso giorno della morte, anche se talvolta pare fosse influenzato dalle fattezze esteriori della persona in questione. Perciò Zeus decretò che le anime fossero giudicate spoglie, prive della loro cornice terrena. I castighi dovrebbero servire come purificazione e occasione di miglioramento, ma ci sono alcuni malvagi che non possono essere salvati. Platone fa qui in parte uso di idee appartenenti alla tradizione, probabilmente a quella orfica e ad altre ancora; ma potrebbe anche aver creato egli stesso il mito escatologico citato, per illustrare i propri concetti filosofici.

Credenze di questo genere erano probabilmente ampiamente diffuse presso i Greci, come è dimostrato da numerosi riferimenti al giudizio ed al destino delle anime nelle satire di Luciano, e dalle caricature di Aristofane. I drammaturghi classici parlano raramente di un giudizio dei morti, ma se ne trovano alcune allusioni in Eschilo e sporadicamente in altri autori ed in iscrizioni tombali. Nella descrizione degli Inferi fatta da Virgilio, Minosse pronuncia il proprio giudizio soltanto su alcuni crimini, mentre il giudice del Tartaro è Radamanto (*Eneide* 6,426ss.; 6,540ss.).

Ebraismo. Gli scritti del Giudaismo intertestamentario contengono riferimenti occasionali ad un giudizio dei morti. La scena del settimo capitolo del *Libro di Daniele*, in cui il vegliardo apre i libri e pronuncia il giudizio, non riguarda gli individui, ma i regni della terra, ed è Israele che viene assolto. Tuttavia, nel cinquantesimo capitolo dell'*Apocalisse di Enoch* etiope si trova una citazione esplicita del giudizio, in cui il Signore degli Spiriti dimostrerà di essere giusto, i peccatori saranno puniti ed i giusti saranno salvati. Il cinquantunesimo capitolo parla poi della resurrezione dei morti, e dice che l'Eletto siederà sul trono di Dio, probabilmente in qualità di giudice. Si ritrova la stessa idea nel capitolo 7 del *Secondo libro di Esdra*: la terra abbandonerà coloro che sono addormentati in essa, e l'Altissimo apparirà sul trono del giudizio. Però qui l'enfasi non è posta sulla scena del giudizio, ma sulla resurrezione e sul destino dei giusti e dei malvagi.

In questi testi vi sono riferimenti occasionali ai libri in cui vengono registrate le azioni degli uomini, e sulla base dei quali questi ultimi saranno giudicati (*Apocalisse di Enoch* etiope 47,3; 90,20), ma nel contesto non è citato un giudizio finale connesso con la resurrezione. La pesatura delle opere degli uomini con una bilancia viene riportata senza menzione del giudizio (*Ibid.* 41,1; 61,8).

Cristianesimo. Nel capitolo 25 del *Vangelo di Matteo*, Gesù racconta la parabola del giudizio finale. Verrà il Figlio dell'uomo e si siederà sul trono della sua gloria, e tutte le genti si raccoglieranno innanzi a lui; egli «separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri». Coloro che avranno agito in nome dell'amore per i propri vicini, riceveranno la vita eterna; coloro che non lo avranno fatto, saranno mandati al castigo eterno.

Anche se questa descrizione del giudizio finale si trova solo nel *Vangelo di Matteo*, da altri riferimenti occasionali nel Nuovo Testamento risulta evidente che l'idea è fondamentale nella prima predicazione cristiana. Così, negli *Atti degli Apostoli* 17,31: Dio «ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato [cioè, Gesù Cristo]». In *Atti degli Apostoli* 10,42, Cristo «è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio»; nella *Seconda lettera ai Corinzi* 5,10: «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo [o, nella *Lettera ai Romani* 14,10, di Dio], ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male». Il giudizio finale è così connesso con la *Parousia*, la seconda venuta di Cristo.

Nel *Vangelo di Giovanni*, l'idea del giudizio è stata trasformata in modo peculiare. Nonostante vi si dica che Dio Padre «ha rimesso ogni giudizio al Figlio» (5,22), apprendiamo che colui che crede «ha la vita eterna» qui ed ora, «e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (5,24). In altre parole, il risultato del giudizio di Cristo viene deciso qui ed ora, in base alla fede o alla mancanza di fede di ciascuno. Ciò non lascerebbe più spazio per un giudizio universale alla fine dei giorni.

La Chiesa cristiana ha dato molta più enfasi all'idea del giudizio finale, che non a quella del giudizio stabilito qui ed ora. Sia il credo apostolico che quello di Nicea affermano che Cristo «verrà nuovamente, in gloria, a giudicare i vivi ed i morti».

Islamismo. L'imminenza del giorno del giudizio, *yawm al-dīn*, ha un posto preminente nella predicazione di Maometto. Poiché molti degli elementi descrittivi corrispondono alle nozioni ebraiche e cristiane – nonché alla predicazione della Chiesa siriaca –, sembra evidente che egli abbia derivato l'idea del giudizio da queste fonti. Il giorno del giudizio viene indicato anche come il giorno della resurrezione, il giorno della decisione (*Corano*, sura 77,13), il giorno della riunione (64,9), il giorno dell'eternità (50,34), e così via. È un giorno di grandi catastrofi, che provocano timore e paura sulla terra. Il giudizio è individuale. Quel giorno «nessun'anima avrà potere su un'altra anima, ma l'Ordine, allora, sarà tutto di Dio» (82,19). Ogni anima deve difendere se stessa (16,112) e non può addossarsi il carico di un'altra (17,15; cfr. 16,25); nessun'anima potrà dare soddisfazione o intercedere per un'altra (2,48); nessun riscatto verrà accettato (5,36). Le opere di ciascun uomo saranno documentate in modo irrefutabile. Verranno presentati i libri in cui «ogni cosa che essi hanno fatto è nei Libri – e ognuna, piccola e grande, è segnata» (54,52ss.). «E sarà posto in mano a ognuno il Registro e diranno: "Guai a noi, guai! Che Registro è mai questo che non lascia di contare cosa alcuna, piccola e grande?". E vi troveranno segnato quel che avran fatto, e il tuo Signore a nessuno fa torto» (18,49). Ogni uomo troverà un libro aperto: «Leggi il tuo libro! Basterai tu stesso, oggi, a computare contro di te le tue azioni!» (17,13ss.). L'idea dei libri che vengono aperti in connessione con la scena del giudizio si ritrova nella Bibbia ebraica (*Dn* 7,10) e in altra letteratura ebraica (cfr. sopra). Inoltre, potrebbe darsi che Maometto, come mercante, avesse familiarità con i registri dei conti.

Nel *Corano* compare anche la nozione della pesatura delle azioni umane. «Prepareremo le giuste bilance... cosicché a nessun'anima venga fatto alcun torto; persino se si trattasse di un singolo seme di mostarda, lo mostreremo; e sapremo come calcolarlo» (21,49). «E quel giorno l'unico peso sarà la Verità e quelli che avranno le bilance pesanti, quelli saranno fortunati – e quelli che avranno le bilance leggere, quelli saranno coloro che avran perduto se stessi» (7,8ss.; cfr. 23,102 e 101,5ss.). Non vi è qui praticamente alcuna connessione con i concetti della tradizione egizia discussi in precedenza; le idee di Maometto sembrano più vicine a quelle dei testi ebraici.

Nel caso dell'Islamismo, coloro che superano il processo entreranno in paradiso, e quelli che falliscono saranno gettati nell'inferno. Comunque, nessuna credenza riguardante il destino che segue il giudizio dei morti è comune a tutte le tradizioni religiose. Tale destino viene determinato in base a quello che ciascuna tradizione ritiene accada dopo la morte. Proprio come diversi sono i modi in cui viene concepito il giudizio dei morti, così sono diversi i modi di concepire il destino della persona che viene giudicata.

[Vedi anche *ALDILÀ*].

BIBLIOGRAFIA

Le jugement des morts. Égypte ancienne, Assour, Babylone, Israël, Iran, Islam, Inde, Chine, Japon, in «Sources orientales», 4 (1961), è una collezione ampiamente comparativa di fonti sull'argomento. Per una dissertazione sulle credenze relative al giudizio dei morti nella religione egizia, cfr. J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Hamburg 1935. Cfr. anche J.H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, New York 1933, pp. 250ss. Per una breve trattazione delle idee mesopotamiche sul giudizio dei morti, cfr. H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, Philadelphia 1973, pp. 122ss. H.C.C. Cavallin, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead*, I, Lund 1974, tratta l'argomento nella sua connessione con l'Ebraismo. Due dissertazioni sulle credenze cristiane relativamente al giudizio dei morti sono J.A.T. Robinson, *Jesus and His Coming*, New York 1957; e l'articolo dello stesso autore, *The Parable of the Sheep and Goots*, in «New Testament Studies», 2 (1956), pp. 225-37. L'unica monografia esistente sulla concezione greca del giudizio è in latino: L. Ruhl, *De mortuorum iudicio*, Giessen 1903. Cfr. anche Fr. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974, pp. 79-150; e F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, 1922, rist. New York 1959. Sulla trattazione platonica dell'argomento, cfr. P. Frutiger, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et litéraire*, Paris 1930. Due studi sulla visione iranica sono J.D.C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life, from Death to the Individual Judgment*, New York 1926; e R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, New York 1956, pp. 131ss. A. Berriedale Keith, *Indian Mythology*, Boston 1917, pp. 159ss.; e Bimala Churn Law, *Heaven and Hell in Buddhist Perspective*, 1925, rist. Varanasi 1973, pp. 96ss., presentano le concezioni indiana e buddhista del giudizio.

HELMER RINGGREN

GUFI E CIVETTE. Come creature appartenenti a due regni, i gufi e le civette rappresentano un simbolo multivalente che permette interpretazioni sia benevole che malevole. Come la maggior parte degli uccelli, i gufi (o le civette) rappresentano gli stati più alti dell'essere (angeli, spiriti, aiuto sovrannaturale e saggezza), mentre la loro vita notturna e l'inquietante grido della civetta li collegano con il mondo istintivo della materia, il buio, la morte e l'ignoranza cieca. In una serie di incisioni chiamate *Los caprichos*, il pittore spagnolo Goya dipinse i gufi per raffigurare le forze oscure dell'irrazionale.

In molti popoli antichi, i gufi furono associati alla natura funesta e divorante della Grande Madre, e il loro aspetto sinistro quali uccelli del malaugurio prevalse sulle loro connotazioni benigne. Nel sistema egizio dei geroglifici, i gufi significano la notte, la morte, il sole che è sprofondato nel buio; nella tradizione induista, essi rappresentano l'anima e Yama, il dio dei morti; in Cina, immagini di gufi intagliati sulle urne funerarie simboleggiano la morte. Per gli Etruschi il gufo era un attributo del dio dell'oscurità, era un simbolo ctonio per i Celti che lo chiamavano «l'uccello cadavere»; rappresentava l'animale tabu per i primi metallurghi. Nella religione pagana degli Hamiti dell'Abissinia, i gufi erano sacri, incarnazione delle anime di coloro che erano morti senza essere stati vendicati.

A causa dell'associazione del gufo con il mondo ultraterreno e con i suoi misteri, si credeva che l'uccello fosse a conoscenza di eventi futuri e divenne così un emblema di saggezza. I gufi e le civette erano considerati propizi nella Grecia classica, dove erano sacri a Pallade Atena, la dea della conoscenza divina, della saggezza umana e delle arti; essi erano raffigurati su vasi, monete e monumenti come suoi emblemi e compagni. È possibile scoprire una traccia di totemismo in uno degli epiteti di Atena, Glaucopide («civetta»): questo fatto suggerisce che l'uccello, in tempi remoti, era adorato come dio; solo più tardi divenne un attributo della dea. I Romani unirono la civetta alla controparte di Atena, Minerva; essi credevano che l'uccello augurasse la morte. Il grido funereo della civetta era anatema per i romani e la sua comparsa agli auspici pubblici era ritenuta non propizia. Nell'*Eneide* di Virgilio, quando Didone medita la morte dopo aver saputo che Enea vuole abbandonarla, ode le «lamentazioni di morte» di una civetta. E Shakespeare fa dire a lady Macbeth: «Ho udito gridare la civetta», quando Duncan viene ucciso.

Nell'Ebraismo, i gufi e le civette simboleggiano la cecità, e secondo il Talmud sono di malaugurio nei sogni. Le Scritture ebraiche classificano i gufi tra gli uccelli impuri; quando Dio dichiara la sua vendetta contro Sion, egli la condanna ad essere il luogo dove «vi faranno sosta anche le civette e vi troveranno tranquilla dimora» (Is 34,14). Giobbe, nella sua disperazione, grida che egli è «compagno delle civette» (Gb 30,29).

Nel Medioevo, per tutta l'Europa cristiana, le civette furono il simbolo dell'oscurità che regnava prima dell'avvento di Cristo e il segno di quegli Ebrei che scelsero di restare nell'oscurità invece di entrare nella luce del Vangelo. Come uccello che evita la luce, la civetta fu paragonata a Satana, il principe dell'oscurità, che attira gli uomini nel peccato come la civetta inganna gli uccelli nella trappola. Raffigurato assieme agli eremiti in preghiera, il gufo è simbolo di solitudine, mentre rappresenta la saggezza quando è dipinto vicino a san Girolamo. Alcune scene della crocifissione raffigurano il gufo accanto a Cristo, ricordando così che il sacrificio di Gesù portò luce a coloro che vivevano nell'oscurità.

Per molti popoli, i gufi sono considerati i tramiti

della magia. Gli sciamani siberiani e quelli degli Inuit (Eschimesi) li considerano spiriti benevoli, fonte di aiuto potente e di guida, e per questo indossano le loro piume sui copricapi e sui collari. Gli sciamani dei Tatari cercano di assumere la forma dell'uccello e i Buriati tengono un gufo o appendono la sua pelle per respingere gli spiriti cattivi. Gli Ainu considerano il gufo una divinità. In un villaggio delle isole Samoa, la gente crede che il gufo incarni il loro dio. Un dio azteco malevolo è rappresentato con un barbagianni sulla sua testa.

In alcune tribù indiane americane, si credeva che il potere di dio era trasmesso allo sciamano per mezzo dei gufi. I Kiowa pensavano che il *medicine man* divenisse un gufo dopo la morte, e i sacerdoti tra i Creek avevano un gufo impagliato come loro insegna. Le «danze dei gufi» erano dei riti magici e, nella Medicine Pipe Dance delle tribù dei Crow, il cannello della pipa era decorato con le penne del gufo e del picchio per simboleggiare la notte e il giorno. In alcune tribù il gufo rappresentava uno psicopompo: gli Ojibwa chiamavano il ponte sul quale passavano i morti il «ponte gufo», e i Pima credevano che le piume di gufo facilitassero il volo dell'anima nell'aldilà.

BIBLIOGRAFIA

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III, Berlin 1923-1929, II (trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, I-III, Firenze 1982, II). Il gufo come animale totemico. Basando il suo concetto di totemismo sull'unità sperimentata miticamente e sull'equivalenza di uomo e animale, l'autore spiega il totemismo come la credenza secondo cui il clan non trae semplicemente origine dall'animale, ma è unito ad esso nel contesto magico dell'energia che scorre tra loro.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974). I gufi come guardiani potenti e spiriti guida, che istruiscono stregoni e sciamani, simboli del loro potere di volo.

Ovidio, *Le metamorfosi*. L'associazione dei gufi con gli aspetti oscuri delle dee del mondo ultraterreno e la loro evocazione di paure primitive.

ANN DUNNIGAN

I

ICONOGRAFIA significa letteralmente «descrizione di immagini», ma il termine fa riferimento anche a un programma di ricerca nella storia dell'arte che esplora i differenti significati delle immagini poste di fronte allo spettatore.

Parole e immagini. L'iconografia religiosa delimita una relazione tra parola e schema pittorico, con ciascuno dei termini rispondente a una logica sua propria. Le forme visuali non sono discorsive: non rappresentano un messaggio in modo sequenziale ma piuttosto simultaneo. Mentre i significati forniti tramite il linguaggio verbale vengono compresi successivamente, quelli veicolati dalle forme visuali sono capiti unicamente quando si percepisce immediatamente il complesso. Susanne Langer, che fornisce argomenti a favore di questa distinzione in *Philosophy in a New Key* (1951, pp. 79-102), chiama questo tipo di semantica «simbolismo presentazionale», indicando con ciò il fatto che il senso non viene afferrato mediante la ragione ma tramite il sentimento ovvero la percezione. A partire da questa differenza fondamentale consegue che parola e immagine talora si trovano in competizione tra loro, talaltra si completano a vicenda. Non esiste una legge universale che regoli questa relazione; mi limiterò a illustrare alcune delle possibilità con esempi tratti dalla storia delle religioni antiche.

Nelle società antiche, l'artista che dava forma a statue, stampi incisi e sigilli, era compreso nel novero degli artigiani, un gruppo disparato di produttori che giunsero a formare una schiera distinta del corpo sociale. In Iran, come altrove, ai tre antichi gruppi sociali dei sacerdoti, dei guerrieri e dei contadini si aggiunse in epoca partica (III secolo a.C.-II secolo d.C.) quello degli artigiani. Ma questo nuovo raggruppamento si rivelò incapace di elevare il proprio *status*, come conferma il *Siracide* (II secolo a.C.). Questo testo, che fornisce una lista di artigiani, riconosce che senza lavoratori manuali di provetta abilità come gli intagliatori di sigilli, i fabbri o i vasai, nessuna città potrebbe conservare i propri abitanti e nessuno sarebbe spinto a trasferirvisi o a compiere un viaggio fino ad essa. Tuttavia l'autore sente il dovere di precisare che gli artigiani «non sono ricercati nel consiglio del popolo, nell'assemblea non hanno un posto speciale», dal momento che quest'ultima ha bisogno di uomini saggi dediti allo studio piuttosto che al lavoro manuale (Sir 38,24-39,5).

La scarsa reputazione degli artigiani si riflette anche nel fatto che le loro opere sono di regola anonime. Artisti all'opera su incarico di un tempio, di un palazzo o di un cliente privato divenivano alienati dal proprio lavoro. Sebbene sia probabile che i vasi greci venissero contrassegnati dai decoratori per la prima volta intorno al 700 a.C., la maggioranza degli artisti rimane sconosciuta ancora in epoche successive, a causa della loro dipendenza dai rispettivi patroni. Gli artisti che scolpirono i rilievi rupestri achemenidi (Iran, VI-V secolo a.C.) per esempio, dipendevano completamente dalle visioni politiche e dai modelli della corte imperiale e furono obbligati a creare una legittimazione visuale della monarchia achemenide. (Cfr. Margaret Root, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, Leiden 1979).

Altre tendenze del patronato possono osservarsi nella glittica e nella produzione di stampi, amuleti e vasi. Nell'Egitto ellenistico, per esempio, il dio Bes

viene rappresentato in figurine di argilla molto più spesso dei meglio noti dei ufficiali della religione egizia. Gli artigiani dei laboratori provinciali ovviamente dovevano tenere presenti i gusti dei loro clienti privati, che andavano in cerca di una divinità che fosse in grado di stornare i poteri volti al male e di proteggere uomini e donne. L'aspetto terrificante attribuito dagli artisti a Bes serviva come protezione dai pericoli e andava incontro alle aspettative dei profani (cfr. Françoise Dunand, in *Visible Religion*, III, 1985). La storia della pittura greca su vaso sottopone alla nostra attenzione fenomeni analoghi. Mentre taluni dipinti raffigurano attitudini tipicamente eroiche nei confronti della morte, altri danno espressione a una paura di morire che è decisamente antieroica e plebea (cfr. Herbert Hoffmann, in *Visible Religion*, IV, 1985-1986). In questo caso la dipendenza dalla corte è stata rimpiazzata da una dipendenza nei confronti dei cittadini: gli artigiani rispondevano ovviamente a esigenze avvertite dalla cittadinanza e dovevano fronteggiare valori sociali soggetti a mutamenti. Ma tanto in Egitto quanto in Grecia i sacerdoti erano scarsamente capaci di controllare i rapporti tra artigiani e clienti. Dal momento che esisteva un mercato di oggetti religiosi e in presenza di una influente committenza profana, era lecito aspettarsi che i sacerdoti perdessero il controllo di quest'ambito della sfera religiosa. Per mettere la cosa in termini positivi: i prodotti dell'artigianato talora riflettono una comprensione popolare della religione, e possono quindi venire adoperati per rintracciare le richieste di legittimazione politica da parte della classe dominante da un lato, e le aspettative dei cittadini dall'altro. Tuttavia è solo da poco che questi materiali cominciano a venire presi in considerazione per lo studio delle concezioni civili e politiche della religione, a prescindere dalle ben note opinioni degli ambienti sacerdotali in materia.

Un altro fattore andrebbe considerato: la scarsità di schemi pittorici. Dal momento che esisteva unicamente un numero limitato di stereotipi diffusi adatti alla rappresentazione degli esseri divini, si incappa sovente in una sorta di cesura tra immagine e iscrizione. Un esempio particolarmente drammatico è offerto da un vaso palestinese (intorno all'800 a.C.; vedi figura 1), decorato con due figure simili al Bes egizio (con corona di piume, fallo e gambe incrociate). L'iscrizione che lo accompagna dichiara: «Vi benedirò tramite Jahvè, il mio [nostro] protettore, e la sua Ashērāh» (Othmar Keel, cur., *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Freiburg 1980, pp. 168ss.). La rappresentazione pittorica di Dio naturalmente viola la proibizione delle immagini (Es 20,4), sebbene quest'ultima concernesse in origine esclusivamente le statue (*pesel*), e solo in seguito venisse estesa a divieto complessivo di rappresentazione pittorica (Robert P. Carroll, in «Studia theologica», 31, 1977, pp. 51-64).

Lo schema pittorico prescelto poi non è neppure adatto alle concezioni letterarie ufficiali di Jahvè. Ma questa incongruenza non dimostra che l'iscrizione e l'immagine siano prive di legame reciproco. In realtà solo un piccolo numero di schemi pittorici risultavano appropriati per rappresentare gli dei del cielo. Nel II e nel I millennio a.C. erano diffusi tre schemi principali: la figura di un vegliardo barbuto e assiso, ricoperto da una lunga veste e con una corona di corna sul capo; la figura di un giovane in piedi, con una mazza nella mano destra (vedi figura 2); e la figura di un toro selvatico (Peter Welten, in Kurt Galling, cur., *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1977, 2ª ed., pp. 98-111).

A questo punto ci si imbatte in una caratteristica comune a ogni linguaggio figurato tradizionale: la tendenza a utilizzare gli schemi più semplici, che risultino evidenti alla stragrande maggioranza degli osservatori. Sappiamo che l'antica letteratura ebraica era consapevole di tali schemi. I *Salmi* si riferiscono a Jahvè come a un dio che colpisce (per esempio Sal 29 del testo masoretico; cfr. Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich

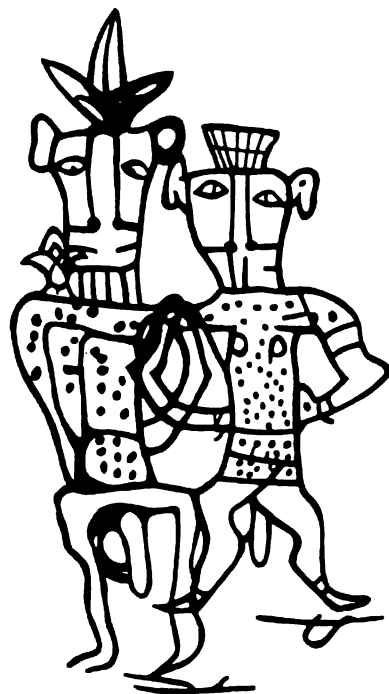



FIGURA 1. *Incongruenza tra letteratura e iconografia.* Figure su un frammento di vaso; Palestina, 800 a.C. circa. L'iscrizione sul vaso fa riferimento allo Jahvè israelita, ma la raffigurazione è simile a quella del Bes egizio.

1977, pp. 184-97), mentre *Daniele* (7,9) fa riferimento a Jahvè come a un dio vegliardo. Questi schemi erano bene accolti come simboli testuali, ma quanto alla loro forma visibile venivano rifiutati da sacerdoti e profeti. Nondimeno, immagini come quella di Jahvè sotto le sembianze di Bes possono ben aver costituito una rappresentazione figurativa che non incontrava l'approvazione sacerdotale o profetica, e in realtà la messa al bando delle immagini trova così pochi riscontri nelle Scritture ebraiche che andrebbe attentamente riconsiderata all'interno del contesto degli schemi pittorici succitato.

Ulteriori esempi potranno suggerirci altri aspetti della relazione che intercorre tra parola e immagine. In India la concretizzazione in immagini degli dei ne ha ridotto l'universalità geografica, ponendo l'accento sulla loro funzione locale (Heinrich von Stietencron, in «Central Asiatic Journal», 21, 1977, pp. 126-38). Nella religione greco-romana gli dei che in origine appartenevano alla medesima tradizione possono venire scissi da rappresentazioni differenti (Hendrik Simon Versnel, in *Visible Religion*, IV, 1985/86). Questi non sono che due esempi del caso in cui le immagini hanno esercitato un'influenza sulla tradizione concettuale.

FIGURA 2. *Immagine di divinità.* Paletta di re Narmer; Ieracompoli, Egitto, 2800 a.C. circa. Nel Vicino Oriente antico il dio del cielo veniva sovente raffigurato come un giovane che impugnava una mazza nella destra.

Ma si può osservare anche l'eventualità opposta: la proibizione delle immagini imposta dalla tradizione letteraria può influenzare profondamente la rappresentazione pittorica. Gli artisti musulmani sciiti medievali e moderni erano soliti raffigurare i loro sacri imām come uomini senza volto; le figure umane mutile e incomplete testimoniano l'esistenza di una tradizione critica nei riguardi delle immagini. In altri casi, come a Monaco nel 1534-1535, la proibizione delle immagini poteva sfociare in una vera e propria iconoclastia (*Bildersturm*, a cura di Martin Warnke, München 1973).

Tuttavia una analisi esaustiva delle pratiche iconoclastiche deve prestare estrema attenzione alle diverse funzioni delle immagini: politica nel caso di arte di stato, civile nel caso di oggetti creati da artigiani per i loro concittadini, e infine sacerdotale nel caso di arte templare. La distruzione degli emblemi dei regnanti, la frantumazione di amuleti, e la purificazione dei templi sono eventi che possono tutti quanti essere giustificati dalla messa al bando delle immagini. Ma in realtà ognuno di questi atti è posto in essere da una logica propria, e va descritto separatamente.

Modi di accostarsi all'iconografia e all'iconologia. Lo studio dell'iconografia entro l'ambito disciplinare della storia dell'arte consente di esplorare i riferimenti simbolici delle rappresentazioni pittoriche. Il primo studioso moderno a indirizzare le ricerche in questa direzione è stato Aby Warburg (1866-1929), specializzato nell'arte rinascimentale europea. Erwin Panofsky (1892-1968) contribuì a sviluppare un modello che comprendeva la descrizione delle arti figurative basandosi su tre livelli di significato, ciascuno legato a particolari strumenti analitici e terminologici. Secondo Panofsky il primo livello si trova nel mondo degli oggetti e degli eventi naturali, e risulta evidente a qualunque osservatore. Il secondo livello, quello dei significati convenzionali, può essere rintracciato nei motivi delle opere d'arte; è compito dell'iconografia nel senso stretto del termine identificare tali significati convenzionali. Finalmente troviamo i principi soggiacenti costituiti dai *valori simbolici*, nel senso stabilito da Ernst Cassirer. Panofsky ha descritto il processo intuitivo che consente di scoprire questi ultimi impiegando il termine *iconologia* (cfr. *Studies in Iconology*, 1939, pp. 3-31).

Il progetto di lettura delle immagini di Panofsky è stato largamente accettato, e nel frattempo ha subito un processo di raffinamento. L'iconologia ha avvertito l'influsso che ha esercitato sulla teoria generale dei simboli l'opera di Ludwig Wittgenstein (1889-1951), oltre che quella degli psicologi della Gestalt. Nelle sue *Ricerche filosofiche* (*Philosophische Untersuchungen*, 1953), per esempio, Wittgenstein presenta una figura

che può essere interpretata tanto come un'anitra che come un coniglio (vedi figura 3). L'autore si sforza di dimostrare che ciò che vediamo dipende dalla nostra interpretazione. In altre parole non esiste un occhio innocente; l'atto di vedere rappresenta un processo attivo e non passivo. Come dimostrano ricerche recenti sulla rappresentazione figurativa, è il contributo dell'osservatore a risultare decisivo; la somiglianza tra immagine tratteggiata e oggetto rappresentato riveste minore importanza. Quello che potremmo chiamare razionalismo critico del processo della visione impone che nel momento in cui noi leggiamo un disegno andiamo in cerca di stereotipi già presenti nella nostra mente. Questo punto di vista, sostenuto con la massima influenza da Ernst H. Gombrich (1977), comporta l'inesistenza di una netta divisione tra significato naturale e convenzionale secondo l'insegnamento di Panofsky; la lettura delle immagini implica principalmente il riconoscimento di schemi convenzionali. Diverse culture sviluppano schemi differenti nei confronti di oggetti identici; per questo noi crediamo soltanto di riconoscere la somiglianza, ma in realtà ci limitiamo a riconoscere gli stereotipi familiari alla nostra cultura. Dal momento che il ruolo attribuito all'osservatore appare più grande di quanto Panofsky non fosse disposto a riconoscergli, nuovi problemi dovranno di necessità sorgere. Come possiamo descrivere il modo in cui gli altri interpretano le proprie immagini? Come possiamo porre una distinzione tra associazione soggettiva e percezione oggettiva? Dove dobbiamo tracciare la linea che deve costituire il confine tra l'inferenza falsa e quella autentica?

Una seconda critica dello schema originale di Panofsky è stata avanzata da George Kubler, che rimprovera in *The Shape of Time* (1962) quella che a suo parere sarebbe una indebita preferenza per le parole a scapito delle immagini. Separando la forma dal significato, egli ritiene che gli artefatti vadano studiati come forme autonome; il loro processo di sviluppo va seguito indipendentemente dal significato che viene loro correlato. Includendo nella pittura la scultura e l'architettura, Kubler è anche riuscito a estendere definitivamente il campo di indagine. Egli ci ricorda che immagini e simboli non fluttuano liberamente, ma sono connessi con regolarità con particolari forme artistiche; di converso queste ultime mostrano una relazione di affinità con le immagini e i simboli. Questo fenomeno può venire descritto in termini di generi iconologici: le immagini e i simboli, al pari dei concetti letterari, subiscono un processo di istituzionalizzazione raggruppandosi in generi (cfr. l'introduzione di Gombrich a *Symbolic Images*, 1972). La forma artistica (per esempio una moneta o un vaso) è il luogo in cui un artigiano combina un oggetto funzionale con dei valori simbolici. Lo studio della continuità e della varietà nei progetti di tali forme artistiche permette pertanto di gettare uno sguardo all'interno dei valori simbolici. Questa analisi dei generi iconologici sembra offrire un modo di accostarsi all'iconologia molto più controllato di quanto consentito dall'intuizione di Panofsky, dal momento che ci permette di distinguere fra vere e false implicazioni.

È evidente che nessuna descrizione verbale può addentrarsi nei particolari quanto una raffigurazione visuale. Questo significa che ogni testo lascia un certo gioco libero all'immaginazione dell'artista, e il modo in cui gli artisti si sono avvalsi di questa libertà non è per nulla accidentale. Per citare un unico esempio, i primi artisti cristiani che operavano nelle catacombe romane dipingevano Gesù come il Buon Pastore con un agnello sulle spalle, motivo che ovviamente si richiama a *Matteo* 18,12-14 e a *Luca* 15,4-7.

Ma si è verificato un mutamento di senso: mentre le parabole pongono l'accento sulla sollecitudine del pastore per la pecorella smarrita, gli artisti del III secolo hanno raffigurato Gesù con un agnello sulle spalle per porre in rilievo il valore attribuito alla protezione in un'«epoca di ansietà». Più tardi, a mano a mano che i valori sociali mutavano, crebbe la domanda di altri motivi (cfr. Moshe Barasch, in *Visible Religion*, II, 1983). L'episodio illustra con chiarezza il tema dell'iconologia di Panofsky: un'immagine – che di per sé costituisce l'illustrazione di una storia – può venire spiegata come riflesso del valore simbolico di un'epoca, e dunque i cambiamenti nella rappresentazione indicano la presenza di mutamenti nelle attitudini fondamentali.

Panofsky stesso era consapevole dei rischi che questo modo di procedere comportava. Osservava che esiste sempre il pericolo che l'iconologia, che dovrebbe intrattenere con l'iconografia il rapporto che lega l'etnologia all'etnografia, finisca invece con il rappresentare un parallelo della relazione instauratasi tra astrologia e astrografia (*Meaning in the Visual Arts*, 1955, p. 32). Questo rischio di interpretazione eccessiva è do-

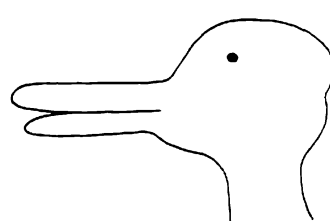



FIGURA 3. *Immagine ambigua.* Questa immagine, che si può vedere come un'anitra o un coniglio, dimostra l'influenza che l'interpretazione esercita sul processo della visione.

vuto alla stessa ambiguità delle immagini e alla difficoltà che si incontra quando si cerca di paragonarle tra loro. Ogni affermazione iconologica deve pertanto essere attentamente corredata da argomentazioni e sottoposta a un controllo rigoroso. Nel caso della storia delle religioni e delle arti del Mediterraneo sembra che siano due i modi di procedere in grado di soddisfare questa esigenza fondamentale, uno che si concentra sugli stili, l'altro sulla funzione istituzionale delle immagini.

Cambiamenti di stile. Una comparazione delle forme artistiche dai primordi della civiltà egizia all'epoca romana più tarda rivela immediatamente l'esistenza di determinati mutamenti che riguardano gli strumenti di raffigurazione. Il modo egizio, che Gerhard Krahmer ha definito paratattico o preprospettico (*Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst*, Halle 1931), si può vedere nella famosa Paletta Narmer del 2800 a.C. circa (vedi figura 2). I particolari dell'immagine sono slegati tra loro. Anche il corpo non costituisce un tutt'uno, dal momento che ogni sua singola parte è raffigurata come un'unità indipendente: il capo e le gambe sono viste di profilo, l'occhio e il tronco di fronte. Il quadro non presuppone uno spettatore che percepisca la raffigurazione come un tutto; piuttosto racconta una storia per mezzo di segni e simboli privi di relazione tra loro. I sistemi di rappresentazione visuale e discorsivo non sono stati ancora separati: il visuale non evoca un'illusione, mentre il sistema egizio di scrittura rappresenta lo svolgersi discorsivo del linguaggio mediante simboli pittorici (cfr. Herman te Velde, in *Visible Religion*, IV, 1985-1986). Solo con l'arte greca classica la rappresentazione pittorica giungerà a fondarsi su di un osservatore ideale e a evocare deliberatamente ciò che possiamo ben chiamare un'illusione. Tali differenze naturalmente non hanno nulla a che fare con una maggiore o minore abilità esecutiva. Sarebbe più opportuno spiegarle in termini di diversità di *Kunstwollen* – termine impiegato da Alois Riegl e solo inadeguatamente tradotto come «intenzione artistica» (Otto J. Brendel, *Prolegomena to the Study of Roman Art*, New Haven 1979, p. 31). Una volta accettata la nozione di *Kunstwollen*, tuttavia, restano da spiegare le differenti intenzioni artistiche.

A questo punto si rivela ancora una volta utile Panofsky, che ha preso in considerazione i valori simbolici soggiacenti ai prodotti artistici. In questo caso il mutamento da un'arte paratattica a una ipotattica (o prospettica) può essere analizzato nei termini di un cambiamento nella visione del mondo.

In Grecia, a partire dal V secolo a.C., una concezione arcaica della persona e della natura, priva del concetto di coerenza organica, era stata rimpiazzata da un'altra, che poneva l'accento sulla interrelazione organica delle diverse parti. In seguito, in epoca ellenistica e romana, questa concezione organica della persona e della natura fu sostituita da un altro modo di vedere, che attribuiva importanza all'ordine meccanico. L'oggetto singolo (per esempio una statua) diveniva così parte di uno schema spaziale che subordinava oggetti e costruzioni differenti a un ordine superiore artificiale. La sistemazione degli spazi nell'arte romana tarda non solo evoca l'ordine militare ma riflette anche i valori di una società burocratica che ha avuto successo nell'infrangere la struttura civile della *polis* (Hans Peter L'Orange, *Art Forms*, Princeton 1965). Esistono solo alcuni paragoni di stili possibili su così vasta scala, ma sono sufficienti a dimostrare il valore di un modo di procedere siffatto, e sarà possibile fornire casi analoghi per altre culture.

Generi. Un secondo metodo iconologico si occupa della descrizione e della comparazione delle immagini in quanto riflessi di determinati principi di decoro. Possiamo assegnare diversi significati alla libera fluttuazione dei simboli, ma questa varietà diverrà più limitata se associamo con regolarità i simboli a forme artistiche specifiche. L'impiego di un oggetto chiaramente influenza le percezioni e le associazioni di un osservatore: la funzione fa da guida alla proiezione che questi mette in opera.

Questo fenomeno è familiare anche dall'ambito letterario, dove le aspettative dei lettori sono plasmate dal genere letterario. Lo stesso vale per le rappresentazioni visuali: l'immagine di un dio sopra una moneta evoca associazioni diverse da quelle richiamate dalla medesima immagine su di un amuleto. Laddove la moneta veicola i concetti di legittimità politica, l'amuleto viene associato a sentimenti personali di venerazione. Pertanto, solo studiando i generi saremo in grado di specificare i significati, e solo studiando i contesti istituzionali potremo discriminare le implicazioni delle immagini vere da quelle false.

Vi sono fondamentalmente due modelli teorici che possono essere chiamati in causa per spiegare il significato delle pitture: le immagini possono essere lette come elementi di una struttura, oppure come modelli di una realtà sociale.

Le due principali teorie del simbolo, vale a dire quelle di Claude Lévi-Strauss e di Ernst Cassirer, vengono impiegate anche nel campo dell'iconografia. Secondo Lévi-Strauss i significati dei simboli si basano sulle loro stesse interrelazioni logiche, mentre a parere di Cassirer i simboli forniscono uno strumento concettuale per afferrare la realtà. [Vedi anche *IMMAGINE E IMMAGINAZIONE* e *SIMBOLISMO*; e inoltre *CASSIRER, ERNST*, vol. 5].

Questi modi di procedere possono venire illustrati da studi recenti su materiale greco. Herbert Hoffmann ha studiato i dipinti sui vasi greci interpretandoli come codici strutturali. Le scene sui vasi illustrano miti, ma tali illustrazioni possono venire lette come paradigmi che fanno riferimento a valori sociali. Per esempio la morte è talvolta rappresentata come la mostruosa Gorgone affrontata coraggiosamente dall'eroe, talaltra come un orrendo demone che perseguita gli esseri umani. Dietro la scelta di differenti temi mitologici si celano due distinte concezioni della morte, una eroica l'altra plebea (*Visible Religion*, IV, 1985-1986).

Un metodo più fedele all'impostazione di Cassirer viene impiegato da Wiltrud Neumer-Pfau in un suo studio sui possibili legami tra le statue ellenistiche di Afrodite e la posizione sociale delle donne. Tali legami non sono improbabili, dal momento che l'antica letteratura fisiognomica postulava l'esistenza di una connessione tra le posture corporee e le qualità morali del personaggio rappresentato. In realtà, la postura delle statue di Afrodite dà prova di un mutamento nel corso del tempo. Durante i primordi dell'epoca ellenistica, Afrodite ignuda viene mostrata in atto di reagire di fronte a un osservatore invisibile che l'ha disturbata; in tal modo lo spettatore che ammira le grazie della donna senza veli viene liberato da ogni senso di colpa. In seguito, le statue tratteggiano la dea nuda con sempre minore pudore e modestia: la divinità si lascia ammirare dall'osservatore invisibile. Finalmente, troviamo statue che ritraggono la dea in atto di esporre inequivocabilmente la sua nuda bellezza allo spettatore. Le qualità morali ascritte al soggetto hanno subito un graduale mutamento, che non può venire isolato dal fondamentale influsso che la cultura del Vicino Oriente antico esercitò sulla posizione sociale e legale della donna nel mondo greco. Mentre nella società greca antica le donne erano sotto la tutela del maschio, potevano godere di una relativa indipendenza in Egitto e nel Vicino Oriente. Così il cambiamento nella rappresentazione visuale riflette il mutamento nella realtà sociale (cfr. Wiltrud Neumer-Pfau, *Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite-Statuen*, Bonn 1982).

Questi due modelli teorici costituiscono altrettanti validi strumenti per ampliare la conoscenza scientifica sulle culture straniere e del passato. L'iconografia, in quanto descrizione dei modi in cui le altre culture leggono le proprie immagini, ci mette in grado di ricostruire aspetti dell'etica e della visione del mondo fino a oggi inesplorati.

[Vedi anche *COLORI, ESTETICA E RELIGIONE* e *FIGURA UMANA*; e inoltre *ARCHETIPO*, vol. 1; e *ARCHITETTURA E RELIGIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

A.J. Gail (cur.), *Künstler und Werkstatt in den orientalischen Gesellschaften*, Graz 1982. Raccolta di saggi che affrontano il tema della condizione sociale di artisti e artigiani in diverse società orientali antiche e moderne; valida rassegna.

E.H. Gombrich, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, New York 1960, Oxford 1977, 5ª ed. (trad. it. *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Torino 1965). Libro molto ben scritto, con esempi di grande interesse; la tesi principale è che la lettura delle immagini comporta il riconoscimento di stereotipi mentali.

E.H. Gombrich, *Aims and Limits of Iconology*, in *Symbolic Images. Studies in the Art of the Renaissance*, London 1972 (trad. it. *Immagini simboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*, Torino 1978). Saggio introduttivo che espone la teoria dei generi e della funzione istituzionale delle immagini.

G. Hermerén, *Representation and Meaning in the Visual Arts. A Study in the Methodology of Iconography and Iconology*, Stockholm 1969. Scaltrita analisi del modello concettuale dell'iconografia e dell'iconologia; la tesi principale è simile a quella di Gombrich – il processo della visione è attivo piuttosto che passivo – ma l'autore elabora il concetto in modo più sistematico di quanto non faccia Gombrich, seguendo le linee delle teorie filosofiche sui simboli.

E. Kaemmerling (cur.), *Ikonographie und Ikonologie. Theorie, Entwicklung, Probleme*, Köln 1979. Raccolta di saggi pregevolissimi, compresi i testi fondamentali di Panofsky che discutono il programma di Panofsky e Warburg.

O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich 1977, 2ª ed. Libro denso di schemi figurativi; analizza le immagini presenti nei testi dell'Antico Testamento con riferimento a tali schemi.

G. Kubler, *The Shape of Time*, New Haven 1962. Contributo a una teoria dei generi iconologici; l'autore critica Panofsky per il suo attribuire eccessiva importanza al significato desunto dai testi, e si dichiara a favore di uno studio delle forme artistiche indipendentemente dal loro significato.

Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge/Mass. (1942) 1951, 3ª ed. La distinzione operata dall'autrice tra forma discorsiva e presentazionale si rivela particolarmente importante per l'iconografia.

E. Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939, rist. Oxford 1972 (trad. it. *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, Torino 1975). Il capitolo introduttivo espone i fondamenti del programma.

E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Garden City/N.Y. 1955, rist. Chicago 1982 (trad. it. *Il significato nelle arti visive*, Torino 1962). Studi ulteriori basati sulla medesima prospettiva metodologica.

A. Riegl, *Spätrömische Kunstindustrie*, Wien 1927, rist. Darmstadt 1973. Questo notissimo volume di Riegl affronta la storia dell'arte dai primi Egizi fino alla tarda epoca romana, considerandone le tappe secondo le quali si articola un'antica visione del mondo; abbondanza di termini descrittivi.

H.G. Kippenberg (cur.), *Visible Religion. Annual for Religious Iconography*, Leiden 1982-. Annuario che ricostruisce come le rappresentazioni visuali sono state lette da altre culture. Pubblicati sino a oggi i seguenti volumi: I, *Commemorative Figures* (1982); II, *Representations of Gods* (1983); III, *Popular Religions* (1984); IV, *Approaches to Iconology* (1985-1986).

H.G. KIPPENBERG

IMBARCAZIONI. Non c'è da meravigliarsi se quanti vivono nei pressi del mare o di un corso d'acqua spesso immaginano che l'uomo compia il suo ultimo fatale viaggio all'interno di un'imbarcazione. Si riscontra infatti l'impiego di battelli nei riti funerari e nella mitologia di tali popoli. Sebbene le imbarcazioni compaiano in modo sorprendentemente simile nei riti e nei miti di popolazioni sparse su tutto il globo, il loro significato preciso all'interno di una determinata cultura o religione, e la relazione esatta che intercorre tra il loro uso cultuale e la loro comparsa nel mito sono spesso ben lungi dal risultare chiari. In alcuni casi può essere assente uno specifico significato religioso, oppure l'effettivo impiego delle imbarcazioni nel culto può non comportare affatto la distinguibilità di un collegamento con un ruolo mitologico. Si dovrebbero tenere a mente riflessioni di questo tipo nel momento in cui si prendano in considerazione i singoli casi di impiego di imbarcazioni, o il simbolismo navale stesso, nella storia delle religioni.

Il mitico traghetto che porta al di là delle acque della morte. L'uso di una barca per traversare le acque della morte è largamente comune nel Vicino Oriente antico e nell'antichità classica. La versione assira della ben nota *Epopea di Gilgamesh* babilonese (1200 a.C. circa) ci fornisce un esempio particolarmente significativo. Il decimo episodio di questo ciclo epico descrive il lungo e arduo tentativo da parte dell'eroe di raggiungere Utnapishtim, il Noé accadico, per ottenere da lui il segreto dell'immortalità. Per far ciò Gilgamesh deve attraversare il mare e le Acque della Morte, impresa mai portata a compimento prima da un mortale. Solo il dio solare Shamash è in grado di traversare il mare. Tuttavia, con l'aiuto di Urshanabi, il barcaiolo di Utnapishtim, Gilgamesh riesce a passare al di là delle acque servendosi di un'imbarcazione munita di 120 robuste pertiche con puntale in ferro, lunghe 60 cubiti ciascuna. Dal momento che le mani di un uomo non possono sfiorare le Acque della Morte, ogni pertica si può usare per un'unica spinta. Una volta adoperata l'ultima pertica, Gilgamesh e Urshanabi arrivano alla dimora di Utnapishtim, il custode della pianta dell'immortalità.

La maggior parte degli elementi contenuti in resoconti posteriori del viaggio nell'aldilà sono già presenti nell'epopea di Gilgamesh. Alla luce di questo fatto si può comprendere l'entusiasmo dell'assiriologo tedesco Peter Jensen (1861-1936), che pensava di poterne rinvenire le tracce in tutte le composizioni epiche successive.

Nell'antichità classica troviamo l'imbarcazione usata da Caronte, il traghettatore degli Inferi. Secondo l'antica credenza greca, documentata per la prima volta nei frammenti pervenutici del ciclo epico *Minia* e in dipinti rinvenuti a Delfi, Caronte adoperava una barca per traghettare i defunti attraverso i fiumi degli Inferi e condurli alle porte di Ade, custodite da Cerbero. Virgilio, nel sesto canto dell'*Eneide*, descrive l'aspetto repellente di Caronte, e aggiunge che i suoi servigi erano riservati unicamente ai trapassati. Di solito il morto veniva sepolto mettendogli un obolo (una monetina) in bocca per Caronte, per assicurarsi che questi avrebbe compiuto il proprio dovere. Nelle credenze cristiane neoelleniche Caronte è sopravvissuto nella figura di Charos.

Dobbiamo allo scrittore satirico Luciano di Samosata una descrizione della barca di Caronte. Nel suo *Viaggio agli inferi ovvero il tiranno*, Luciano fa descrivere a Caronte la sua imbarcazione a Hermes, che gli ha appena consegnato più di trecento anime pronte per la traversata: «La nostra nave è pronta, ben preparata a prendere il mare. È sgottata, l'albero è rizzato, la vela è spiegata, e ciascuno dei remi è provvisto di correggia. Per quanto mi concerne, nulla può impedirci di levare l'ancora e salpare».

Imbarcazioni funebri egizie. Da tempi antichissimi barche e navi facevano parte dei doni funerari egiziani. Semplici raffigurazioni di battelli in argilla rinvenute per l'epoca preistorica vennero rimpiazzate durante il periodo dell'Antico Regno (dal 3000 al 2200 circa a.C.) da bassorilievi o da riferimenti alle imbarcazioni contenuti nelle liste sacrificali. Verso la fine della sesta dinastia (tra il 2350 e il 2260 circa a.C.) alle rappresentazioni di battelli su pitture parietali si sostituiscono semplici sculture, inclusi modellini completi di equipaggio e cabine in cui il defunto poteva riposare. Per il viaggio che risaliva il Nilo verso sud si impiegavano barche a vela, per il percorso che seguiva la corrente verso nord imbarcazioni a remi. Durante il periodo del Nuovo Regno (tra il 1569 e il 1085 circa a.C.) l'impiego di modelli siffatti cessò, con l'eccezione delle sepolture regali.

La funzione primaria di tali imbarcazioni consisteva nel facilitare i continui viaggi dei defunti verso località specifiche dell'oltretomba, proprio come accadeva per la vita su questa terra. La presenza di navi da guerra e

di battelli da caccia suggerisce una certa continuità tra questa vita e quella futura. Esisteva anche la credenza in un viaggio verso occidente. Si riteneva che un modellino di nave o le «formule per portare un traghetto» impiegate nel cerimoniale garantissero al defunto di raggiungere immancabilmente la meta prefissa. Talune imbarcazioni prive di equipaggiamento, ritrovate all'interno o nei pressi delle tombe, vanno con ogni probabilità considerate non come doni funerari ma piuttosto come materiale impiegato nel corso delle cerimonie funebri.

A mano a mano che guadagnava prestigio il culto di Osiride, dio dei morti, le imbarcazioni acquistarono una funzione ulteriore: dovevano recare i trapassati a Busiride e Abido, i santuari di Osiride, per renderli partecipi delle benedizioni del dio che costituivano fonte di vita. Durante il viaggio la mummia riposa entro un feretro sormontato da un baldacchino, mentre un sacerdote offre incenso e legge brani da testi sacri. Più tardi ancora il defunto veniva investito di qualità sovrumane, assumendo un ruolo simile a quello di Osiride nel corso del viaggio.

Verso la fine dell'Antico Regno fanno la loro comparsa modellini delle due imbarcazioni solari, i vascelli entro i quali l'occhio del giorno viaggiava attraverso il cielo serotino e quello mattutino. I due tipi ci sono noti tramite la tomba di Tutankamon, databile al periodo del Nuovo Regno. Dal libro *Che il mio nome fiorisca* (spesso chiamato *Libro dei morti*) apprendiamo che questi particolari doni funerari esprimevano il desiderio di unirsi a Ra, il dio sole, e di accompagnarlo nella sua imbarcazione solare. Secondo i testi rinvenuti nelle piramidi, il re defunto sarebbe così stato in grado di prendere parte al governo del mondo. In seguito questo privilegio venne esteso ai comuni mortali, e le imbarcazioni del sole venivano caricate di offerte di cibo che doveva essere condiviso con i compagni di viaggio.

Navi funerarie. Le sculture rupestri eneolitiche della Svezia centrale e meridionale (tra il 1600 e il 500 circa a.C.) riportano per la maggior parte navi e imbarcazioni. In assenza di documenti scritti di questo periodo e di quello immediatamente successivo, l'interpretazione di questi reperti è difficile. Le immagini sono costituite da due linee parallele che si incurvano verso l'alto alle estremità, unite da tratti trasversali, uno dei quali talora termina con una testa di animale. Il fatto che parecchie di esse contengano uomini che con ogni evidenza impugnano pagaie infirma la teoria secondo la quale tali immagini in realtà dovrebbero rappresentare delle slitte. In qualche occasione si sono rinvenute anche raffigurazioni di un remo di governo o di un timoniere. Le imbarcazioni possono essere canoe a bilanciere ovvero, com'è il caso di sculture della Scandinavia settentrionale, barche di pelle simili ai kayak degli Inuit (Eschimesi). Non è comunque chiaro se queste immagini rappresentino imbarcazioni vere e proprie, oggetti cultuali associati all'adorazione del sole, o ancora scene mitologiche.

Navi e altri oggetti rappresentati in queste sculture rupestri si rinvengono anche nelle tombe dell'Età del Bronzo. La fine di questo periodo segna l'apparizione di navi sepolcrali e di sistemazioni ambientali tali da richiamare l'aspetto di un'imbarcazione (pietre erette disposte spazialmente in modo da ricreare il profilo del ponte di una nave). L'isola di Gotland nel Baltico contiene all'incirca trecento disposizioni litiche di questo tipo, databili alla tarda Età del Bronzo. Dopo un intervallo di più di mille anni, le navi trovano nuovamente impiego come simboli funerari su lapidi commemorative rinvenute nel medesimo sito. Quest'uso si preservò sino alla fine dell'era pagana. Le lapidi derivano principalmente dalla tarda Età del Ferro (tra il 1050 e il 400 circa a.C.). Talora si seppellivano i morti all'interno di imbarcazioni, o si erigeva una disposizione litica navale, sia al di sopra dell'effettiva sepoltura, sia come monumento commemorativo su di un cenotafio. Insieme al defunto si inumava ogni sorta di equipaggiamento che potesse servirgli nell'aldilà.

All'incirca nel medesimo periodo l'uso di barche sepolcrali si diffuse in Svezia, Norvegia e – per il tramite di invasori norreni – nell'Anglia orientale. Campi funerari del VII secolo contenenti imbarcazioni incombuste sono stati rinvenuti nella provincia svedese di Uppland (Vendel, Valsgärde, Ultuna e Tuna ad Alsike). I cadaveri riposti nelle imbarcazioni – con ogni probabilità agiati piccoli proprietari terrieri e capifamiglia – erano stati equipaggiati con armi costose e abbondanti provviste di viveri. Per contrasto i membri ordinari della famiglia venivano cremati, e i loro resti seppelliti in tumuli secondo l'uso corrente. Numerose imbarcazioni sepolcrali sono state rinvenute anche lungo la costa della Norvegia, per esempio nell'antico centro commerciale presso il fiordo di Oslo. Tuttavia le navi funebri norvegesi più famose si trovano a Oseberg e a Gokstad, nella parte meridionale del paese. Le navi ivi rinvenute sono vascelli d'altura sontuosamente equipaggiati, il che porta a supporre che i morti che vi trovarono sepoltura fossero di stirpe regale. Lo stesso vale per il celebre ritrovamento del 1939 di Sutton Hoo, nel Suffolk, databile anch'esso al VII secolo.

Intorno al 1970 Michael Müller-Wille ha scoperto un totale di 190 tombe norrene che contenevano imbarcazioni. Tuttavia le sepolture che contengono barche o navi combuste risultano più numerose in Scandinavia (dove ne sono state trovate complessivamente

230) e nei territori colonizzati dai Norreni, per esempio a Knoc y Donee, parrocchia di Andreas, e a Balladolee, parrocchia di Arbory, sull'isola di Man e a Colonsay nelle Ebridi. In quest'arcipelago sono state rinvenute prove che dimostrano come le donne seguissero gli uomini nella morte. Una nave sepolcrale è stata scoperta anche sull'Île de Groix al largo della costa bretone. Solo alcuni esemplari di vascelli funerari sono rinvenibili in Danimarca (per esempio a Ladby, databile al 900 circa d.C.). Cinque navi sepolcrali del x secolo sono state rinvenute a tutt'oggi in Islanda.

Ci si trova dunque di fronte a una gran copia di materiale archeologico norreno che attesta l'usanza di un vero e proprio rito funebre navale, fenomeno unico in Europa, e limitato sia cronologicamente che geograficamente a un singolo gruppo etnico. Usanze simili nel Vicino Oriente e tra gli Indiani dell'America settentrionale non includono l'effettiva inumazione dell'imbarcazione. Nondimeno il significato della pratica norrena resta oscuro. Quale può essere la spiegazione di questo modo di seppellire i morti (o almeno i più insigni membri della società)? Fonti letterarie islandesi fanno menzione della pratica che consisteva nel riporre il defunto entro una nave che veniva successivamente ricoperta da un tumulo sepolcrale, ma non si trova nessuna spiegazione sui motivi di questa usanza.

Si potrebbe ragionevolmente supporre che le imbarcazioni funerarie siano in certo modo legate al concetto di un viaggio sull'acqua. In realtà la mitologia norrena conosce numerosi mondi dei defunti, tutti raggiungibili solo dopo un lungo viaggio. Il poeta epico islandese Snorri Sturluson (vissuto tra il 1179 e il 1241 circa) ci dice che i malvagi vanno a Hel, e di qui a Hel delle nebbie (Niflhel, Niflheimr). Il viaggio si snoda a Nord attraverso profonde e oscure vallate, e il viaggiatore deve essere equipaggiato a dovere. Nastrand («la spiaggia dei cadaveri») e la Terra della Morte, circondate da fiumi impetuosi, si trovano a nord. Tuttavia né il viaggio verso gli Inferi né la via che mena al Valhǫll richiedono una qualche sorta di navigazione. Le navi dei morti, cui talora si dà fuoco prima del varo, come nei casi menzionati in fonti quali il *Beowulf*, la *Ynglingasaga*, la *Skjoldungasaga* e la *Gylfaginning*, fanno risalire tutte la propria origine a leggende celtiche e non si ritiene pertanto possano venire associate alle usanze funebri norrene. Non è possibile neppure trarre conclusioni sicure dall'uso protomedievale tedesco di termini quali *naufus* o *naucus* («nave») accanto a *truncus* («tronco») per indicare una bara. Potrebbe benissimo trattarsi dei relitti terminologici di un antico costume di inumazione navale, in cui solo i vocaboli sopravvivono.

Siamo pertanto costretti a concludere che le fonti norrene non riescono a spiegarci lo scopo che soggiaceva alla pratica delle sepolture nelle imbarcazioni. L'introduzione del vascello negli usi funerari costituisce un'interessante innovazione, ma potrebbe benissimo essere stata intesa come una semplice aggiunta ad altre dotazioni funebri quali le armi o i cibi. Non è affatto sicuro che necessariamente queste imbarcazioni venissero concepite come vascelli funerari destinati a trasportare il defunto in una terra lontana e ignota.

Non mancano tuttavia prove atte a dimostrare che almeno in taluni casi la cerimonia funebre veniva compresa proprio nei termini suaccennati. Un diplomatico arabo, Ibn Faḍlān, membro della delegazione inviata dal califfo di Baghdad ai Bulgari lungo il Volga nel 922 d.C., ci offre una testimonianza oculare ben nota e ricca di particolari del funerale di un condottiero norreno sulle rive di questo fiume. Secondo la descrizione di Ibn Faḍlān tutte le offerte funebri venivano dapprima collocate in una nave. Poi, come offerta finale, si introduceva una schiava destinata a seguire il padrone nella morte. Prima di venire immolata, la donna guardava per tre volte su di una sorta di intelaiatura a porta, per vedere cosa la aspettava, e comunicava agli uomini che la sorreggevano di essere in grado di vedere suo padre, sua madre e i suoi parenti defunti. L'ultima volta che veniva sollevata aggiungeva: «Posso vedere il mio signore, seduto in paradiso, e il paradiso è verde e bello... Lui mi chiama; mandatemi da lui». Veniva quindi uccisa da una vecchia, nota come «l'angelo della morte», e in seguito tutti i materiali venivano bruciati su di un fuoco acceso dal parente più prossimo del defunto. Successivamente si elevava un tumulo al di sopra del sito, coronandolo con un monumento in legno. Ibn Faḍlān riferisce anche che i Norreni deridevano gli Arabi per il loro uso di inumare i defunti, consegnandoli ai vermi: «Noi lo bruciamo in un attimo, di modo che possa entrare in paradiso immediatamente... Il suo signore, per l'amore che nutre per lui, gli invia il vento che se lo porta via in un'ora».

Sebbene questa descrizione sia stata in certa misura infiorettata dai preconcetti islamici di Ibn Faḍlān e dal suo modo di porgere l'argomento, lo scopo dei riti funebri è chiaro, anche se il ruolo svolto dal vascello resta incerto. Il vento fa riferimento alla brezza che attizza il fuoco o a un alito destinato a gonfiare le vele? Se quest'ultima eventualità fosse vera, dovremmo concludere che almeno in tal caso la nave funeraria era realmente concepita come un veicolo che doveva trasferire il defunto nell'altro mondo, sebbene questo possa non essere stato il suo scopo esclusivo. In aggiunta alla testimonianza di Ibn Faḍlān altri studi confermano l'esistenza di un legame tra il mito escatologico e i riti funerari nelle popolazioni norrene.

Tra certe tribù indiane dell'America settentrionale sono state documentate usanze funebri che comportano l'impiego di imbarcazioni e un viaggio verso la terra dei defunti. Per esempio, la tomba tipica dei Twana e degli altri Indiani Salish della Costa consiste in una canoa sospesa su pali o al di sopra di una piattaforma elevata. Tradizionalmente il marito in lutto trascorre quattro giorni e quattro notti nei pressi dell'imbarcazione, in attesa che la consorte salpi per l'altro mondo. Secondo un racconto Twana gli abitanti del regno dei morti arrivano in una canoa a reclamare i nuovi defunti. Si dice che di notte quando è tardi si possa sentire lo sciacquio dei loro remi mentre vengono a portare via i loro nuovi compagni.

La stessa vivida immaginazione caratterizza una canzone proveniente da una parte del mondo totalmente diversa, le isole Trobriand, a nord della punta orientale della Nuova Guinea. Vi si narra dell'innamorata di un guerriero, la quale, temendo che il suo diletto sia caduto in battaglia, aspetta presso la riva per accoglierlo nel suo battello degli spiriti durante il suo viaggio verso l'altro mondo.

Le tarde culture megalitiche prossime agli inizi della nostra era ci presentano la credenza, diffusa presso certi isolani, secondo la quale i loro antenati erano giunti nell'attuale dimora in canoa, dopo aver attraversato il mare a partire da occidente. Sulle isole Tanimbar in Indonesia per esempio tale credenza si riflette nei soffitti delle capanne delle cerimonie, che hanno forma di canoa e presentano spioventi cui si fa riferimento chiamandoli «prore» e «poppe». Canoe e rappresentazioni lignee o in pietra di canoe figurano anche con una certa rilevanza nei riti funebri. La credenza soggiacente è che le anime dei defunti viaggino per mare in un battello degli spiriti per raggiungere la terra degli antenati situata a occidente. La stessa organizzazione della comunità si conforma a quella dell'equipaggio di una nave, esattamente come accade nella Scandinavia antica.

Nella Polinesia centrale i morti sono collocati entro canoe o bare ovvero contenitori che hanno l'aspetto di canoe. Robert R. Williamson (1977) teorizza che l'essenza spirituale della canoa visibile fosse ritenuta in grado di portare l'anima durante il viaggio di quest'ultima verso la terra degli spiriti chiamata Hawaiki. Allo stesso modo si poteva intraprendere simbolicamente il viaggio all'interno di imbarcazioni in miniatura contenenti ossa e immagini del defunto. Nel caso di inumazioni o cremazioni, la tomba terrestre si poteva sagomare in modo da imitare una nave, o si potevano dipingere imbarcazioni sulla cima dei monumenti commemorativi. La canoa trovava impiego anche come strumento per rimuovere le colpe di un defunto.

Racconti celtici di viaggi per mare verso terre mitiche. L'immaginazione dei Celti si rivela particolarmente fertile nel momento in cui si accinge a tratteggiare le avventure dei defunti nel corso del loro viaggio destinato a portarli nel luogo dell'eterno riposo. Questa sede è rappresentata come un Elisio terrestre – la dimora degli dei –, un concetto chiaramente derivato dalle fonti greche dell'epoca classica. Questo paradiso sulla terra ha molti nomi, come Magh Mór («grande pianura»), Magh Mell («pianura dei piaceri»), Tír na nÓg («terra dei giovani»), Annwn («abisso») e Tír nam Béo («terra dei vivi»). Si raccontano numerose storie di un viaggio per mare (*imram*) verso varie isole sparpagliate qua e là, storie che spesso comportano l'uso di una nave o di un vascello magici. In quello che costituisce forse il capostipite di tali racconti, il *Viaggio di Bran* (VIII secolo) l'eroe si sposta per mare da un'isola meravigliosa all'altra: la Terra sotto le Onde, l'Isola dell'Ilarità e l'Isola delle Donne. Altre isole sono menzionate nel *Viaggio di Maeldúin* (dal IX all'XI secolo), in cui il viaggiatore si costruisce da sé l'imbarcazione. Gli stessi elementi combinati con altri motivi si ritrovano anche nel racconto assai diffuso della *Navigazione di san Brandano* (X secolo circa), dove il viaggio ha termine nella Terra Promessa, ovvero il Paradiso. In questo caso la storia si colorisce ovviamente di leggende cristiane. Il ruolo del vascello che va per mare sembra essersi sbiadito nella letteratura visionaria medievale e nei testi extracanonici apocrifi e apocalittici, forse a causa delle sue connotazioni pagane.

Le allegorie, le ballate e i romanzi medievali, al pari delle leggende storiche, contengono storie che trattano di navi magiche, spesso prive di timone e di pilota. La prima scrittrice francese a noi nota, Maria di Francia (XII secolo), descrive una di queste navi nella sua ballata *Guigemar*. Le sue vele sono fatte di seta, gli alberi di ebano, e contiene un letto sontuoso all'interno di un padiglione. Porta un eroe ferito in un castello entro un'antica città, dove egli incontrerà una fata dotata del potere di guarirlo. Il medesimo motivo di una nave senza governo si ritrova nel *Beowulf*, dove si narra che Scyld (Skjold), il fondatore della dinastia danese degli Skjoldunger, arrivi bambino portato da una nave senza pilota. Egli ripartirà verso una destinazione sconosciuta in una nave funeraria. La storia sembra modellarsi sul tema del viaggio verso l'altro mondo, ma può anche riflettere concetti legati ai funerali navali.

Simbolismo navale. Il simbolismo delle navi conobbe un notevole sviluppo nel mondo ellenistico, e ciò aiuta a spiegare l'importanza che il tema rivestì nelle fonti cristiane. Ma i Greci non affrontavano il mare con pura gioia. «Il mare è cosa grama, navigare è rischioso e costituisce un'impresa piena di pericoli», di-

chiara il retore greco Alcifrone; «il marinaio è vicino di casa della morte». Ma il pericolo, per quanto mortale, era considerato tuttavia tentatore e meraviglioso, degno di uomini simili agli dei. I nomi delle navi ateniesi, che alludono a concetti quali coraggio, speranza e gioia, e potrebbero riferirsi altrettanto bene alla navicella della Chiesa, sono sempre femminili: *Salvezza*, *Grazia*, *Apportatrice di luce*, *Benedetta*, *Vittoriosa*, *Vergine*, *Colomba*, *Salvatrice*, *Provvidenza*, *Ausiliatrice* e *Pace*.

La letteratura classica contiene frequenti allusioni alle navi. L'antica nave di Teseo, in cui le tavole dello scafo vengono successivamente cambiate, è paragonata da Plutarco al corpo umano, anch'esso sottoposto a un processo di perpetuo rinnovamento. Il poeta epigrammatico greco Meleagro (I secolo a.C.) trasforma quest'immagine in un'altra, ritraendo la propria amata nei giorni della sua vecchiaia come una vecchia fregata: le varie membra del suo corpo canuto vengono paragonate con precisione terminologica relativa al lessico navale alle diverse parti di una nave. L'amore è simile a un viaggio pieno di pericoli; del greco o del romano astuto si dice che «volge la vela al vento»; la morte ci sorprende «a vele rigonfie». I Greci e i Romani antichi si riferivano a chi agisce a proprio discapito come a colui che «pratica fori nello scafo». «Abbandonare una lotta» equivale a «ammainare la vela»; «dall'inizio alla fine» a «da prora a poppa». Un'espressione ancora in uso, «trovarsi nella stessa barca», è presa a prestito da Cicerone. Per compiere il viaggio della vita si ha bisogno di una buona imbarcazione.

Tre immagini classiche rivestono una particolare importanza e sono destinate a esercitare un'influenza duratura sullo sviluppo del simbolismo cristiano: la nave dello Stato, quella dell'anima e quella del mondo. Nel destino che accomuna gli uomini dell'equipaggio che dipendono tutti dal capitano – che si riflette in espressioni come «il nostro timoniere» e «trovarsi al timone» – i marinai greci scorgevano una inequivocabile allegoria che faceva riferimento alle loro città-stato. Questo motivo si ritrova nel lirico greco Alceo, che intorno al 600 a.C. scriveva della «navicella dello Stato squassata dalle tempeste»; egli troverà eco tra molti altri in Orazio. I tragici greci Eschilo e Sofocle impiegarono gli stessi simboli, che penetrarono nel campo della filosofia politica per il tramite di Platone: tutto va bene su di una nave dove ciascuno obbedisce al capitano (*naukleros*), mentre nient'altro che sciagura può aspettarsi una nave in cui il capitano venga ignorato e ogni marinaio pretenda di comandare. Il corpo umano viene anche paragonato a una nave, in cui l'anima e la ragione sono il timoniere, gli occhi e le orecchie la vedetta in coffa. La cooperazione è vitale, proprio come governatori e governati devono collaborare per il bene dello Stato. Aristotele ritiene che il fine comune di tutti i cittadini onesti, a prescindere da ogni considerazione dei rispettivi incarichi e diritti, consista nell'effettuare una buona traversata (vale a dire nel realizzare il benessere dello Stato). Simboli tratti dal mondo navale si ritrovano in Demostene, Plutarco e Cicerone, come pure negli scritti degli imperatori e dei Padri della Chiesa.

L'idea del corpo come navicella dell'anima si basa sull'immagine di uno scafo in corso di costruzione: la spina dorsale è equiparata alla chiglia, il legname dell'intelaiatura rappresenta le costole, e la sede del timoniere equivale alla testa (cfr. Ovidio, *Metamorfosi* 14,549-554). Questo paragone tra il corpo umano e una nave acquistò maggiore importanza a seguito della caratterizzazione della nave come simbolo della Chiesa. La tradizione patristica percepì l'arca di Noé come simbolo della Chiesa, e l'interpretò nei termini del corpo umano. In tal modo le immagini del corpo mistico di Cristo e della nave della Chiesa poterono fondersi. Ciò che si applica alla Chiesa in quanto collettività dei redenti vale anche per l'anima individuale, concepita come vascello, *navicula animae*.

La relazione tra corpo e anima, paragonata in fonti platoniche e neoplatoniche alla dipendenza di una nave dal proprio capitano, è un'immagine ricorrente nelle prediche cristiane. Si parla della morte come di un naufragio. L'imperatore Costantino parla dei relitti del corpo che galleggiano alla superficie del fiume sotterraneo Acheronte. Nell'immagine di Caronte e del suo traghetto la morte diventa un viaggio verso l'altra riva. La fluidità di un simbolismo siffatto consente alle immagini di fondersi, indipendentemente da ogni restrizione imposta dalla logica. Ciò a sua volta conduce al riferimento cristiano al «porto benedetto».

Il filosofo stoico Crisippo rivendica alla ragione (*logos*) il compito di governare l'uomo come una nave. Plutarco si incarica di sviluppare ulteriormente la metafora: la parte reggente dell'anima è essa stessa governata da Dio come un timone, ovvero presta ascolto a Lui come un timoniere esperto fa con il divino capitano. Girolamo, commentando il Salmo 103, è dunque in grado di predicare ai monaci che costituiscono il suo uditorio: «Chi tra noi è una nave costruita così solidamente da poter sfuggire a questo mondo senza smarrirsi o sfasciarsi su di uno scoglio, se vuole raggiungere la salvezza dovrà eleggere a proprio pilota il buon senso (*sensus*)». Il *logos* filosofico è stato così rimpiazzato dalla ragione illuminata dalla fede, e Cristo in quanto Logos autentico diventa il vero pilota dell'anima. La tradizione ascetica si riferisce alla «nave dell'anima», alla «nave del cuore» e alla «nave della vi-

ta». Agostino conferisce ulteriore impulso al concetto di Cristo dimorante nel cuore come in una nave.

Anche il mondo governato dal divino viene equiparato a una nave. Sebbene venerare le cose create sia altrettanto riprovevole che scambiare la nave per il capitano, è tuttavia possibile a partire dal vascello dedurre l'esistenza del costruttore. Il pensiero platonico, neoplatonico e stoico si presta anch'esso particolarmente bene a essere adottato e cristianizzato. Il grande occhio che ancora oggi si dipinge sulla prora delle imbarcazioni del Mediterraneo viene interpretato dai filosofi antichi e cristiani come un simbolo della Provvidenza. Per di più, la nave del mondo è destinata a perire un giorno; solo la navicella della Chiesa potrà sopravvivere.

L'immagine della nave della Chiesa o della salvezza può venire ulteriormente ampliata in modo che la croce divenga l'alberatura e il pennone, un vento spirituale gonfi le vele, e Cristo stesso stia al timone. Il racconto di Ulisse, legato all'albero maestro per non soccombere al canto delle sirene, viene anch'esso agevolmente cristianizzato. La nave della salvezza traversa il mare del tempo, supera tutte le tentazioni e si volge verso il porto celeste.

BIBLIOGRAFIA

H. Arbman, *Begravning*, in *Kulturhistorisk Leksikon för Nordisk Middelalder*, I, Kjøbenhavn 1956.

B. Baldwin, *Usituma! Song of Heaven*, in «Oceania», 15 (1945), pp. 201-38. Comprende una canoa e un canto di guerra delle isole Trobriand, dove l'autore ha servito come missionario.

F. Bar, *Les routes de l'autre monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris 1946. Una buona breve panoramica sulle tradizioni popolari europee, su materiali asiatici, americani, del Vicino Oriente e classici, nonché sugli apocrifi ebraici e cristiani, sulle leggende norrene e celtiche, sulla letteratura visionaria medievale e sulle parodie dell'antichità.

H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.

Hilda R. Ellis Davidson (cur.), *The Journey to the Other World*, Totowa/N.J. 1975. Cfr. pp. 73-89. Come introduzione sui materiali norreni tocca le aree dell'Egitto e dei mari del Sud. Da consultare con cautela.

P. Foote e D.M. Wilson, *The Viking Achievement. The Society and Culture of Early Medieval Scandinavia*, New York 1970. Un capitolo sulla religione si occupa delle sepolture navali.

Å. Fredsjö, S. Janson e C.-A. Moberg, *Hällristningar i sverige*, Stockholm 1956. Breve analisi critica delle sculture rupestri svedesi, scritta da archeologi provetti.

Å. Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition. A Contribution to Comparative Religion*, Stockholm 1957. Leggende riguardanti il recupero di una persona amata dalla terra dei morti.

K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, I-II, Basel 1975.

M. Müller-Wille, *Bestattung im Boot. Studien zu einer nordeuropäischen Grabsitte*, Neumünster 1970. Insigne monografia scientifica.

M. Müller-Wille, D.M. Wilson, H. Vierck e H. Beck, *Bootgrab*, in J. Hoops (cur.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, III, Berlin-New York 1978. Rassegna intensa e ben documentata, con vasta bibliografia.

H.R. Patch, *The Other World according to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge/Mass. 1950. Studio affidabile, che prende le mosse da materiali orientali e classici, senza trascurare la mitologia celtica e germanica.

J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton (1950) 1969, 3ª ed. Comprende miti di area egizia, sumera e accadica sulla morte e sull'aldilà.

H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964 (trad. it. *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971). Metà di questa voluminosa opera erudita di uno studioso di patristica è dedicata al simbolismo cristiano della nave e alle sue fonti classiche.

Eva Strömberg Krantz, *Des Schiffes Weg mitten im Meer. Beiträge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments*, Lund 1982. Studio sulla terminologia nautica degli Ebrei, e sulle labili tracce che ivi si conservano del contatto di questi ultimi con i popoli del mare a partire dal loro ingresso in Palestina.

E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, New York 1964.

Vendel Period Studies, Stockholm 1983. Opera collettanea di venti specialisti, in occasione di una mostra tenutasi a Stoccolma sulle sepolture navali rinvenute a Vendel, Valsgärde (Svezia), e a Sutton Hoo (Inghilterra). Buon sommario a livello popolare dello stato attuale delle ricerche. Comprende una ricca bibliografia.

B.A.G. Vroklage, *Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee*, in «Anthropos», 31 (1936), pp. 712-57. L'autore appartiene alla Kulturgeschichtliche Schule.

D. Wachsmuth, *Pompimos ho daimon. Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Berlin 1967, ed. ampl. Studio assai sostanzioso di tutti i riti religiosi relativi alla navigazione in epoca classica.

R.W. Wiliamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, I-II, Cambridge 1933, New York 1977. Rassegna attenta e sistematica che si basa su di un'ampia letteratura.

CARL-MARTIN EDSMAN

IMMAGINI E IMMAGINAZIONE. L'argomento «immaginazione» è di gran moda ai nostri giorni, ma la sua popolarità sembra spesso in rapporto di proporzione inversa rispetto alla chiarezza con cui viene trattato il tema. La saggezza tradizionale ci mette in guardia contro l'immaginazione, considerata alla stregua di mera fantasia, distrazione o illusione. Tuttavia un monito siffatto viene perlopiù trascurato da taluni apologeti contemporanei che chiamano in causa l'immagina-

zione come sede dei nostri impulsi creativi e/o del nostro benessere psicologico. Allo stesso tempo appare evidente che all'interno dei circoli religiosi e filosofici correnti si manifesta un rinnovato e più consapevole apprezzamento della comprensione dell'immaginazione così come ci è stata tramandata. Diversi fautori di questo rinnovato apprezzamento permangono in una condizione di coesistenza consentita da una vigilanza armata che li oppone gli uni agli altri, dal momento che ogni punto di vista possiede una ricetta specifica per rimediare allo squilibrio che si avverte entro il modo occidentale di occuparsi dell'immaginazione. Tutti questi strumenti per accostarsi all'argomento si rivelano attraenti, in quanto si rifiutano di relegare l'immaginazione a un ruolo subordinato entro un modello epistemologico. Ma a partire da questo punto di contatto le diverse soluzioni si allontanano le une dalle altre. Ne risulta una varietà di diversi modelli che si propongono di reintegrare l'immaginazione all'interno di una struttura filosofica e religiosa, varietà che sta alla base dell'attuale ambiguità da parte degli studiosi nel momento in cui venga impiegato il termine *immaginazione.*

Il modo più prudente di accostarsi a questo argomento tanto complesso quanto esteso è rivolgersi all'opera di quattro pensatori contemporanei – Gilbert Durand, C.G. Jung, Mircea Eliade e Paul Ricoeur – per poter fornire alla discussione un punto focale. Questa scelta presenta ovvi vantaggi, ma non lascia spazio sufficiente per delineare le somiglianze e le differenze che tali teorie condividono con le elaborazioni teoriche non occidentali sull'immaginazione. La collocazione e il ruolo dell'immaginazione all'interno dell'Induismo e del Buddhismo sono particolarmente problematici, dal momento che in tali tradizioni non esistono traduzioni precise dell'accezione secondo la quale il termine viene impiegato da parte dei pensatori sopra citati. Per esempio la collocazione del culto delle immagini nell'Induismo riposa sull'accettazione della credenza da parte dei devoti nella presenza immanente del dio o della dea, senza che sia possibile scorgere alcun tipo di relazione con una filosofia dell'immaginazione. Il concetto di *pratibhā*, o facoltà intuitiva, costituisce forse l'equivalente sanscrito più prossimo, che tuttavia si presenta sommamente differenziato quanto alle sue diverse varianti, e viene esaminato esclusivamente all'interno della teoria estetica. Pertanto la presente discussione si limiterà unicamente all'ambito teoretico occidentale.

La concezione platonica dell'immaginazione nell'opera di Gilbert Durand. Il primo dei quattro pensatori contemporanei da prendere in considerazione è Gilbert Durand, antropologo e filosofo francese. A tutt'oggi non tutte le sue opere principali, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris 1963; trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari 1972, 1995 5ª ed.), *L'imagination symbolique* (Paris 1968) e *Science de l'homme et tradition* (Paris 1975), risultano tradotte. La teoria dell'immaginazione sostenuta da Durand si colloca all'interno di una visione del mondo di tipo platonico, che pone l'accento sulla dimensione esoterica e rivelatrice inerente alle parole e ai simboli. Secondo tale modo di vedere in origine tutte le parole possedevano la capacità di veicolare questo livello di conoscenza più profondo, il che equivale a dire che ogni formazione linguistica era in origine una denominazione simbolica. Durand asserisce che tale facoltà propria delle parole di dischiudere una profondità interiore di significato è stata distorta da ciò che egli identifica con una sorta di insistenza, tipica del razionalismo e della scienza occidentali, sulle asserzioni di fatto univoche. L'antropologo osserva quindi che solo il linguaggio poetico conserva presentemente questo potere evocativo originario, ma spera di riuscire a colmare l'attuale lacuna mediante il suo modo di descrivere l'immaginazione.

Un folto gruppo di pensatori sarebbero disposti a sottoscrivere una visione del mondo di questo genere, sebbene ciascuno di essi si avvalga di un proprio vocabolario peculiare per descrivere un modello appropriato dell'immaginazione e dei modi mediante i quali essa agisce. Nell'opera di C.G. Jung, Ananda Coomaraswamy, Owen Barfield e Mircea Eliade possiamo intravedere presupposti essenziali soggiacenti che rassomigliano alla descrizione durandiana dell'immaginazione nei termini di un modello platonico e monista.

Nel suo modello teorico dell'immaginazione Durand impiega il termine francese *imaginal* – sulle orme di Henry Corbin – in luogo di *imaginatif* («immaginativo», con le sue connotazioni fantastiche) per richiamare l'attenzione sulle facoltà che consentono all'immaginazione di fungere da veicolo di un tipo particolare di conoscenza. Secondo il lessico durandiano *imaginal* dovrebbe anche aiutare a distinguere l'immaginazione dalle sospette connotazioni tradizionali che si associano al termine – capriccio, distrazione, errore e via dicendo. Durand colloca questo modo di considerare l'immaginazione all'interno di una struttura platonica in cui l'idea di anima, secondo una divisione tripartita che contempla corpo, anima e spirito, serve a mitigare il dualismo «inanimato» che sussiste tra corpo e spirito, tra soggetto e oggetto. All'interno di questa disposizione concettuale l'anima viene considerata ricoperta dalla medesima sfera semantica dell'immaginazione, se non proprio identica a essa.

Durand si rivela in certo modo evasivo circa il fon-

damento ultimo della sua teoria dell'immaginazione, lasciandone in posizione ambigua lo *status* ontologico, secondo una tattica caratteristica della maggior parte dei pensatori che sottoscrivono un modello di questo genere. È difficile stabilire se l'impiego durandiano della struttura platonica costituisca meramente un'appropriazione per motivi di convenienza di uno schema triadico, entro il quale l'immaginazione funga da intermediario in un modello di capacità trascendentale, ovvero se egli realmente consideri l'immaginazione come strumento di accesso all'unione con il Principio Ultimo. Evitando accuratamente di fare apertamente ricorso alla terminologia religiosa tradizionale con i legami che essa comporterebbe, Durand compie forse una scelta deliberata nella sua mancanza di precisione. In ogni caso vale la pena di impegnarsi in una breve rassegna storica per stabilire i presupposti di questo particolare modo di considerare l'immaginazione.

La maggior parte dei pensatori tende a relegare una concezione spirituale o ispirata dell'immaginazione a mera variante della visione del mondo idealista del Romanticismo. Tuttavia studi recenti sul Rinascimento, in particolare quelli di Daniel P. Walker e di Frances Yates, indicano una linea di trasmissione più antica. La visione del mondo del platonismo rinascimentale costituiva un complesso sincretico. Intorno all'epoca medievale l'intuizione platonica originaria con le sue restrizioni circa le immagini era stata modificata, non solo a opera di correnti che facevano capo ad altri orientamenti filosofici, come quelli che facevano riferimento a Plotino, a Proclo e agli stoici, ma anche per il tramite di impercettibili variazioni religiose a partire da fonti cristiane, ebraiche e islamiche (secondo la teoria platonica più antica tutte le immagini, sia mentali che materiali, vanno considerate riflessi inferiori, per così dire, delle forme o idee eterne, astratte e ideali; queste ultime costituiscono l'essenza di ogni concetto od oggetto e non possono mai venire a loro volta rappresentate). Ciò che accadde fu che determinati trattati apocrifi del II e III secolo d.C., animati da una forte componente magica e variamente attribuiti a Zarathustra, Hermes e Orfeo, cominciavano a essere accolti come autentici. A Walker si deve la coniazione del termine *theologia prisca* con riferimento a «una certa tradizione della teologia apologetica cristiana che si basa su testi erroneamente datati» (Walker, 1969, p. 1). Durante i secoli nel corso dei quali questi scritti, che combinavano in una miscela potentissima formule magiche, misticismo e sistemi simbolici platonici, vennero considerati autentici, la scarsa stima che Platone attribuiva per parte sua al potere dell'immaginazione subì un rovesciamento.

Pensatori neoplatonici rinascimentali come Marsilio Ficino (1433-1499) contribuirono a infiorettare questo sistema piuttosto elaborato (descritto per la prima volta nei più antichi trattati apocrifi) colmandolo di corrispondenze magiche di natura macro-microcosmica, attribuendo alla *vis imaginativa*, «la forza centrale e fondamentale», il ruolo di strumento in grado di connettere tra loro i paralleli materiale e spirituale dei diversi regni. Si deve tuttavia osservare che quest'uso va ristretto ai trattati sulla magia di Ficino, in particolare al *De vita coelitus comparanda*, da confrontare con le sue opere epistemologiche (per esempio la sua *Teologia platonica*). In quest'ultima opera l'uso che l'autore fa del concetto di immaginazione non differiva dalle categorie vigenti all'epoca e rifletteva in realtà un atteggiamento contemporaneo di ostilità nei riguardi dei parti dell'immaginazione puramente personali in quanto distinti dalle emanazioni spirituali.

Mentre l'ortodossia cristiana di Ficino restava fuori questione, gli epigoni di questa tradizione come Giordano Bruno (1548-1600), Cornelio Agrippa (1486-1535) e Paracelso (1493-1541) svilupparono le proprie interpretazioni della magia e dell'immaginazione in una direzione più segnatamente umanista. Il generale spostamento d'accento nella loro opera trasferiva l'attenzione dall'accettazione di una relazione teurgica, in cui la figura di un mago veniva iniziata in qualità di ierofante ai misteri divini, a un sistema in cui il mago stesso si liberava dai legami con il divino per autocelebrarsi come fonte del proprio potere. A mano a mano che si sviluppava questa tendenza umanista i poteri dell'ispirazione e della creatività cominciarono a non venir più attribuiti esclusivamente a una entità o divinità trascendente, cui l'essere umano poteva fare riferimento per il tramite di riti, incantesimi e talismani. Questo straordinario potenziale creativo veniva ora considerato residente all'interno di ciascun individuo, e la sede di questa autonomia creatrice non era altro che l'immaginazione stessa.

A partire dal Rinascimento quindi la concezione platonica dell'immaginazione ha avuto una specie di duplice eredità, che si può considerare da un punto di vista spirituale o secolare. Così l'immaginazione viene talora esaltata come la scintilla divina presente negli esseri umani, talaltra come la rivendicazione definitiva del potenziale umano, culmine delle aspirazioni dell'uomo. Lo sfondo di entrambe le versioni è monista e idealista; lo scenario dipende dalle variazioni lessicali evocate dal sistema simbolico di chi vi aderisce, e dal suo referente ultimo.

Ciononostante persiste ancora all'interno di questo contesto il tema della possibile riconciliazione del modello platonico e del suo referente trascendente con le facoltà creative autonome dell'umanità. Ciò può costi-

tuire un problema per quanti desiderano sostenere una visione dell'immaginazione creatrice che resti all'interno di un modello cristiano. Questa situazione è stata affrontata da Owen Barfield, studioso inglese del XX secolo che non ha esitato a identificare l'immaginazione con l'anima cristiana. La variante umanista tuttavia, in ciò sfuggendo anche alla posizione poco impegnativa heideggeriana che trova espressione nello «svelamento» (*aletheia*) poetico dell'Essere, considera gli esseri umani come la fonte delle loro stesse produzioni immaginative, postulando una sorta di anima del mondo, ovvero inconscio collettivo, che costituisca il ricettacolo dal materiale simbolico.

Nondimeno sembrerebbe che, nonostante la divisione delle posizioni, la concezione platonica dell'immaginazione fornisca una risposta a esigenze ben presenti nella coscienza contemporanea. Da un lato può essere utile a quanti, come Barfield, si accontentano della tradizione platonica più «ortodossa», che equipara l'immaginazione all'anima in quanto rappresentante dell'illuminazione e comunicazione divina. D'altro canto può tornare utile a quanti, come Durand, non si sentono di sottoscrivere né i dogmi cristiani nelle loro formulazioni dottrinali o in forma di credo, né la tradizione di contemplazione ascetica delle forme rivendicata da Platone come via di accesso all'Assoluto. Il motivo principale per cui entrambi i gruppi favorirebbero il modello platonico dell'immaginazione consiste nel loro riconoscere nell'«inconscio», ovvero nella psiche, e nelle sue rappresentazioni simboliche, una concezione dell'essere umano irriducibile a formule dualistiche e materialistiche. L'inconscio, la psiche, l'anima, l'immaginazione sono tutte varianti di una posizione che si sforza di evitare la riduzione a livello teorico degli esseri umani a meri aggregati di mente e materia.

Il modello si rivela appropriato perché Durand e altri intendono affermare che le costruzioni dell'immaginazione hanno pari dignità rispetto alle procedure razionali e riflessive. Secondo la loro valutazione né le filosofie realiste né quelle critiche, per non dire di quelle analitiche, sono in grado di produrre strutture a sostegno delle proprie posizioni. Solo all'interno di un modello platonico essi trovano un'effettiva rivendicazione del loro apprezzamento dei processi dinamici e creativi dell'umanità.

C.G. Jung e l'immaginazione. Sebbene l'immaginazione non venga mai sviluppata come tema specifico nella sua opera, le idee dello psicologo analitico svizzero C.G. Jung su questo argomento rivelano una notevole somiglianza rispetto a quelle di Durand sotto un certo numero di aspetti. Jung concepisce l'immaginazione come un'entità che si dischiude in simboli, che si ritrovano principalmente nei sogni. Alcuni di questi simboli vengono definiti archetipici, e la loro fonte viene rintracciata in un ambito noto come inconscio collettivo, in quanto distinto dall'inconscio individuale. Il primo è la scaturigine delle immagini primordiali, le più universali e durature al tempo stesso fra tutte le forme simboliche, antiche quanto l'umanità stessa. Per Jung la mente umana, ossia la psiche, si divide in una zona conscia e una inconscia, con l'immaginazione che funge da intermediario simbolico tra le due sfere.

Sia Durand che Jung concepiscono l'archetipo non come un'immagine originaria ma piuttosto come una sorta di modello di esperienza fondamentale, che affonda le proprie radici in forze istintuali e affettive, il cui significato trova meglio espressione in forma iconica anziché verbale. [Vedi *ARCHETIPO*, vol. 1]. Il simbolo archetipale funziona pertanto come «sostanzializzazione» di tali tendenze, come ciò che fornisce loro una specifica forma e immagine. Per esempio, l'Ombra, manifestata da simboli quali il diavolo, il drago, la strega e via dicendo, costituisce per Jung l'incarnazione archetipica del male. Questi archetipi si presentano virtualmente come traduzioni simboliche, stabilite geneticamente e collegate alla sfera emotiva, dell'attività spontanea di quell'entità che Jung chiama psiche e Durand immaginazione. È a questa attività specificamente simbolica che i due autori alludono impiegando i due aggettivi fungibili «spirituale» e «psichico».

Secondo la teoria junghiana la «funzione trascendentale» dovrebbe manifestarsi come il soggetto agente all'opera all'interno della costellazione personale che si appropria dei simboli archetipici. Nel tentativo di giungere alla consapevolezza del significato specifico di tali simboli la persona intraprende il percorso psichico dell'individuazione. In Jung *individuazione* è un termine usato per descrivere il prodotto finale di un'analisi terapeutica che comporta questa sorta di «negoziazione» consapevole con le specifiche immagini oniriche personali. Di per sé l'individuazione non dovrebbe essere considerata alla stregua di una condizione normativa, vale a dire sinonimo di maturità, ma piuttosto come la realizzazione di una compiuta identità psichica, quell'«interezza» che Jung considerava realizzabile per la maggior parte degli esseri umani. Durand non si occupa di quest'aspetto personale dell'individuazione, e preferisce dedicarsi alla restaurazione di un equilibrio che controbilanci la tendenza occidentale al razionalismo tramite una rivalutazione dei prodotti dell'immaginazione e una maggior attenzione ad essi rivolta.

La descrizione junghiana dell'anima è singolarmente simile al quadro dell'immaginazione tracciato da Durand. Se entrambi gli autori si accontentassero di resta-

re al livello dello stadio empirico, com'è nelle loro esplicite intenzioni, le loro descrizioni, per quanto problematiche dal punto di vista terminologico, potrebbero adattarsi a un modello tripartito della consapevolezza umana, in cui l'immaginazione (ovvero l'anima) compie una funzione mediatrice rispetto alle altre due sfere del conscio e dell'inconscio.

Jung si mantiene tuttavia enigmatico quanto al fondamento ultimo della propria teoria, e ammette che dal punto di vista psicologico si può stabilire in via definitiva unicamente la presenza di determinati contenuti consapevoli della psiche, contenuti che convenzionalmente vengono classificati in categorie come spirito e materia ovvero mente e corpo rispettivamente. In ultima analisi il problema nel caso di Jung consiste nell'accertare se l'autore stia parlando come psicologo empirico o come persona che crede che i contenuti dei miti, dei simboli e delle immagini siano di origine divina.

L'immaginazione nell'opera di Mircea Eliade. L'opera del romeno Mircea Eliade si colloca all'interno della tradizione platonica, ma con un caratteristico spostamento d'accento sul concetto di un cosmo sacro permeato da immagini e simboli. Sebbene lo studioso non abbia mai sviluppato sistematicamente le proprie elaborazioni concettuali in materia, la dinamica centrale della sua visione del mondo è costituita proprio dall'immaginazione. In *Immagini e simboli* Eliade afferma: «Tutta questa parte, essenziale e imprescindibile dell'uomo, che si chiama l'*immaginazione*, nuota in pieno simbolismo e continua a vivere in miti e teologie arcaici» (Eliade, 1952, p. 22; trad. it. 1981, p. 22).

Anche se gli uomini del XX secolo possono considerarsi consapevolmente alieni da queste manifestazioni simboliche, Eliade indica nei sogni, nelle fantasticherie a occhi aperti, nei desideri intrisi di nostalgia, le vestigia di una parte della consapevolezza umana destinata a essere sommersa dal materialismo moderno. Anche nelle distorsioni e nelle volgarizzazioni dei moderni strumenti di comunicazione di massa, Eliade discerne i resti di questi poteri un tempo vibranti e carichi di energia. Secondo il suo modo di vedere è attraverso l'immaginazione che l'uomo può scoprire la fonte autentica del proprio essere, e rivivere ancora una volta, non come un numero isolato e monocromo in un universo programmato, bensì in armonia con i ritmi di un cosmo sacro.

Nella prognosi di Eliade risulta essenziale il ruolo vitale degli archetipi – immagini o modelli esemplari, come egli variamente li definisce. Tali immagini, che si rifanno all'epoca dei primordi dell'uomo, «la condizione paradisiaca dell'umanità primordiale», costituiscono gli strumenti che sono in grado di ricaricare la nostra sensibilità sopita. In questo senso l'uso che Eliade fa del termine *archetipo* è molto diverso dall'accezione che il vocabolo assume in Durand e Jung. L'*uroboros*, l'*axis mundi* e la Grande Madre sono esempi di immagini spesso citati; è inutile interrogarsi circa le loro origini, dal momento che si tratta di immagini antiche quanto la consapevolezza stessa, che sfuggono a qualunque tipo di incasellamento concettuale. Secondo Eliade queste immagini originarie incarnano, al pari di ogni altra immagine o simbolo, la natura intimamente paradossale e plurivalente dell'universo della nostra esperienza. La loro plurivocità a un tempo evoca e considera con rispetto panorami sconfinati di potenzialità, passate, presenti e future.

In quanto storico delle religioni, Eliade è stato un fine conoscitore e catalogatore itinerante delle immagini che costituiscono il nostro retaggio, ma non sarebbe stato probabilmente incline a considerare questa sua fatica come una semplice testimonianza enciclopedica delle stravaganze dell'immaginazione umana. Stando al nostro autore, è solo entro e attraverso la capacità di restaurazione dell'immaginazione, e dellla sua energia simbolica, che il mondo moderno può essere restituito a una compiuta partecipazione agli accadimenti e alle visioni simboliche. Troppo spesso questo retaggio è stato inficiato e ridotto a mero stereotipo in forza di un processo di ripetizione privo di senso e di fantasia. Eliade ritiene che nell'epoca attuale due siano i compiti dell'immaginazione: la rivitalizzazione dei simboli sopiti a partire dal nostro retaggio senza tempo, e il risveglio della nostra capacità innata di percepire l'intera realtà come animata da una forza sacra e simbolica. In realtà Eliade considera la storia delle religioni, con l'immaginazione come nucleo portante, alla stregua di una disciplina maieutica, in grado di fornire esempi e fonti utili a tale rigenerazione. Il mandato di tale scienza consiste a suo parere nel salvare il nostro mondo del tardo XX secolo dalla sua prosaicità, dalla secolarizzazione, e dalla probabile estinzione.

La figura e l'opera di Ananda Coomaraswamy. A questo punto dobbiamo dedicare una pur breve menzione alla metodologia di studio ibrida del singalese naturalizzato americano Ananda Coomaraswamy (1877-1947). I suoi studi sull'arte e la religione orientale e occidentale dipendono da una concezione implicita dell'immaginazione che si rivela sorprendentemente in armonia rispetto a quelle esaminate sin qui. Secondo Coomaraswamy, l'atto primario dell'immaginazione in ogni arte consiste nell'armonizzare l'individuo allo spirito divino di ispirazione capace di rivelare le idee essenziali che devono trovare espressione. Con la sua credenza secondo la quale tutte le religioni e tutte le manifestazioni religiose non sono altro che modi di-

versi di cercare l'unico eterno Assoluto, Coomaraswamy è uno dei sostenitori di una *philosophia perennis* di tipo teosofico ed esoterico, che annovera altri personaggi di rilievo quali René Guenon, René Daumal, Fritjof Schuon e Huston Smith, il cui punto di vista sull'immaginazione, per quanto non sempre esplorato in profondità come nell'opera di Durand, dovrebbe risultare simpatetico con il modo di procedere platonico. Questa modalità di pensiero essenzialista e universalista si è spesso prestata per la sua stessa natura a ricerche e comparazioni nei sistemi simbolici tanto orientali che occidentali, rivendicando all'immaginazione il ruolo di principio soggiacente in grado di impartire autenticità. Non sempre tuttavia queste escursioni hanno incontrato il plauso degli studiosi cristiani, induisti, buddhisti o musulmani.

Non si dovrebbe neppure dimenticare che tutte le teorie prese in considerazione sin qui che aderiscono a un modello platonico sostengono un innato dualismo. Sebbene all'immaginazione venga riconosciuta pari – se non superiore – dignità a quanto intrapreso dalla ragione, le due entità vengono contrapposte in quanto facenti capo a sfere di attività separate. A conforto di questa modalità oppositiva possiamo citare Gaston Bachelard, maestro di Durand, che ha scritto quella che si potrebbe definire un'invocazione in potenza in *La Poétique de la rêverie* (Paris 1960; trad. it. *La poetica della rêverie*, Bari 1984): «Forse è addirittura una buona idea suscitare la rivalità tra l'attività concettuale e quella immaginativa. In ogni caso, chi volesse farle cooperare non potrebbe che andare incontro a cocenti delusioni».

La teoria dell'immaginazione di Paul Ricoeur. Un altro modo profondamente diverso di accostarsi al ruolo dell'immaginazione nella religione e nella filosofia contemporanee è quello del filosofo francese Paul Ricoeur, assiduo ospite delle Università nordamericane. Il tentativo monumentale di intrecciare le sorti della «poetica» (qui intesa come applicata a un vasto ambito che comprende ogni attività creativa, inclusa quella di tipo conoscitivo) alle strutture della consapevolezza intenzionale ha costituito il nucleo della sua ricerca nell'arco di circa trent'anni. Il percorso che dall'eidetica per il tramite dell'empirismo lo ha condotto all'ermeneutica del testo e del discorso è stato variamente documentato. Lo spostamento di accento da categorie epistemologiche statiche a una modalità ontologica partecipativa di consapevolezza e di azione è inerente a questo sviluppo. Sebbene gli sforzi di Ricoeur di definire l'ambito operativo dell'immaginazione non siano culminati nell'elaborazione di una filosofia articolata, il tema ha permeato la sua opera virtualmente sin dall'inizio.

In origine poteva sembrare che Ricoeur cercasse, mantenendosi entro i limiti di un modello consapevolmente dichiarato kantiano posthegeliano, di trovare una sede per l'immaginazione all'interno di quelle strutture di consapevolezza intenzionale che consentivano alle forme simboliche di essere incorporate in un modello epistemologico tradizionale. Ma a mano a mano che riusciva ad apprezzare le qualità dinamiche della produttività immaginativa, Ricoeur cominciava ad esprimere una crescente insoddisfazione nei confronti del modo kantiano di trattare l'immaginazione produttiva, in special modo della sua rielaborazione dell'argomento in senso conservatore contenuta nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Avvertendo questa lacuna, Ricoeur fu costretto a cercare una forma più congeniale, che gli permettesse di creare una dimensione autonoma e innata per l'immaginazione creatrice.

Contemporaneamente il filosofo francese divenne via via più consapevole, esplorando il materiale simbolico, che l'ermeneutica, comunemente intesa nel suo ruolo interpretativo, si trovava in un vicolo cieco dal punto di vista metodologico tra le due alternative rappresentate dalla spiegazione e dalla comprensione, e che il procedimento stesso poteva risultare riduttivo nella sua applicazione. Secondo quest'ultima prospettiva, l'ermeneutica non avrebbe potuto incoraggiare automaticamente un'interpretazione scevra da distorsioni dell'esperienza umana e dei modi di espressione che ne derivano (siano essi parole o simboli), ma avrebbe piuttosto contribuito a rafforzare il punto di vista del ricercatore. Rispondendo a questa critica Ricoeur intraprese una ricerca ottimistica di un metodo ermeneutico che potesse risultare da un lato euristico e dall'altro correttivo, in grado di riconoscere il ruolo dell'immaginazione.

Ne *La métaphore vive* (Paris 1975; trad. it. *La metafora viva*, Milano 1981, 1997 3ª ed.) e in diversi articoli il pensatore francese delinea uno schema che comprende una serie di obiettivi per trovare una soluzione a questi due dilemmi. Sebbene l'esposizione di questo processo risolutivo si trovi ancora in uno stadio di formazione, negli scritti sopra ricordati Ricoeur getta le basi per l'edificazione di un'immaginazione creatrice che provvisoriamente trova la sua espressione più efficace in una ermeneutica dinamica. La revisione del ruolo dell'immaginazione attuata da Ricoeur comporta allo stesso tempo una ricostituzione dello scopo dell'ermeneutica. Per arrivare a questa concezione dell'immaginazione riveduta e corretta il filosofo francese intreccia abilmente i diversi fili concettuali imbastendo un ordito che gli consente di focalizzare l'attenzione sulla metafora come momento paradigmatico in grado

di esemplificare la dinamica creatrice dell'immaginazione. Così facendo Ricoeur allarga il panorama della sua visione, giungendo a percepire l'ermeneutica come parte di un più ampio spettro di atti creativi della conoscenza, mediante i quali noi siamo in grado di comprendere noi stessi nel regno dell'Essere, entro lo spettro di una «poetica dell'esperienza». Il metodo di Ricoeur tuttavia non ignora un'ermeneutica del sospetto, che si sforza di eliminare i distorcimenti storici e personali dei simboli, suscettibili di generare affermazioni teologiche fuorviate.

Secondo il filosofo francese dal punto di vista ideale l'immaginazione dovrebbe anche avere un effetto catalitico, suscitando la descrizione e promuovendo l'appropriazione, per il tramite delle rappresentazioni immaginative, di nuovi modi di essere nel mondo. È all'interno dell'immaginazione che tali nuovi modi di essere vengono sottoposti alla nostra attenzione. Pertanto l'immaginazione ha la facoltà non solo di generare il significato, ma in definitiva di alterare il mondo – vale a dire il mondo dell'esperienza, così come lo viviamo e conosciamo. Questo mondo è secondo Ricoeur radicato in ultima analisi in una prospettiva cristiana di promessa e di speranza. In tal modo l'immaginazione ci consente di apprezzare con maggiore profondità i misteri della fede.

Sembrerebbe di avvertire dell'ironia nella constatazione che, secondo Durand, Jung, Eliade e Ricoeur, l'agente della rivelazione sarebbe in certo qual modo l'immaginazione. Ma mentre il modello interdipendente di Ricoeur lascia briglia sciolta all'immaginazione nel campo dell'esplorazione ontologica, non per questo le cede l'ultima parola (almeno non nel modo in cui sembrano farlo gli altri pensatori citati). Secondo Ricoeur, ogni incremento di conoscenza deriva da un'interazione dell'immaginazione con le modalità riflessive e critiche dell'apprendimento, prima di ogni incorporazione definitiva nella nostra attuale visione del mondo.

Conclusione. Resta da ricordare che William Blake (1757-1827), Søren Kierkegaard (1813-1855) e il cardinale John Henry Newman (1801-1890) si sono tutti occupati dell'immaginazione nelle loro discussioni sulla religione, sebbene tale concetto risulti centrale solo nell'opera di Blake. A prescindere dagli scritti di quest'ultimo, si può trovare una splendida valutazione della sua esaltazione visionaria dell'immaginazione in quanto sede di ispirazione divina nel saggio di Northrop Frye.

Si dovrebbe sottolineare che, malgrado le teorie contemporanee sull'immaginazione discusse sin qui presentino differenze d'accento sul piano essenziale, risultano di converso concordi nel segnalare un mutamento degno di nota nell'atteggiamento riguardo alla collocazione e al ruolo dell'immaginazione da parte della tradizione religiosa e filosofica dell'Occidente. Un mutamento siffatto riflette lo stato di transizione, nella comunità degli studiosi contemporanea, da un'attenzione rivolta esclusivamente a formulazioni logiche, proposizionali o dogmatiche, concepite come unici criteri di verità. Cresce sempre più il riconoscimento di un concetto esistenziale, legato all'esperienza, della verità, che fa riferimento a un senso di autoconsapevolezza e responsabilità ontologica, che permea tutto ciò che noi siamo e ogni nostro atto. Nel corso di questo processo l'immaginazione deve svolgere un ruolo integrale, in quanto sede dell'attività di tutte quelle esperienze esplorative che all'inizio attribuiscono alle proprie intuizioni forma d'immagine. Queste immagini possono sia recarci l'eco delle care vestigia o degli aspetti sopiti del nostro passato, sia deliziarci con la vibrante passione di emozioni inesplorate che, in quanto esseri umani, non abbiamo neppure ancora iniziato a cogliere. Nel mondo dell'esperienza religiosa questo movimento costituisce a un tempo l'ispirazione e la fonte di sostentamento del nostro stesso essere.

[Vedi anche *SIMBOLISMO*; e *ANIMA*, vol. 1. Per il ruolo dell'esperienza immaginativa nella rivelazione, vedi *ISPIRAZIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Una discussione avvincente sul tipo di trattamento privo di simpatia intellettuale circa le immagini, e sull'incoerenza presente nella concezione relativa di Platone, è offerta da I. Murdoch, *The Fire and the Sun*, Oxford 1977. Lo sviluppo e l'elaborazione delle teorie originali di Platone vengono descritti da R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1939, rist. New York 1982, in un saggio di ottimo livello. La concezione rinascimentale dell'immaginazione, come pure le relazioni di quest'ultima con la magia, sono esaminate da D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958. Concetti gnostici e teosofici sono illustrati con dovizia di particolari da Fr.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964 (trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari 1969). Sulle concezioni europee moderne, cfr. J. Engell, *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Cambridge/Mass. 1981, descrizione esauriente ed estremamente ben documentata dello scenario culturale generale (in quanto opposto ad ambiti religiosi specifici) e dei mutamenti di atteggiamento nei confronti dell'immaginazione.

Sebbene non sia facile determinare una fonte specifica e concisa per ognuno degli autori le cui idee sono state discusse in questo articolo, si può trarre profitto dalla consultazione delle opere elencate di seguito. L'opera di Gilbert Durand più esauriente a proposito di immaginazione è *L'imagination symboli-*

que, Paris (1964), 1968, 2ª ed., a tutt'oggi non tradotta. Per C.G. Jung cfr. *Gesammelte Werke*, VII, *Zwei Schriften über analytische Psychologie*, Olten-Freiburg im Breisgau 1971; VIII, *Die Dynamik des Unbewussten*, Olten-Freiburg im Breisgau 1971; XIII, *Studien über alchemistische Vorstellungen*, Olten-Freiburg im Breisgau 1978 (trad. it. *Opere*, VII, *Due testi di psicologia analitica*, Torino 1983; VIII, *La dinamica dell'inconscio*, Torino 1976; XIII, *Studi sull'alchimia*, Torino 1988). La posizione teorica di Mircea Eliade a proposito dell'immaginazione trova la sua espressione più esplicita in *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981). Un'impressione della vastità e profondità delle conoscenze di Mircea Eliade a proposito dei simboli e delle immagini religiose e della loro significatività in rapporto alla storia si può ricavare da *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1975 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Milano 1979). Un'ammirevole e concisa presentazione dell'appropriazione del modello platonico per adattarlo all'ambito cristiano è O. Barfield, *Matter, Imagination and Spirit*, in «Journal of the American Academy of Religion», 42 (1974), pp. 621-29. A.K. Coomaraswamy, *Why exhibit Works of Art?*, London 1943, ripubblicato con il titolo *Christian and Oriental Philosophy of Art*, New York 1956 (trad. it. *Come interpretare un'opera d'arte*, Milano 1977), è la formulazione più accessibile delle idee dello studioso (cfr. in particolare il capitolo 2, *Verità e universalità della filosofia cristiana e orientale dell'arte*). La teoria dell'immaginazione di Paul Ricoeur è ancora in attesa di una presentazione sistematica e particolareggiata. Le sue idee al riguardo, ancora allo stadio embrionale ma tuttavia già chiaramente sufficiente alla comprensione, sono pubblicate in due articoli, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*, in «Critical Inquiry», 5 (1978-1979), pp. 142-59, e *Imagination in Discourse and Action*, in «Analecta Husserliana», 7 (1978), pp. 3-22. Un'eccellente esposizione, seppur controversa, della concezione tutta peculiare dell'immaginazione di William Blake si può trovare in N. Frye, *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*, Princeton 1947.

MORNY JOY

L'immaginale

Le relazioni che intercorrono tra il mondo delle immagini e la religione sono complesse. Da un lato, ogni religione dedita a trascendere l'effimero e l'apparente nutre una radicale sfiducia nei confronti dell'immaginazione, che qui più che altrove si rivela «maestra d'errore e di menzogna», e che come minimo si basa sull'apparenza. Le religioni, in particolare le grandi religioni universali, sono sempre potenzialmente iconoclastiche. Le teologie spesso rifuggono da visioni e teofanie. D'altro canto, il processo più elementare dell'immaginazione umana, mediante la quale essa collega un'immagine a un'esperienza percettiva concreta ma al momento assente, sembra essere una caratteristica comune a ogni speculazione religiosa: la religione ricollega il mondo così come viene percepito, ricordato o immaginato, alla propria origine, a un principio creatore che sia in grado di giustificarlo. Così ogni religione è simbolica, se per *simbolo* intendiamo qualcosa che, in forza delle sue qualità presenti, ci consente di richiamare qualcosa di assente, ciò che viene «simboleggiato».

Pertanto, anche quando si rifiuta di prestar fede al mondo delle immagini, la religione fonda tuttavia le proprie credenze su di un sistema di segni che simboleggiano quanto non può venire mostrato direttamente. Di conseguenza le religioni nel momento in cui adoperano un patrimonio di immagini oscillano tra due estremi: da un lato un atteggiamento radicalmente apofatico e iconoclastico, sorta di infrarosso dello spettro religioso, in forza del quale ci si rifiuta di relativizzare l'Assoluto o di attribuirgli una forma incarnandolo in un'immagine; dall'altro l'estremo del panteismo, sorta di ultravioletto all'estremità opposta dello spettro, che moltiplica all'infinito i segni simbolici, disperdendoli nell'allegoria e sopprimendo la differenza, fondamentale dal punto di vista teologico, fra immanenza e trascendenza. L'uso dell'immagine religiosa spazia pertanto dall'iconoclastia radicale a una generica idolatria panteista. Dal momento che tali immagini non possono venire concepite come fenomeni meramente psicologici, taluni specialisti preferiscono impiegare il termine *immaginale* per fare riferimento a questo ambito specifico.

In teoria l'immaginale offre la possibilità di tornare a un'intuizione del divino, se non della divinità stessa, per il tramite delle immagini, senza dunque soccombere all'apofatismo. Allo stesso tempo si distingue dal regno profano delle immagini, in cui i significati si moltiplicano al punto di non significare realmente più nulla. È importante notare che per questa distinzione, che autentica l'immaginale come modalità dell'immaginazione specificamente religiosa, siamo debitori nei confronti del grande islamista Henry Corbin. Infatti fra tutte le «religioni del libro» l'Islamismo è a buon diritto considerata la più iconoclastica, tale da rifiutare ogni commistione dell'apparenza terrestre con la realtà del divino, e per questa ragione rifiuta dottrine cristiane come la Trinità o l'incarnazione di Dio. Accennerò ancora al paradosso rappresentato dalla valorizzazione dell'immaginazione da parte dell'Islamismo votato all'iconoclastia.

Il mio scopo precipuo tuttavia consisterà nel tentativo di dimostrare come il mondo dell'immaginazione, raggruppato sotto la voce *immaginale*, emerga come il

protagonista supremo dell'esperienza religiosa, e nella definizione stessa del processo religioso. Ciò vale tanto per l'iconoclastia apofatica cara a una certa teologia radicale razionalista quanto per l'idolatria che profana la trascendenza – necessaria alla definizione del sacro – sommergendola nell'immanenza profana.

Immaginale e iconoclastia. Per trovare una sede in prima approssimazione all'immaginale la scelta sarebbe benissimo potuta cadere su un'altra delle grandi tradizioni religiose iconoclastiche, per esempio l'Ebraismo – scaturigine di tutti i monoteismi dell'Occidente – o il Buddhismo. In quest'ultimo ambito religioso il mondo delle immagini intrattiene un rapporto assai stretto con *māyā*, la sfera delle apparenze illusorie. La pratica buddhista essenziale di purificazione tramite la vacuità deve fare i conti in primo luogo con gli ostacoli frapposti dall'immaginazione.

Tuttavia sin quasi dai suoi primordi l'apofatismo buddhista, che sconfina nell'ateismo, si è sviluppato sotto l'influsso di figure mitiche e simboliche incontrate nel corso della sua diffusione in Indocina, Cina, Tibet, Mongolia, Corea e Giappone. A partire dalla morte del Buddha Śākyamuni (480 a.C.), il *saṃgha* buddhista è stato sottoposto a una scissione in due correnti, «antichi» e «moderni», Sthaviravāda e Mahāsāṃghika. Paradossalmente le innovazioni messe in opera da questi ultimi introdurranno elementi iconici destinati a fiorire di lì a qualche secolo nel Mahāyāna. Con i Mahāsāṃghika prima e nel Mahāyāna poi l'etica buddhista venne non più solo teologizzata ma teofanizzata. I diritti dell'immaginale furono così restituiti al loro ruolo.

In seguito si verificò una vera e propria invasione di figure di Buddha e *bodhisattva* molteplici, sotto l'influsso delle tradizioni culturali tibetane, coreane, del Tonchino, annamite, cinesi e giapponesi. Il rapporto padre-figlio iniziò a legare i Buddha ai *bodhisattva*, come nel caso del *bodhisattva* Avalokiteśvara, associato al grande Buddha Amitābha. In Cina Avalokiteśvara venne assimilato a Kuan-yin, dea indigena della fertilità, e prese a essere venerato nel Buddhismo cinese come la compassione incarnata. In tal modo a partire dall'VIII secolo questo *bodhisattva* diventò «la donna col bambino», talora rappresentato a sé stante talora insieme a un fanciullino. «In queste forme diverse la somiglianza con le nostre Madonne è talvolta sorprendente», scriveva Henri de Lubac (*Amida*, Paris 1955; trad. it. *Aspetti del Buddismo*, Milano 1980).

La passione per l'iconografia propria della mistica era destinata a fiorire in Giappone, moltiplicando e femminilizzando la figura divina. Questo è vero specialmente per il Hōjōji di Kyoto, il Tempio dei mille Buddha, e per il santuario di Shizuoka, edificio templare che contiene tremila statue del Buddha Kannon. Non solo la tradizione originariamente apofatica del Buddhismo trovò espressione, quindici secoli dopo la sua fondazione, in figure femminili (le mille e una statue di Hōjōji vennero scolpite da Ensei nel 1103 d.C.), ma si verificò una sorta di alluvione di rappresentazioni tanto esuberanti quanto quelle ben note del politeismo indiano. Troviamo figure di Kannon con sei, otto, venti o mille braccia, che brandiscono emblemi simboleggianti la compassione; e altre con tre, nove, undici o trentasei teste.

Potremmo analogamente sottoporre ad analisi il modo in cui numerose figure vennero introdotte nel monoteismo rigidamente iconoclasta dell'Ebraismo per fungere da sostegno agli «esercizi spirituali» propri della pratica religiosa.

Una funzione di questo tipo è propria delle immagini della *merkavah* e delle dieci *sefirot* rappresentate nell'albero della Qabbalah. Agli inizi del I secolo a.C. la famosa visione di Ezechiele del carro o trono divino – la *merkavah* – divenne un argomento fondamentale di meditazione tra i mistici ebrei. Secondo le parole di Gershom Scholem, «senza dubbio il misticismo ebraico più antico è quello del trono... il trono di Dio che preesiste, contenendo e illustrando tutte le forme della Creazione» (*Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, ed. riv. New York 1946; trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965). Ricordiamo ancora che le «quattro creature» che sorreggono il trono divino avrebbero dato origine all'iconografia cristiana del tetramorfo.

È interessante assistere alla reintroduzione di figure teriomorfiche, apparentemente escluse con la violenza dal monoteismo mosaico, nel cuore stesso del misticismo ebraico legato all'immaginale. La visione della Qabbalah procedeva con tutta naturalezza dalle «quattro creature» alle dieci *sefirot* (emanazioni e manifestazioni del principio divino), raggruppate secondo tre colonne, una delle quali rappresenta il rigore (ovvero la fermezza), e un'altra la compassione (ovvero l'amore). Scholem scrive che queste dieci figure «insieme costituiscono l'universo unificato dalla vita di Dio, il mondo dell'Unione... Sono i volti del Re». Qui l'Assoluto inconoscibile trova forma in una pluralità di figure variamente sottoposte a sintesi: vuoi tramite un albero (preferibilmente rovesciato, vale a dire con le radici protese verso il cielo), vuoi dall'uomo perfetto, o dalla parola divina (il Verbo).

Ciò che più conta, nel misticismo dello *Zohar* fece la sua comparsa un «volto» femminile di Dio, che si mostra dapprima nella *sefirah* Binah, «la madre celeste», il cui «seno materno» libera il flusso dei sette giorni, come scrive Scholem sulle orme di 'Azri'el di Gerona.

Ma tale aspetto femminile emerge soprattutto nella decima *sefirah*, Malkhut, ovvero la Shekinah, che rappresenta in definitiva il popolo di Israele, e a un tempo la figura della regina, matrona, principessa e ancora della sposa. Nel XVI secolo Avraham ha-Levi scorgeva in lei «una donna nerovestita che piange il marito della sua gioventù». Questa raffigurazione del divino sotto spoglie muliebri fece naturalmente emergere alla superficie un'opposizione da parte dei seguaci del Talmūd. Come sottolinea Scholem «se quest'idea venne accettata malgrado l'evidente difficoltà di riconciliarla con il concetto dell'assoluta unità di Dio, e se nessun altro elemento ispirato dalla Qabbalah riuscì a conquistarsi altrettanta approvazione popolare, risulta evidente che questa dualità forniva una risposta a un bisogno religioso profondamente radicato».

Vediamo così che anche in religioni caratterizzate da una vocazione iconoclastica, come il Buddhismo e l'Ebraismo, l'esigenza religiosa dà vita a una proliferazione di simboli, e all'apparire di figure femminili o addirittura animali che offrono espressione a elementi fondamentali dell'esperienza religiosa.

Islamismo. È nell'attitudine profondamente iconoclastica dell'Islamismo, tuttavia, che Henry Corbin scopre non solo l'esistenza di formazioni figurative paragonabili a quelle del Buddhismo e dell'Ebraismo ma anche una vera filosofia, se non proprio una teologia, dell'immaginazione creatrice e della funzione del *mundus imaginalis*, il mondo dell'immaginale. Il risultato alquanto paradossale è che la consapevolezza del ruolo teofanico dell'immagine, della sua sacertà, si è rivelata assai più acuta all'interno dell'iconoclastia islamica di stretta osservanza, laddove a dispetto della tolleranza cristiana – raccomandata anche dallo spirito conciliare – nei confronti del culto delle icone, il discorso religioso si è concentrato in questo ambito sulle dimostrazioni astratte di tipo scolastico piuttosto che su di una teoria dell'immagine.

Durante i primi secoli dell'Islamismo una figura femminile emerse all'improvviso dal seno stesso della cultura araba, patriarcale e dominata dai maschi, con altrettanta forza rispetto a quanto si verificò nella mistica ispirata al Mahāyāna e alla *merkavah*, o nella Qabbalah. Questa figura svolse una funzione teologicamente tanto importante quanto la rappresentazione buddhistica della compassione, la Shekinah ebraica o la Vergine Maria cristiana. Si tratta del personaggio di Fāṭimah, figlia del profeta Maometto, moglie di 'Alī, il primo imam, e madre dei due giovani imam sottoposti al martirio a Karbala, Ḥusayn e Ḥasan.

Questi cinque personaggi – «i cinque del mantello», vale a dire coloro ai quali il mantello del Profeta attribuisce protezione privilegiata – costituiscono ben più di una «sacra famiglia» in movimento, che trova il suo centro nella figlia del Profeta che è al contempo la capostipite del lignaggio degli imam. Fāṭir, «Fāṭimah l'abbagliante», è la creatrice, e secondo la teologia sufi e sciita risulta indispensabile al processo di irraggiamento della luce di Maometto. Secondo lo schema islamico Fāṭimah è una persona altrettanto indispensabile quanto il Profeta stesso per l'adempimento dell'Islam. Al pari della Vergine Maria per i cristiani, è investita del titolo e del ruolo di «porta» (*bāb*) della luce celeste. È il «segno principale», il «segno tra i segni» di cui parla il Corano (74,35-39). Di conseguenza i profeti stessi risultano «inferiori per rango a Fāṭimah-Sofia». Ciò che più conta, la sua creatività femminile permea il lignaggio degli imam, mariti e figli, dal momento che costoro equivalgono alle «mogli» del Profeta.

Ma questo recupero di figure che svolgono la funzione di intermediari nel cuore stesso del monoteismo islamico, che vediamo applicata alla tradizione seriore tramite la costituzione di un immaginario legato al lignaggio degli imam, era già presente nella tradizione più antica. In tal senso la teosofia mistica per esempio di un 'Alā' al-Dawlah al-Simnānī (1261-1336) identificava i sette grandi profeti dell'Islam (Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Davide, Gesù e Maometto) con altrettante «stazioni» visionarie, organi sottili del sé. Si potrebbe sviluppare un utile accostamento tra questo pellegrinaggio interiore dell'immaginazione alle sette stazioni dell'anima e i diversi «esercizi spirituali» cristiani (presso il Carmelo o negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola), e in particolar modo con riferimento a «coloro che discendono verso la *merkavah* (*yorde merkavah*)» dando luogo a una discesa che attraversa sette palazzi celesti custoditi da «guardaporte», a loro volta paragonabili agli arconti dello gnosticismo pagano. Scholem sottolinea che «a mano a mano che il viaggio procede, i pericoli si fanno progressivamente maggiori».

Nel Sufismo di al-Simnānī l'intuizione immaginale delle stazioni profetiche si accompagna a visioni colorate. Così nella prima e nella penultima stazione (Adamo e Gesù) fa la sua comparsa la «luce nera». Non mette conto di insistere sul significato mistico di questa oscurità, che adombra e prefigura la suprema rivelazione di colore smeraldo (Maometto). Basti dire che da ciascuna stazione promana una visione colorata.

Pertanto, nel corso della sacralizzazione semiagiografica del lignaggio dei figli di Fāṭimah, come pure nella gerarchia dei «profeti della tua anima», l'iconoclastia musulmana si prestò a reintegrare nel proprio ruolo le figure immaginali o «volti», proprio come era accaduto per il misticismo ebraico e l'esperienza religiosa del Mahāyāna. Infatti le figure dell'immaginale

rappresentano gli indispensabili «intermediari» tra il richiamo inconoscibile della trascendenza divina (il «tesoro nascosto» secondo l'Islamismo) e l'esperienza di fede terrena del credente.

Gli studi di Henry Corbin a proposito di due tra i più importanti filosofi islamici, Ibn 'Arabī e Ibn Sīnā (Avicenna), rivelano il dispiegarsi entro questa temperie culturale di una teoria dell'immaginazione creatrice altamente significativa e in un certo modo paradossale. La teoria dell'immaginale teofanico si fonda su due concetti essenziali: *ta'wīl* e *'ālam al mithāl*. Laddove *tanzīl* è la trasmissione della rivelazione del mondo superno tramite la voce o la penna del Profeta che la proclama, e costituisce pertanto la base della religione positiva, rivelata per via essoterica, *ta'wīl* rappresenta il processo inverso, tramite il quale ciascuna anima rintraccia la parola del Profeta riscoprendone il significato esoterico. Etimologicamente *ta'wīl* significa «riportare a». Secondo le parole del filosofo islamico Kalami Pir, «colui che fa pratica di *ta'wīl* rimuove l'espressione letterale dal suo aspetto esteriore [apparenza essoterica o *ẓāhir*] e la fa ritornare alla sua verità intrinseca [*ḥaqīqah*]», vale a dire al suo significato esoterico nascosto (*bāṭin*).

Questa rimozione non costituisce in nessun modo una trasgressione. Al contrario, l'espressione esoterica, che è pura metafora (*majāz*), rappresenta una trasgressione dell'idea autentica (*ḥaqīqah*). «Per dirla in breve», nota Corbin, «nelle tre coppie di termini summenzionati, *majāz* va con *ḥaqīqah*, *ẓāhir* con *bāṭin*, e *tanzīl* con *ta'wīl*, secondo una relazione che unisce il simbolo a quanto viene simboleggiato» (1954). In contrasto con l'allegoria, che è un segno arbitrario, rappresentazione di un'astrazione che può prendere forma in molti altri modi, il simbolo (*mithāl*) costituisce l'unica e insostituibile espressione di quanto viene simboleggiato, «in quanto realtà che per ciò stesso si fa interamente chiara all'anima, ma che di per sé trascende ogni espressione» (*Ibidem*). In realtà il simbolo è l'*unica* espressione della fonte oggetto di significato che sta a simboleggiare. Pertanto, penetrarne il significato con atto di *ta'wīl* non equivale affatto a renderlo superfluo o a eliminarlo.

Dunque in posizione intermedia tra le realtà del mondo rivelato e la conoscenza di ciò che esso rivela si trova il mondo dei simboli (*'ālam al mithāl*), a un tempo unico e indispensabile, il mondo dell'universo immaginabile, «dove gli spiriti prendono corpo e i corpi prendono spirito». Questo mondo costituisce la realtà dei volti o delle figure con funzione di intermediario (angeli) e simultaneamente dell'attività spirituale di ciascuna anima: l'*imaginatio vera*, l'«immaginazione creatrice», una sorta di garanzia personale paracletica, una grazia assolutamente naturale di cui ogni psiche d'Adamo è fornita. È un mondo di angeli-anima, rappresentato, negli scritti rivelati, dall'immagine tipica dell'Oriente, cui aspira la *cognitio matutina*, che non è altro che un esodo.

Se mi sono dilungato sul tema dei concetti basilari che costituiscono la teoria dell'immaginazione creatrice e del *mundus imaginalis*, è perché queste idee sembrano dare forma a una teoria e a una concettualizzazione insuperate in Occidente, tanto che le nostre ricerche psicoanalitiche e psicologiche sul profondo dell'uomo nel corso dell'ultimo mezzo secolo si sono limitate a mettersi in pari con questa impostazione precedente. In modo particolare la filosofia islamica ci propone, a proposito del tema che abbiamo preso in considerazione, un metodo di indagine concettuale e sperimentale nei confronti dell'immaginazione religiosa, un'operazione esegetica sull'immaginazione creatrice, che si rivela indispensabile per le nostre concezioni dell'esperienza religiosa, persino nelle sfere dogmatiche maggiormente monoteiste. In ciò l'Islamismo va controcorrente rispetto alla tendenza preponderante nella filosofia occidentale, che ha ridotto ai minimi termini il ruolo dell'immaginazione in generale e della teofania in particolare – e per una valida ragione: a causa di una progressiva estensione del profano.

Tanto nella scienza quanto nell'esperienza religiosa è necessario postulare l'esistenza di un mondo di immagini e di simboli come intermediario, nonché di una facoltà immaginativa gnostica ed esegetica. La diffidenza iconoclastica che inerisce a ogni ortodossia rigidamente monoteista inizia e finisce con questo inevitabile postulato, come abbiamo visto. In questo consiste il «paradosso del monoteismo», che si propone di affermare l'unità dell'unico e al contempo l'unicità dell'esperienza immaginale di ciascuna anima, dando vita a ciò che Corbin definisce catenoteismo, una teologia dell'unico per ciascuno di noi. Infatti secondo qualunque formulazione apofatica la conoscenza del «tesoro nascosto» deve, al pari di ogni desiderio di conoscenza, creare un mondo. «Io ero un tesoro nascosto, desiderai essere conosciuto, creai un mondo...».

Immaginale e allegoria. Ho detto all'inizio che la seconda barriera che contribuisce a bloccare la consapevolezza religiosa – o in alternativa ad assorbirla – è la profusione di metafore propria del panteismo. Dopo aver appena esaminato l'*imaginatio vera* e l'immaginale, sarà più facile vedere come l'immaginazione religiosa riesca a sconfiggere la tentazione nei confronti di quanto Corbin definisce allegoria. Infatti l'allegoria rappresenta l'impulso all'idolatria. Concordo con l'osservazione di Corbin secondo la quale l'allegoria partecipa di quell'arbitrarietà del segno tanto cara ai filo-

sofi a partire da de Saussure. Si tratta di una manifestazione di pensiero interamente letterale, sia perché può rimpiazzare il proprio sistema di segni con un altro o con un gioco di parole, sia perché il significato che essa veicola, essendo conoscibile in altro modo, è radicalmente trasparente alla conoscenza. L'allegoria non conosce mistero e non ha bisogno di esegesi.

In realtà ciò si verifica nel caso della categoria subreligiosa dell'idolo. Proprio come l'iconoclastia apofatica rappresenta una minaccia per ogni forma di monoteismo, l'idolatria è il rischio di tutti i politeismi. Se per il monoteismo il pericolo consiste nell'apofatismo delle teologie che contribuiscono in tal modo a separare Dio dal mondo, creandosene un'idea tanto astratta da non potere essere rappresentata o sottoposta a domande, di converso per il politeismo il rischio che si corre è di tramutare perfino un ritratto inciso su di una moneta in un piccolo dio, di dare ogni cosa a Cesare e di chiedere tutto al mondo e ai suoi principi.

Si prenda per esempio in considerazione il limite posto dal Cristianesimo all'immaginazione religiosa. Infatti la credenza dogmatica cristiana nell'incarnazione di una persona divina – e *a fortiori* il dogma della Trinità – indica un modo di accostarsi al politeismo. Con maggiore o minore evidenza ciò è sottolineato dalla proliferazione dell'agiografia cristiana. I santi sono in realtà i successori degli dei precristiani. Di converso il fenomeno appare evidente anche quando si considerino i differenti veicoli dell'iconoclastia presenti nella Chiesa orientale e nel Calvinismo occidentale, e le dispute teologiche che rimisero in questione il dogma trinitario, come quelle sorte a margine del docetismo e dell'eresia ariana. All'interno delle Chiese cristiane d'Oriente e d'Occidente il pendolo oscilla in continuazione: da un estremo la predilezione per le icone sfiora l'idolatria, dall'altro si assiste a una violenta reazione che rasenta l'iconoclastia puritana. Ciò significa che il problema delle immagini e del loro grado di realtà spirituale è costantemente presente.

Dal punto di vista dogmatico e scritturale il Cristianesimo si colloca per così dire in un interstizio a metà strada tra il monoteismo etico dei farisei e il politeismo dei gentili. In definitiva Gesù Cristo è una figura concreta, incarnata, che riattualizza le metafore profetiche dell'Antico Testamento. Come nota assai bene Bernard Morel (1959), «il Cristo è l'unico segno perfetto, il segno per eccellenza». La sua figura possiede al massimo grado quel potere di apparizione che si manifesterà in particolare dopo la resurrezione, un potere che in seguito verrà condiviso dalla Vergine o da alcuni santi. Il Figlio dell'Uomo rappresenta *in concreto* la perfezione dell'essere umano, creato «a immagine e somiglianza di Dio».

Per di più Cristo fece ricorso con frequenza durante la sua predicazione a un genere letterario tutto particolare, la parabola. La sua originalità consiste nell'impadronirsi di oggetti e atti quotidiani, che costituiscono la parte più trita e banale del mondo percepibile, per metterli in rapporto alle esemplificazioni del Regno: «Il regno dei cieli è come...». Si nota una certa somiglianza tra questo procedimento e quello musulmano noto come *ta'wīl*, con l'importante differenza che quest'ultimo, come un certo tipo di esegesi ebraica ispirata dalla Qabbalah, mette in rapporto la parola del testo con il suo significato esoterico, laddove la parabola riferisce ogni *eidolon* profano a un'esemplificazione sacra. I grandi poeti cristiani conservano dalla Bibbia essenzialmente il *Cantico dei cantici*, che costituisce già la parabola mistica per eccellenza: l'amore carnale rappresenta il tipo dell'unione mistica.

Nel Cristianesimo, con la sua pittura largamente iconica, il punto di partenza è la creazione, il mondo delle creature che il *Genesi* considera buono. La rappresentazione pittorica della sacertà venne accompagnata sin dai primordi dalla resa figurativa di utensili, emblemi, capi di vestiario e paesaggi intesi a sottolineare il fine agiografico. Il mondo cristiano delle immagini è dunque figurativo nel senso più forte del termine. Lo si può vedere con chiarezza paragonando la pittura cristiana occidentale, dalla miniatura gotica fino almeno al XIX secolo, a quella islamica o buddhista – persino a quella islamica figurativa, come nelle miniature moghūl. L'immagine cristiana trae ispirazione dalla parabola, e conserva un realismo ridotto ai minimi termini, che in taluni casi rasenta la profanazione (come in opere del XVI secolo, che sovraccaricano il soggetto con tratti paesaggistici, elementi architettonici e orpelli in puro barocco) o addirittura l'idolatria (come per esempio nella statuaria barocca o nel neoclassicismo sulpiziano). La credenza nell'incarnazione costringe i cristiani a considerare questo mondo perlomeno redimibile, se non proprio redento. Di qui rampolla l'enorme capacità del Cristianesimo di assorbire e adoperare oggetti e figure del mondo profano.

Ma quando si consideri il processo di restaurazione del sacro costantemente messo in opera dal Cristianesimo, non c'è religione – neppure il politeismo induista o i totemismi africano o canaco – che non dia prova di operazioni sostanzialmente identiche nel contesto di una proliferazione di immagini. Secondo gli antichi Romani, come ha dimostrato in modo così esauriente Georges Dumézil, come pure per molte popolazioni africane, il *pantheon* delle immagini si organizza secondo strutture funzionali e gerarchiche che risistemano l'apparente dispersione delle immagini religiose in gruppi triadici o tetradici posti all'interno di un *plero-*

ma (cosmo spirituale), inserendoli persino in ciò che a tutti gli effetti costituisce una storia sacra. L'inevitabile complessità degli idoli si richiama sempre a un'intenzione unificatrice dal punto di vista religioso, intenzione che in definitiva si rivela come monoteista. La pietra angolare è sempre rappresentata da ciò che i monoteismi chiamerebbero Dio degli dei.

In questo modo ogni popolazione animata dallo spirito della religione, anche quelle imprigionate nel mondo profano dello spazio (come il mondo agricolo dei Dogon o degli antichi Romani) o del tempo (come nell'incarnazionismo cristiano), riesce a preservare l'immagine sacra dalle riduzioni semplicistiche a significati profani, restaurandone il potere simbolico.

Tipologia delle immagini. La teologia monoteista è dunque obbligata a creare delle immagini, se vuole autenticamente funzionare come una religione. Di converso, l'attribuzione di valore a oggetti e azioni che appartengono al mondo profano dev'essere metaforica per potere attingere la condizione di parabola religiosa. In entrambi i casi notiamo che in ogni religione si ritrova necessariamente una dimensione teofanica, che trova espressione nelle visioni di un mondo immaginale. Si assiste dunque a un'ulteriore valorizzazione di quella facoltà tutta umana che si rivela in grado di compiere questo ritorno immaginale, l'immaginazione creatrice. Occorre a questo punto delineare una classificazione di tali realtà simboliche che compongono il nucleo stesso dell'atto di *religare*, di instaurare un legame tra l'immanenza della visione e la trascendenza di quanto viene significato.

Si possono distinguere quattro gruppi principali di immagini simboliche nell'ambito operativo di ogni religione: figure iconiche, figure mitiche, figure liturgiche o sacramentali e apparizioni. Le immagini sottoposte a raggruppamento assumono un'importanza variabile nell'una o nell'altra religione. Talora la rappresentazione iconica prende il sopravvento sull'espressione apparizionale, come accade nell'Induismo; talaltra la forma essenziale è costituita dall'immagine liturgica e sacramentale, come nel Cattolicesimo; in altri casi infine a prevalere è il mito, come si verifica per la storia sacra in talune confessioni protestanti. Anche allora ha luogo una stretta interpenetrazione tra queste quattro categorie, fenomeno che analizzerò brevemente in questa sede.

Un osservatore esterno riceve la sua prima impressione di una religione per il tramite delle sue rappresentazioni iconiche: scultura, pittura, architettura, raccolte di oggetti simbolici e così via. Il Cristianesimo in generale, e particolarmente il Cattolicesimo a partire dalla Riforma, attribuisce alla rappresentazione iconica un ruolo preferenziale, di cui si è parlato sopra. Esseri, oggetti e ambienti religiosi non solo vengono raffigurati, ma acquistano un certo grado di sacertà per il fatto stesso di essere rappresentati. Giovanni Damasceno ottenne una vittoria decisiva a favore del concetto di immagine sacra sconfiggendo gli iconoclasti nel corso della grande crisi del 726. L'icona, ossia la statua di Dio o di uno dei santi, reca in sé il germe dell'essere simboleggiato a cagione della presenza figurativa di quest'ultimo. È qui già presente *in nuce* il seme dell'immaginazione creatrice religiosa, e in numerose società l'immagine iconica costituisce in realtà il doppione consustanziale del proprio modello. Anche tutte le varianti di quel fenomeno cui diamo il nome di magia fanno uso di questo potere vicario dell'immagine iconica.

Il mondo delle immagini collegate al mito nelle sue varie forme, inclusa la storia sacra, costituisce la radice di ogni letteratura orale o scritta, come ha dimostrato con chiarezza Dumézil, ed esercita un'attrazione più sottile rispetto alle figure iconiche, dal momento che consente all'immaginazione creatrice del singolo di svolgere un ruolo maggiormente attivo. Di qui l'importanza dei racconti e dei testi sacri nelle grandi religioni come il Buddhismo, l'Islamismo, il Cristianesimo, l'Ebraismo e lo Zoroastrismo. Generalmente in quelle tradizioni religiose che sono iconoclastiche nel senso stretto del termine – ossia che rifiutano le immagini iconiche – il mondo delle immagini legate al mito costituisce la base della meditazione incentrata sulle immagini, come accade nell'Ebraismo e nell'Islamismo, nelle loro inesauribili raccolte di esegesi.

La terza categoria, quella delle figure liturgiche, comprende simboli – in origine oggetti profani (tazza, acqua, pane, vino, sposa, re) – o movimenti e formule enunciate o cantate che danno inizio al ritorno immaginale. Secondo l'espressione di Bernard Morel, la figura sacramentale è «il segno analogico del mistero». Le religioni sacerdotali come il Cattolicesimo e il Cristianesimo più in generale, le religioni di Roma antica, d'Egitto, di Assiria e tra le altre anche quella azteca, attribuiscono di norma grande importanza almeno a riti con valore simbolico, se non proprio a rappresentazioni sacramentali.

Per concludere, vi sono le apparizioni. In questo caso il valore viene conferito sia a visioni naturali (come nell'analisi dei sogni presso i musulmani e tra la maggior parte delle popolazioni africane, ma anche nella tradizione greco-romana di interpretazione dei sogni), sia a visioni indotte tramite il rito (nel Vudu haitiano o nel Candomblé afro-brasiliano) o ancora mediante l'assunzione di droghe (tra gli Indios Guayaquil). Ho già fatto riferimento al volume di Henry Corbin a proposito della tecnica del «racconto visionario» nell'Isla-

mismo. Si noti anche che il Cristianesimo, così circospetto sulle apparizioni estranee a quelle rivelate nei Vangeli, ha integrato, volente o nolente, le frequenti apparizioni della Vergine (a Lourdes, Pontmain e La Salette nel XIX secolo, a Fatima nel XX) nel culto canonico.

Occorre tuttavia sottolineare che questi quattro gruppi di immagini simboliche nell'esperienza e nell'istituzione religiose abbracciano per intero l'ambito di manifestazione della religiosità. Non dobbiamo dunque stupirci nel constatare che, durante gli ultimi cinquanta anni, gli sviluppi nel campo dell'esplorazione del mondo delle immagini derivati dalla psicoanalisi freudiana o dalla psicològia del profondo junghiana abbiano mostrato la tendenza a convergere nella medesima direzione rispetto a un nuovo orientamento della vecchia disciplina della storia delle religioni. In tal senso Mircea Eliade, Henry Corbin e Georges Dumézil – per citare solo alcuni autori – hanno elaborato riflessioni sopra il fenomeno religioso destinate a infrangere i vecchi riduzionismi eziologici costretti entro contesti puramente storici, sociali o addirittura grafici o meteorologici, per penetrare nell'ambito di una sfera più propriamente antropologica, incentrata sulla funzione autenticamente religiosa dell'immaginazione creatrice, nonché sulla considerazione dell'efficacia delle immagini e del loro raggrupparsi secondo uno schema sincronico.

[Vedi anche *SIMBOLISMO*; e *CORBIN, HENRY*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

H. Corbin, *Avicenna et le récit visionnaire*, I-II, Teheran 1954.

H. Corbin, *Ombre et lumière. La physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1960 (trad. it. *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Roma 1988).

H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1961 (trad. it. *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano 1986).

H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958.

G. Dumézil, *Préface*, in M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954; non conserva la prefazione di Dumézil).

G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris 1964.

M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981, 1991 2ª ed.).

M. Eliade, *Mythes rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976).

R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1927.

B. Morel, *Le signe sacré*, Paris 1959.

GILBERT DURAND

INFERI. Il termine *Inferi* si riferisce alla regione sotterranea nella quale risiedono i morti; si tratta spesso del luogo in cui sono puniti i malvagi, gli ingiusti, i non redenti, i non credenti e gli immorali. Nella storia delle religioni, il concetto di Inferi compare in molti sistemi di credenze ma non abbiamo prove circa la sua esistenza nei primi stadi della cultura umana. Tuttavia negli strati più antichi della cultura egizia e delle culture indiane prevediche, esiste una grande quantità di materiale archeologico dal quale si evince che almeno le aristocrazie di queste società credevano in qualche sorta di aldilà. Ma, in queste antiche testimonianze di una esistenza *post mortem*, non sembra che vi fosse una distinzione tra il paradiso, dimora dei beati, e l'inferno, dimora dei dannati.

Più tardi, quando questi due regni si differenziarono, ogni religione ricorse a criteri propri per determinare il fato dell'individuo dopo la morte, la beatitudine o la dannazione. [Vedi *INFERNO E PARADISO*]. Tali criteri potevano essere determinati dalla nascita, dall'iniziazione rituale alla comunità, dall'esecuzione di riti prescritti in relazione a sacramenti, dalla fede in una divinità o in una serie di insegnamenti e così via; essi dipendevano dal modo in cui una certa religione definiva il corretto rapporto con il sacro.

Religioni primitive e arcaiche. Tra le popolazioni tribali di tutto il mondo, sono molto diffusi i racconti di eroici viaggi agli Inferi, spesso intrapresi da un personaggio per conto dell'intera comunità. Si segnalano per tali tradizioni i Maori della Nuova Zelanda, gli Algonchini, gli Ojiba e varie tribù delle praterie dell'America settentrionale; gli Zulu, gli Ashanti e i Dogon in Africa, e molte altre società dell'Asia settentrionale, soprattutto della Siberia e della Mongolia, dell'America centrale e meridionale.

Tralasciando per un attimo le numerose differenze di dettaglio, si può notare che molti dei racconti relativi al viaggio *post mortem* agli Inferi presentano un tema comune: un eroe intraprende la discesa nel ventre di un mostro ctonio o marino, un essere spesso identificato con la Madre Terra, la Madre della Morte o la Regina della Notte. Attraverso il corpo del mostro l'eroe compie un viaggio faticoso, affrontando pericoli e ostacoli, e, alla fine, riemerge nel mondo dei vivi, passando attraverso un orifizio naturale nel corpo del mostro o creandosi egli stesso un varco. Come numerosi studiosi hanno efficacemente dimostrato, la prova che consiste nell'essere ingerito da un essere teriomorfo e nel passare attraverso vari canali del suo corpo, indica simbolicamente la prova iniziatica grazie alla quale l'eroe conquista la morte o la paura della morte e, in alcuni casi, ottiene in premio l'immortalità.

L'eroe si sottopone a una prova nella quale deve di-

mostrare di saper superare gli ostacoli che gli si presentano sul cammino e sconfiggere il nemico che gli blocca il passo. La discesa agli Inferi è anche la ricerca di un particolare tipo di conoscenza, di una sapienza esoterica, che è inattingibile per gli altri esseri viventi che non hanno intrapreso questo viaggio. In quanto possessore di tale conoscenza segreta, l'eroe funge spesso da mediatore tra i vivi e i morti o da psicopompo che scorta di persona le anime dei trapassati agli Inferi.

Un tipico esempio di racconto sciamanico relativo alla discesa agli Inferi è una leggenda del popolo siberiano dei Goldi. Percuotendo il suo tamburo sacro, lo sciamano cattura l'anima del defunto in un cuscino sacro. Dopo essersi arrampicato su di un albero dal tronco intaccato, per avere un'anteprima del viaggio che seguirà, egli invoca due spiriti tutelari affinché lo assistano lungo la via e poi, in compagnia del morto e dei suoi spettrali compagni, parte su una slitta trainata da cani, appositamente preparata ed equipaggiata con una cesta piena di provviste. Dopo aver incontrato numerosi ostacoli sul cammino, i viaggiatori arrivano agli Inferi. Usando un nome falso per proteggere la propria identità, lo sciamano accompagna il morto dai suoi parenti nell'aldilà e torna immediatamente tra i vivi, portando con sé calorosi saluti e piccoli doni inviati dai trapassati ai loro congiunti viventi.

Nella tradizione religiosa dei Maori della Nuova Zelanda, si trova un esempio che funge da prototipo del racconto nel quale la discesa agli Inferi è simbolicamente identificata con il ritorno al ventre materno. Māui, l'eroe che rappresenta i Maori, alla fine della sua vita, ritornò alla capanna della sua antenata, Hine-nui-te-po, la Grande Signora (della Notte). Egli strisciò nel corpo di lei mentre era addormentata e si fece strada senza difficoltà attraverso i vari canali del suo corpo. Era quasi uscito dalla bocca semiaperta, quando gli uccelli che lo accompagnavano scoppiarono a ridere, svegliando di colpo l'antenata, che chiuse di scatto la bocca tranciando in due l'eroe con i suoi denti aguzzi. A causa di questa disgrazia, da allora, gli esseri umani sono soggetti alla morte: se Māui fosse scampato, uscendo dal corpo dell'antenata, essi sarebbero divenuti immortali.

Molti popoli tribali situano la terra dei morti all'occidente del mondo, o semplicemente a qualche distanza dal villaggio, verso ovest. Numerosi studiosi, specialmente E.B. Tylor e Fr. Max Müller, hanno sostenuto che questa pratica confermerebbe il fatto che la maggior parte dei miti e dei riti relativi al viaggio agli Inferi sono elaborazioni di un nucleo costituito da un mito solare.

Questo punto di vista presenta senza dubbio un fondo di verità, tuttavia non bisogna dimenticare che i racconti e le pratiche in questione presentano altri livelli di significato altrettanto importanti. Un primo tema riguarda appunto la discesa dell'eroe nel ventre di un feroce mostro marino, dalla bocca o dall'ano del quale egli riemerge, allo scopo di sconfiggere la morte e conquistare l'immortalità. Un secondo tema è rappresentato dal viaggio periglioso attraverso plaghe infestate da mostri, alla ricerca di un oggetto prezioso (un anello magico, un frutto sacro, una coppa d'oro, l'elisir dell'immortalità), dal quale l'eroe e il suo popolo trarranno grande beneficio. In un altro caso ancora, un membro della tribù si sottopone ad una prova mortale al fine di passare da una condizione esistenziale inferiore ad una superiore, assurgendo allo stato di essere superumano o di eroe o, in un ultimo esempio, l'eroe si assume l'oneroso incarico di viaggiare nelle regioni sotterranee, dove regna sovrana la Madre della Morte o le Regina della Notte, ottenendo così la conoscenza della via che conduce al regno delle ombre e della sorte di coloro che vi dimorano.

Antico Egitto. L'aldilà della nobiltà egizia è descritto nei *Testi delle Piramidi*. Si credeva che i personaggi reali, dopo la morte, ascendessero alle Terre Beate o ai Campi dei Beati, in cielo. Secondo i *Testi delle Piramidi*, i membri dell'aristocrazia partivano in viaggio verso il cielo per dimorarvi come esseri divini, navigando spesso sulla barca di Ra, il dio del sole. Per assicurarsi che l'anima del defunto godesse di un'esistenza beata nell'aldilà, nel caso della nobiltà, si offrivano riti funerari elaborati e costosi, formule rituali e incantesimi. La vita nell'aldilà è molto simile a quella normale ma è priva delle disgrazie e delle difficoltà che, in questo mondo, affliggono anche i ricchi e i potenti. L'aldilà della gente comune è invece tratteggiato nei *Testi dei Sarcofagi*, secondo i quali, l'anima del morto rimaneva nei pressi della tomba o si recava agli Inferi.

I defunti viaggiavano in direzione di diversi regni, alcuni dei quali si trovavano a oriente, mentre la maggior parte di essi si trovava ad occidente. Oggi si pensa che i defunti si dirigessero in direzioni diverse in quanto gli spiriti privi del corpo, secondo la credenza antica, si muovevano insieme al sole e alle stelle. L'occidente era la principale destinazione delle anime (*ka*) dei morti. L'oscurità e la notte erano identificate, in via simbolica, con la morte e con l'esistenza *post mortem*. Il regno dei morti era collocato a volte in cielo e a volte nel mondo sotterraneo ed era governato da Osiride, il re dei morti. Quando era ancora un mortale, Osiride fu assassinato da suo fratello Seth e poi resuscitato dalla propria sorella e moglie, Iside, divenendo, in seguito, il sovrano del regno degli Inferi.

Mondo assiro e babilonese. Nella antica visione del mondo accadica e babilonese, gli Inferi sono un luogo temibile. Li si raggiunge passando attraverso sette porte e spogliandosi, ad ogni porta, di un indumento. L'organizzazione degli Inferi riproduce quella di uno stato dispotico, governato da un re e una regina, Nergal ed Ereshkigal. Nel testo intitolato *La discesa di Ishtar agli Inferi* (Pritchard, 1969, p. 107) il regno dei morti è descritto come

> la Terra senza Ritorno... la dimora oscura... che coloro che vi entrano non lasciano mai più... la via senza ritorno, la casa nella quale coloro che vi entrano sono privati della luce, dove la polvere è il loro prezzo e l'argilla il loro cibo. Dove essi non vedono luce, poiché dimorano nelle tenebre, dove sono vestiti come uccelli, con ali al posto delle vesti e dove la porta e i suoi chiavistelli sono coperti di polvere.

Una volta raggiunti gli Inferi, la sorte del defunto può migliorare o peggiorare a seconda che il corpo riceva o meno sepoltura in modo conforme ai riti prescritti e venga fornito di cibo, vesti e altri accessori ritenuti necessari per il viaggio verso l'aldilà.

Uno dei nomi degli Inferi è Kigal, «il grande reame sotterraneo». Il termine *kigal* compare anche nel nome di Ereshkigal, «la regina degli Inferi», sorella di Ishtar. Questa regione era nota anche come Kutu, la città sacra di Nergal, una divinità ctonia che aveva il ruolo di Signore degli Inferi. La porta attraverso la quale ogni anima deve passare si trova ad occidente, nella direzione in cui i Babilonesi vedevano discendere il sole. Tutte le tombe costituiscono un accesso al regno delle ombre. Una volta varcato l'ingresso principale, i morti sono traghettati sull'altra sponda del fiume Hubur, nella «Grande Città», da un personaggio dall'aspetto temibile, che ha quattro braccia. La «Grande Città» è appunto una metropoli immensa, circondata da sette mura, in ognuna delle quali si trova una porta monumentale sorvegliata da un demone. Al centro del complesso si trova il lapislazzuli di Ereshkigal. Come si addice a una regina, Ereshkigal è circondata da numerosi attendenti: un dio della pestilenza che esegue i suoi ordini, uno scriba che annuncia i nomi dei nuovi arrivati, sette giudici severi dalla volontà di ferro, gli Anunnaki, e folte schiere di demoni che seminano per il mondo pestilenza e sofferenze, assicurando così alla loro regina un flusso costante di nuovi sudditi.

Grecia e Roma. Nella Grecia antica la credenza nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte risale molto indietro nel tempo, come dimostrano le testimonianze di cibi, bevande, vesti e intrattenimenti presenti nelle tombe. Già in Omero è ben chiara la distinzione tra il corpo e il fantasma. L'*Iliade* (3,278-279; 19,259) presenta la credenza che, alla morte, gli dei punissero o ricompensassero le anime. Si pensava che le anime dei vivi provenissero dalla riserva di anime contenute nell'Ade.

Nonostante il grande patrimonio di idee, relative ai morti e agli Inferi, proprie delle isole greche, sin dai tempi di Omero, gli scrittori greci non esitarono ad attingere liberamente ad altre tradizioni religiose e a fondere in una sintesi le idee importate e quelle indigene. La maggior parte di tali prestiti proveniva dall'Egitto, in particolare il culto di Osiride e il *Libro dei Morti*, e da Micene. Da Creta essi attinsero l'idea di *elysion* («paradiso»), e la figura di Radamante, uno dei tre giudici infernali, mentre da Micene proveniva l'idea che l'anima fosse pesata su di una bilancia.

Le più antiche descrizioni greche del viaggio intrapreso dall'anima dopo la morte per raggiungere gli Inferi si trovano nell'*Iliade* (1,595; 3,279; 5,395-396; 15,187-188) e nell'*Odissea* (11). Al momento della morte, l'anima (*psyche*), si separa dal corpo, si trasforma in un fantasma (*eidolon*), che riproduce le fattezze dell'individuo e viene trasportata nell'Ade, un'enorme caverna sotterranea (*Odissea* 11,204-222). Là le anime dei morti «si aggirano come ombre emettendo grida stridule, come di uccelli». Questa tetra regione è l'antitesi del regno del «sole ardente»; è un luogo dove si trovano soltanto i «freddi morti» e una «regione senza gioia». Le anime dei morti sono prive di coscienza e non sono in grado di comunicare con i vivi finché non abbiano bevuto una certa quantità di sangue, l'essenza della vita. La vita dei morti è moralmente neutra al punto che ogni distinzione relativa allo *status* sociale e all'appartenenza politica e religiosa è cancellata, rendendo così anche un'esistenza infima e marginale nel mondo dei vivi di gran lunga preferibile alla posizione di sovrano dell'Ade (*Odissea* 11,487-491).

Nella cosmologia della Grecia antica, l'Ade si trova nell'Oceano, costantemente avvolto da nubi e nebbie. Là non vi è la luce del sole ma vi regna eternamente l'oscurità. Le ombre sono descritte come deboli ed estremamente melanconiche, sempre in cerca, senza mai riuscirvi, di sottrarsi alle loro sofferenze. Queste sono particolarmente acute e dolorose per coloro che non hanno ricevuto una appropriata sepoltura nella terra o non sono stati nutriti con le convenienti offerte di cibo sacrificale. La natura terribile dei tormenti inflitti ai condannati è esemplificata dalla vicenda di Tantalo: immerso nell'acqua fino al mento, egli vede l'acqua evaporare misteriosamente tutte le volte che tenta di placare la propria sete; circondato da alberi carichi di frutta, ogni volta che cerca di coglierla il vento la sospinge lontano (*Odissea* 11,582-592). L'Ade è separato dal regno dei vivi da un insidioso corpo di

acque formato da cinque fiumi, il Lete, lo Stige, il Flegetonte, l'Acheronte e il Cocito. A guardia dell'ingresso si trova Cerbero, un cane feroce con tre o, secondo i poeti più antichi, cinquanta o cento teste e serpenti velenosi attorcigliati al collo di ognuna di esse. Minosse giudica le azioni dei defunti ed emana le leggi in vigore agli Inferi, tuttavia non sembra, secondo le fonti, che alcuna di esse servisse ad amministrare la giustizia in termini di ricompensa per il giusto e punizione per il malvagio.

Secondo Virgilio, Radamante presiede una corte che assegna, in base alla natura dei peccati commessi in vita, una serie di retribuzioni corporali, mentali e spirituali. L'*Eneide* (6,540-579) descrive la drastica divisione dei due destini dopo la morte con toni così sofferti e drammatici come nessun'altra opera della letteratura mondiale.

> Questo è il luogo in cui la strada si biforca e conduce in due direzioni: da una parte porta a destra, snodandosi sotto i torrioni di Dite [cioè Plutone] fino all'Elisio [cioè il paradiso], invece la via di sinistra conduce ai maligni regni del Tartaro, dove si paga ammenda per i peccati. Alla sua sinistra Enea intravede un antro, racchiuso da una triplice fortificazione, intorno al quale scorre il Flegetonte, ribollente di fiamme, che trascinava massi nelle sue correnti tumultuose.

Enea si trova di fronte a una porta gigantesca che anche gli dei non riescono ad oltrepassare e a guardia della quale si trova una delle Furie, la sempre all'erta Tisifone. Dall'interno egli sente provenire le terribili grida e i lamenti delle vittime percosse con fruste e catene. Nel tetro regno dell'oscurità e della morte risiede una schiera di personificazioni di entità astratte: il Dolore e le Preoccupazioni, le Malattie, la Vecchiaia, la Paura, la Fame, la Fatica, la Guerra, la Discordia e inumerevoli altre forze che affliggono la vita di tutte le creature.

È soltanto ai tempi di Platone che compare l'idea che i giusti verranno festeggiati con sontuosi banchetti e «con ghirlande sul capo» e che i malvagi verranno calati in una fossa piena di fango dove «saranno obbligati a trasportare acqua in un setaccio» (*Repubblica* 2,373c-d). Può darsi che Platone pensasse che l'esperienza terrena della paura dell'Ade equivalesse alla permanenza in quel luogo e che la sofferenza inflitta all'uomo dalla propria coscienza fosse una punizione sufficiente per le cattive azioni commesse. Tale visione coinciderebbe con la teoria secondo la quale Platone avrebbe adottato molte credenze primitive riguardo al destino dell'anima e fornito interpretazioni in chiave morale e psicologica di leggende allegoriche (cfr. *Gorgia* 493a-c). In modo simile, secondo il poeta e filosofo Empedocle, la *psyche* («l'anima») porta con sé la colpa, e il mondo dei sensi è l'Ade, dove l'individuo soffre per tale colpa (framm. 118, 121). Inoltre Platone, che forse più di ogni altro pensatore dell'antichità mostra un genuino interesse per l'immortalità dell'anima e il giudizio al quale essa è sottoposta dopo la morte, descrive ricompensa e punizione divine in termini di reincarnazione in una migliore o peggiore vita terrena, piuttosto che in termini di paradiso e inferno. Nelle *Leggi* (904d), egli suggerisce che l'Ade non è un luogo ma uno stato mentale e aggiunge che le credenze popolari circa l'Ade dovrebbero essere considerate soltanto in chiave simbolica.

Ebraismo. I riferimenti agli Inferi nelle Scritture ebraiche sono vaghi e derivano in gran parte da credenze comuni a tutto il Vicino Oriente antico, in special modo all'Egitto e a Babilonia. Numerosi sono i termini impiegati per descrivere il regno delle ombre, tra i quali i due più noti sono *She'ol*, un termine che sembra peculiare della lingua ebraica, e *Gei' Hinnom* (cfr. gr. Geenna; ingl. Gehenna). Alcuni termini eufemistici sostitutivi per quest'ultimo sono *erets* («terra» o «Inferi», 1 Sam 28,13; Gb 10,21-22,), *qever* («tomba», Sal 88,12), *'afar* («polvere», Is 26,5), *bor* («fossa», Is 14,15), e *shaḥat* («fossa», Sal 7,16; «la terra delle tenebre», Gb 10,21).

La Geenna storica o Gei' Hinnom – «la valle di ben Hinnom» o «la valle [dei figli] di Hinnom» – si trovava presso la città di Gerusalemme, sul sito appartenuto a un culto che prevedeva il sacrificio di infanti (2 Re 23,10; Ger 7,31). Esso era noto localmente come «la valle della strage» (Ger 19,5-6). Anche in precedenza la valle era stata usata come sito per i sacrifici umani al dio Moloch (2 Cr 33,8) e, in seguito, come spazio per bruciare i rifiuti urbani. Nella mitologia, la Geenna era collocata sottoterra o alle radici di una catena montuosa (Gio 2,7) o al di sotto delle acque dell'oceano cosmico (Gb 26,5). Questo regno è talvolta presentato come un mostro terribile con le fauci spalancate (Is 5,14) e un regno in cui le persone di tutti i ceti sociali sono trattate come eguali (Ez 32,18-32).

She'ol è un altro termine che designa il regno dei morti o il mondo sotterraneo degli spiriti, dove i destini del giusto e del malvagio sono identici. Il cielo e lo She'ol sono ai due estremi opposti dell'universo (Am 9,2). Lo She'ol si colloca alla base dell'universo, al nadir di una fossa oscura, nella quale cadranno i blasfemi che aspirano ad eguagliare Dio. Ma il termine si riferisce anche alla condizione della morte e alla tomba (cfr. Prv 23,13-14; Sal 89,49). La validità di tale interpretazione del termine è confermata dal fatto che la versione greca «dei Settanta» traduce di frequente *she'ol* come *thanatos* («morte»).

Le Scritture ebraiche situano il regno dei morti al centro della terra, al di sotto del fondo marino (Is 14,13-15; Gb 26,5). Alcuni passi pongono le porte che segnano i confini dello She'ol a occidente. Tale regno è descritto, come nella visione mesopotamica, come un luogo pervaso dalla polvere e dalle tenebre (Gb 10,21-22). Contrariamente agli Inferi babilonesi, che pullulavano di esseri demoniaci, sia il Cielo che gli Inferi ebraici sono governati dal medesimo Dio, la cui sovranità si estende all'intero universo (Sal 139,7-8; Prv 15,11, Am 9,2). Il Salmo 73 suggerisce con una certa efficacia che Dio manifesterà la sua grazia ai giusti conducendoli in cielo, dove essi vivranno eternamente con lui. Il popolo di Dio sarà pertanto salvato dallo She'ol e vivrà con Dio per sempre, invece gli empi dovranno affrontare un'esistenza sfortunata nelle camere delle regioni sotterranee (Sal 49).

Secondo il testo etiopico dell'*Apocalisse di Enoch* (22,9-13), lo She'ol non è semplicemente la residenza dei morti, dove le anime sopravvivono in forma di vaghe ombre, prive di caratteristiche individuali, ma è un vasto regno che si divide in tre regioni: una destinata ai giusti che sono stati vendicati in vita, una destinata ai peccatori che non sono stati sottoposti al giudizio divino prima della morte e la terza a coloro le cui azioni sono state giudicate durante la vita e trovate manchevoli. Nel corso del tempo, lo She'ol venne a identificarsi con la Geenna, la fossa dei tormenti, un'idea che, a sua volta, diede forma al concetto cristiano di Inferno (Ab 2,5).

Nella tradizione postbiblica della letteratura apocalittica ebraica, i peccatori sono confinati, in attesa del giudizio finale, nel secondo dei sette cieli che si estendono al di sopra della terra. A nord dell'Eden si trova la Geenna, dove fuochi scuri covano perpetuamente sotto la cenere e un fiume di fiamme scorre attraverso plaghe gelide e coperte di ghiacci. Là il malvagio subisce innumerevoli torture (2 En 3-9).

In un altro passo dello stesso testo, l'Angelo della Morte chiede a Giosuè se vi siano dei gentili (o «discendenti di Esaù») in Paradiso oppure dei Figli di Israele all'Inferno. La risposta comprende l'osservazione che i discendenti di Esaù che hanno compiuto azioni giuste sulla terra sono ricompensati qui ma inviati all'Inferno dopo la morte, invece agli Israeliti spetta in vita la punizione e, dopo la morte, le gioie del Paradiso.

Secondo Giuseppe Flavio (37-100 d.C.), che scrisse la storia della guerra giudaica (66-70), gli Esseni del mar Morto credevano che i giusti si ritirassero nella regione occidentale, dove sarebbero vissuti indisturbati da pioggia, freddo e caldo e avrebbero goduto di continue brezze rinfrescanti. I malvagi invece sarebbero stati condannati a un inferno oscuro e gelido, dove avrebbero patito eterni tormenti.

Cristianesimo. Gli autori del Nuovo Testamento attinsero alla concezione ebraica postesilica della Geenna per elaborare la loro visione circa la destinazione dei dannati. La Geenna era immaginata come una fossa enorme e profonda, che emana in continuazione nubi di fumo puzzolente, proveniente dalla combustione dei rifiuti, e nella quale venivano gettati anche i corpi dei criminali e dei lebbrosi. Vale la pena di ricordare due importanti modifiche sopravvenute nel concetto ebraico di inferno: 1) vi è una distinzione molto più netta tra il regno dei beati e il regno dei dannati; e 2) il metro applicato nel giudizio finale è determinato dall'atteggiamento dell'individuo verso la persona di Gesù e i suoi insegnamenti.

L'idea di Inferi prevalente nei *Vangeli* è sintetizzata nella storia di Lazzaro e del ricco (Lc 16,19-31). Sembrerebbe che il ricco vada all'Inferno soltanto a causa delle grandi ricchezze accumulate in questo mondo, mentre Lazzaro è trasportato dagli angeli «nel seno di Abramo», ovvero in Cielo, in Paradiso, come ricompensa per le sue sofferenze e per la sua povertà. L'Inferno è immaginato come un mondo invisibile, situato al di sotto del regno dei vivi: è un inferno fiammeggiante, dal calore così intenso che anche una goccia d'acqua sulla punta della lingua recherebbe sollievo al sofferente. Esso è anche una terra lontana, al di là di un grande abisso, che non può essere raggiunta e dalla quale non si può evadere.

Se gli Inferi rimangono a una grande distanza dal regno dei vivi, il Paradiso è alla presenza stessa di Dio. Il malvagio negli Inferi e il giusto «nella casa del Signore» attendono la resurrezione finale.

Secondo la visione escatologica dell'*Apocalisse*, un regno di mille anni sarà seguito dalla resurrezione dei santi e, infine, da un periodo di conflitto universale, in conclusione del quale Satana sarà gettato in un lago di fuoco e zolfo. A queste vicende seguiranno la resurrezione dei morti e il giudizio finale. La Morte e gli Inferi sono raffigurati come volte sotterranee che restituiscono i morti affinché siano giudicati, dopodiché, in forma personificata, vengono scagliati nel lago di fuoco, attualizzando così la «seconda morte» e cioè la condanna al fuoco eterno dell'Inferno (Ap 20,11-15; 21,8). La caratteristica saliente di questa descrizione degli «eventi finali» è che l'Inferno è assimilato al lago di fuoco al quale sono condannati i malvagi e la sua punizione consiste nell'essere gettato nel medesimo lago di tormento. Possiamo supporre che il cataclisma cosmico che segna il termine dell'attuale ordine del mondo, la sconfitta finale della Morte e di Satana e il giudizio finale costituiscano un'anteprima del destino

dei malvagi all'Inferno. La natura degli Inferi si può desumere dalla descrizione del regno dei beati come una terra costantemente illuminata dal sole, che tuttavia non disturba i giusti con un calore eccessivo. Là essi sono fedelmente nutriti dal pastore divino, si rinfrescano alle sorgenti perenni e sono consolati delle loro angustie.

Sant'Agostino (354-430), il padre della teologia medievale, perpetuò il concetto di Inferno come fossa senza fondo che contiene un lago di fuoco e zolfo nel quale subiscono tormenti sia i corpi e le anime degli uomini che i corpi eterei dei diavoli (*La città di Dio* 21,10). Tommaso d'Aquino (1225 circa-1274) tracciò le basi della concezione filosofica di Inferno che informò la visione dell'Inferno espressa, nel succedersi dei secoli, da poeti, pittori, scultori e romanzieri. Secondo l'Aquinate, l'Inferno non manca mai di spazio per ospitare i dannati; esso è un luogo in cui l'infelicità supera infinitamente quella presente nel mondo, un luogo di dannazione e tormenti eterni, dove le sofferenze dei dannati sono intensificate richiamando alla memoria la gloria dei beati, ancorché i dannati non siano più in grado di percepire la gloria di persona.

Dante (1265-1321) derivò da Tommaso d'Aquino e dall'Antico e dal Nuovo Testamento la struttura teologica per la sua concezione degli Inferi. Nel terzo capitolo dell'*Inferno*, egli descrive la discesa agli Inferi. Accompagnato dalla sua guida, Virgilio, Dante si avvicina all'Inferno e vede la porta degli Inferi, l'ingresso della città i cui abitanti vivono eternamente nella sofferenza e nel dolore. Dante è guidato lungo un percorso circolare che si snoda dall'ingresso al punto più profondo degli Inferi. Egli attraversa, in successione, nove zone circolari separate tra loro, ognuna delle quali contiene celle in cui vivono singoli o gruppi di dannati. Caronte attende sulla riva del fiume Stige, pronto a traghettare sull'altra sponda i suoi miserabili passeggeri. Man mano che Dante e la sua guida si spostano da un cerchio all'altro, essi incontrano una serie di tipi diversi di peccatori, raggruppati a seconda del principale vizio in cui indulgevano in vita. Arrivati all'ultimo giro del nono cerchio, i due viaggiatori si trovano di fronte a Lucifero (Dite), il quale, con le sue tre bocche, divora Giuda, Bruto e Cassio. L'arduo viaggio di Dante e Virgilio attraverso l'Inferno si conclude con la terribile discesa all'interno del corpo di Lucifero. Infine essi raggiungono un luogo situato esattamente al di sotto del monte Golgota, il luogo della crocifissione di Cristo, da dove tornano a rivedere la stelle.

La storia del Cristianesimo è segnata da periodiche espressioni di dissenso eretico circa l'esistenza dell'Inferno, ad opera, per esempio, di personaggi quali Origene, Scoto Eriugena, Voltaire e Nietzsche. Ma fu soltanto nel XVII e XVIII secolo, quando il razionalismo cominciò ad avere più ampia espressione, che si ebbe un aperto declino della credenza nell'Inferno nell'ambito della cultura occidentale.

Il concetto di Inferno quale luogo reale è in effetti scomparso o è stato sostituito dall'interpretazione allegorica. La trasformazione di tale idea è esemplificata nell'avvertimento di Camus, in *La chute* (*La caduta*, 1956): «Non attendere il Giudizio finale. Esso ha luogo ogni giorno»; e nella dichiarazione di Sartre, nella *pièce* teatrale *Huis clos* (*A porte chiuse*, 1945): «l'Inferno sono gli altri».

Islamismo. La cosmologia sembra essere stata, nell'Islam primitivo, materia di interesse non tanto in se stessa, ma «soltanto quale struttura dottrinale per comprendere il raggio di azione cosmico della provvidenza divina e della responsabilità umana» (Smith, 1981, p. 9). Sembra che Maometto stesso non facesse riferimento a una immagine netta e dettagliata del regno dei morti.

Secondo il Corano, tra la terra e la celeste dimora di Dio, esistono sette strati celesti e, in corrispondenza di questi, sette livelli discendenti, a profondità sempre maggiore, all'interno di un vasto fuoco imbutiforme (*alnār*). Il livello degli Inferi più vicino alla superficie terrestre è la Geenna. Questo regno di morte e tormenti è collegato al mondo dei vivi da un ponte che tutte le anime dei morti devono attraversare il giorno del giudizio. Man mano che si scende da un livello all'altro, aumenta la durezza e la severità delle punizioni inflitte ai dannati.

Nel punto di separazione tra il Paradiso e il Fuoco si trova lo Zaqqūm, un albero che emana un odore soffocante e la cui fioritura è costituita da teste di demoni; il suo frutto, una volta ingerito, brucia lo stomaco come fosse metallo fuso (sura 7,46-50). Lo Zaqqūm separa i due mondi e, allo stesso tempo, fornisce un punto di osservazione dal quale si ha la vista di entrambi. Nei suoi pressi vi è un muro o una barriera che divide l'umanità in classi distinte in base alla qualità morale delle azioni compiute nel mondo.

Ognuno dei sette regni di fuoco ha un nome specifico e l'inventario di tali nomi rispecchia l'atteggiamento dei musulmani nei confronti degli infedeli: *hāwiyah*, l'abisso per gli ipocriti, *jaḥim*, il terribile fuoco per gli idolatri, *sa'īr*, il fuoco fiammeggiante per i Sabei, *jahannam*, il fuoco del purgatorio per i musulmani, *lazā*, il fuoco ardente per i cristiani, *saqar*, il fuoco scottante per i Magi e *ḥuṭāmah*, il fuoco divampante per gli Ebrei.

Il Corano descrive la Geenna in termini pittoreschi e impressionanti; si riferisce ad essa come al «fuoco dell'inferno» (89,23) e la dipinge come una sorta di be-

stia quadrupede. Ognuna delle sue zampe si compone di settantamila demoni, ciascuno dei quali ha trentamila bocche. I sette livelli del Fuoco hanno tutti una porta, presidiata da un guardiano che tormenta i dannati. Il termine *Geenna* si riferisce sia al livello superiore che all'intero regno comprendente le sette sfere. Ogni volta che la bestia infernale viene condotta sul luogo del giudizio finale, essa emette versi simili a ronzii, gemiti e rantoli insieme a scintille e a fumo, che avviluppa l'orizzonte intero nella totale oscurità (15,43-44; 39,71).

Il regno dei beati e quello dei dannati sono separati da mura torreggianti. Gli uomini che risiedono sulla cima di queste mura possono scorgere gli abitanti di entrambi i mondi e riconoscerli grazie alle loro caratteristiche distintive. I beati si riconoscono dall'espressione sorridente, i dannati dalla faccia nera e dal colore blu degli occhi (57,13). Vi sono anche cenni circa l'esistenza di un purgatorio o di un limbo per gli esseri le cui azioni non sono né particolarmente buone né particolarmente cattive.

Sia il Corano che gli *ḥadīth* presentano un gran numero di motivazioni per le quali un individuo potrebbe essere condannato a una vita di tormenti. La causa principale è la mancanza di fede in Dio e nel messaggio del suo profeta, Maometto; altre cause possono essere la menzogna, la corruzione, la blasfemia, la negazione dell'avvento del giorno del giudizio e dell'esistenza del Fuoco e l'assenza di carità. Anche trascorrere la vita nel lusso e credere che la ricchezza procuri l'immortalità conduce alla dannazione.

Il viaggio *post mortem* dell'anima del beato o del redento attraverso i vari livelli celesti, in compagnia dell'arcangelo Gabriele, contrasta nettamente con il viaggio difficile e doloroso che le anime dei dannati intraprendono verso il basso, attraverso le sfere del Fuoco. Le vittime dei tormenti della Geenna gemono e sospirano nella loro condizione disperata (11,106); la loro pelle viene continuamente carbonizzata e poi rinnovata, in modo che possano subire all'infinito i tormenti del Fuoco. Essi sono obbligati a indossare vesti di fuoco o di pece ustionante e sulle loro teste è versata acqua bollente, che fa fondere la loro pelle e gli organi interni. Ogni volta che cercano di scappare, vengono riacciuffati con ganci di ferro (22,19-22).

Nel corso del tempo, i teologi musulmani cercarono di mettere in risalto la grazia e la pietà di Dio piuttosto che la sua ira. Si creò così l'idea che, dopo un certo periodo di espiazione, l'angelo Gabriele avrebbe intercesso per conto del peccatore e lo avrebbe liberato dal Fuoco. Più tardi si prese a credere che, nel corso del tempo, il Fuoco sarebbe stato estinto e tutti i peccatori perdonati.

Induismo. I riferimenti vedici agli Inferi sono così esigui e vaghi che molti studiosi hanno sostenuto l'assenza del concetto di inferno nella religione vedica. Studi più recenti (cfr. Brown, 1941) hanno dimostrato che i riferimenti a un regno di sofferenza *post mortem* ci segnalano l'esistenza, nella letteratura vedica, di una concezione genuina, anche se poco sviluppata, relativa agli Inferi.

Secondo il *Ṛgveda* (7,104) e l'*Atharvaveda* (8,4), l'inferno vedico è situato al di sotto dell'ordine creato e delle tre terre. Esso è concepito come un crepaccio gigantesco o un abisso senza fondo, un luogo dal quale non vi è ritorno. In questo pozzo infinitamente profondo non vi è luce, ma soltanto completa oscurità (cfr. *Ṛgveda* 2,29,6). Nelle profondità di tale regno giace il serpente cosmico, l'arcidemone Vṛtra (*Ṛgveda* 1,32,10), il quale vi precipitò quando fu ucciso da Indra.

Alcuni testi descrivono l'inferno vedico come insopportabilmente caldo o altrettanto freddo. È il regno del silenzio assoluto (*Ṛgveda* 7,104,5) e del completo annientamento, uno stato descritto, in termini semiantropomorfici, come giacere nel grembo di Nirṛti, la distruzione. Questa regione di eterno tormento è popolata non da coloro che commisero involontariamente delle mancanze, ma da quelli che consapevolmente e intenzionalmente perseguirono fini malvagi: vi dimorano Vṛtra, gli antagonisti degli dei (*asura* e *dasyu*), demoni (*rākṣasa*) e streghe (*yoginī*). Gli abitanti dell'inferno sono coloro che vivono in aperto conflitto con lo *ṛta*, la legge universale.

Gli Inferi, fondati non sullo *ṛta*, ma sull'*anṛta*, sono l'antitesi dell'universo ordinato. Là non vi è alcun ordine, non vi sono divinità né sole, non vi è calore né vi sono le acque fecondatrici o alcuno degli elementi essenziali per la creazione e il mantenimento in vita degli esseri. Là, nel grembo della distruzione (*nirṛti*), vi sono soltanto la morte e la non esistenza (*asat*). Essi sono l'opposto del regno creato, ordinato e illuminato.

Più tardi, nel Vedānta, gli Inferi furono concepiti, in termini più strettamente filosofici, come il regno del puro non essere, in opposizione al regno dell'essere, (*sat*), il regno degli esseri viventi e della vita stessa, al quale ci si riferiva come al *brahman*, il fulcro infinito e indefinibile dell'essere.

Nelle *Upaniṣad*, le vie che conducono ai regni dei beati e degli sciagurati sono descritte, rispettivamente, come la via degli antenati e la via degli dei, accordando poca importanza all'idea che gli Inferi siano il destino dei malvagi. Si sottolinea piuttosto la rinascita in quanto conseguenza di una vita passata disonesta. Nell'episodio della *Kaṭha Upaniṣad* relativo a Yama e Naciketas, il giovane Naciketas viene istruito sullo stato che

segue la morte da Yama, il Signore dei morti. Invece di affrontare direttamente un argomento così sottile da non essere comprensibile neanche agli dei, Yama riferisce a Naciketas di due vie, che conducono a mete diverse: la via del piacere e la via del bene. Yama raccomanda a Naciketas di scegliere la seconda, in modo da evitare la rinascita.

Ma nei *Purāṇa*, raccolte di miti induisti di epoca classica, gli inferni sono descritti con impressionante vividezza, come luoghi di estreme sofferenze e privazioni. Nel *Rāmāyaṇa* (7,21,10-20), Rāvaṇa, il demone dalle dieci teste, entrando nella dimora di Yama, assiste a indescrivibili scene di orrore. Gli giungono alle orecchie le grida di agonia dei malvagi azzannati dai cani e rosicchiati dai vermi mentre, sulle rive del fiume Vaitaraṇī, riecheggiano le urla strazianti di coloro che, abbrustoliti sulle sabbie roventi, vengono poi segati a metà. Gli assetati gridano chiedendo acqua, gli affamati cibo; spettri pallidi, emaciati corrono avanti e indietro. I virtuosi, invece, dimorano in grandi palazzi, partecipano a sontuosi banchetti, attorniati da belle fanciulle, adorne di splendide vesti e squisiti profumi. Nel *Mahābhāratha* (12,2,25), Yudhiṣṭhira viene fatto entrare in un'enorme sala avvolta nell'oscurità, invasa dall'odore immondo proveniente da mucchi di capelli e di carne cruda, da innumerevoli pozze di sangue e da cadaveri, e affollata da vermi, animali deformi, mostri dalla bruttezza ineguagliabile e spettri dall'aspetto terrificante. Ognuna delle sale sotterranee è destinata, come di norma nei più tardi testi dei *Purāṇa*, a un particolare tipo di punizione: nella sezione degli Inferi detta Kumbhīpāka («cibi cotti»), i malvagi sono fatti friggere nell'olio bollente, in padelle giganti, nella sezione nota come Śalmali, essi sono invece torturati con le spine dell'albero di *salmalia malabarica*.

L'*Agni Purāṇa* (capitoli 340 e 342), una delle diciotto principali raccolte di miti di epoca classica, ripresenta un tema sviluppato già nelle *Upaniṣad* e cioè l'idea che il corso della vita in questo mondo sia determinato dalla qualità delle azioni rituali e morali compiute dall'individuo e che dai frutti di tali azioni sia determinata la sua esperienza nel mondo successivo. Yama decide in quale regione infernale ogni anima debba riparare i torti commessi o in quale grembo debba rinascere, in base alle azioni compiute nella precedente esistenza. I terribili messi di Yama conducono l'anima in un luogo dove essi preparano un rendiconto delle sue azioni, buone e cattive. L'anima inizialmente coglie i frutti delle sue buone azioni, sotto forma di delizie materiali e spirituali, dopodiché torna all'inferno per un periodo di sofferenza, al fine di espiare gli effetti residui delle cattive azioni. Se il numero dei meriti supera quello dei demeriti, l'individuo rinasce in seno a una famiglia pura e prospera, in caso contrario, egli può essere destinato a una lunga vita di sofferenze in uno degli inferni o può rinascere come animale, insetto o in un'altra forma di vita inferiore.

Le vie che conducono da questo mondo ai vari inferni sono terribili a vedersi e si stendono per una lunghezza totale di 164.000 miglia umane. Secondo la maggior parte delle cosmologie del periodo classico, vi sono in tutto ventotto regioni infernali principali, situate al di sotto del livello più basso di altri sette mondi sotterranei. Tali regioni si sovrappongono l'una all'altra in linea verticale e sono ciascuna divisa in centoquarantaquattro settori, designati con nomi che ne rivelano le caratteristiche, come, ad esempio, Ghora («che suscita orrore»), Taralatara («che trema»), Bhayanaka («terrificante»), Kālarātri, («la notte oscura del tempo che tutto divora») e Dīpta («il regno infuocato»).

A ciascun settore presiedono cinque guardie, dal terribile volto di uccello o di fiera, che somministrano i castighi appropriati al luogo. Le guardie infliggono ai loro prigionieri punizioni tremende: alcune anime sono gettate in padelle gigantesche o in calderoni pieni di olio bollente o di rame o ferro fusi, mentre altre vengono sbattute su tappeti fatti di aguzze punte di lancia. Altri dannati sono frustati senza pietà con cinghie di cuoio o bastonati a sangue sulle piante dei piedi o, ancora, costretti a bere metalli fusi o immonde misture di orina di animali ed escrementi umani. Altri ancora sono torturati a morte e poi smembrati e dati in pasto agli avvoltoi, alle iene ed ad altre creature fameliche che popolano le regioni infernali. In tutti questi regni spaventosi riecheggiano urla di dolore, pianto e lamenti.

La visione secolare. Nell'ambito delle *élites* intellettuali appartenenti a diverse religioni, sia il paradiso che l'inferno sono attualmente oggetto di una graduale trasformazione o sublimazione in entità o luoghi di natura psicologica, in rapporto ai quali l'inconscio individuale e collettivo funziona come fonte di emozioni, immagini e atteggiamenti sia positivi che negativi. Anche tra le masse dei paesi industrializzati, coloro che sostengono di credere nell'esistenza di un inferno di un qualche tipo hanno, di fatto, trasferito gran parte delle idee e dei temi che in precedenza si trovavano associati agli Inferi – ad esempio, il giudizio divino, la sofferenza, il tormento, il disagio, la morte e l'angoscia fisica e psichica – nell'arena dei rapporti umani dell'era contemporanea.

[Per una presentazione degli Inferi in riferimento ad altre visioni mitiche della vita oltre la morte, vedi *ALDILÀ*].

BIBLIOGRAFIA

Opere di interesse generale

S.G.F. Brandon, *The Judgment of the Dead*, London 1967.
J. Mew, *Traditional Aspects of Hell (Ancient and Modern)*, London 1903, Ann Arbor 1971.

Religioni del Vicino Oriente antico

A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago (1946) 1963, 2ª ed.
H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.
J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton (1950) 1969, 3ª ed.

Religione greca e romana

B.C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, London 1965.
L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford (1921) 1970.
M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-V, München 1941-1950.

Ebraismo

R.H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, London (1899) 1913, 2ª ed. riv.
L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, (1909-1928), tradotto dal manoscritto tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1946-1955.
R. Graves e R. Patai, *Hebrew Myths*, New York 1966 (trad. it. *I miti ebraici*, Milano 1993, 3ª ed.).

Cristianesimo

Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, I-V, Milano 1966-1967.
J. Jeremias, *Hades*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss. (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965 ss.).
J. Mew, *Christian Hell*, in J. Mew, *Traditional Aspects of Hell (Ancient and Modern)*, London 1903, Ann Arbor 1971.
D.P. Walker, *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago 1964.

Islamismo

D.M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, 1924 (trad. it. *Dante e l'Islam*, I-II, Parma 1994).
Jane I. Smith e Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany/N.Y. 1981.
J.W. Morris, *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the philosophy of Mulla Sadra*, Princeton 1981.

Induismo

W.N. Brown, *The Rigvedic Equivalent for Hell*, in «Journal of the American Oriental Society», 61 (1941), pp. 76-80.
R.F. Gombrich, *Ancient Indian Cosmology*, in Carmen Blacker e M. Loewe (curr.), *Ancient Cosmologies*, London 1975, pp. 110-42.
H. Jacobi, *Cosmogony and Cosmology (Indian)*, in J. Hastings et al. (curr.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-1926, IV.
E.W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strassburg 1915, New York 1969.
A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg 1897.

J. BRUCE LONG

INFERNO E PARADISO. In quanto espressioni simboliche rinvenibili all'interno di tradizioni religiose differenti, il paradiso e l'inferno si propongono come componenti polari di una visione religiosa: condizione di beatitudine e/o dimora della divinità ovvero della realtà sacra da un lato, condizione di impoverimento spirituale e/o sede del male o di esseri di natura demoniaca dall'altro.

Come riferimento spaziale, il paradiso o cielo viene generalmente considerato «sopra», ispirandosi all'esperienza umana del cielo in quanto spazio che si espande o sfera che circonda la terra e comprende anche il sole, la luna e le stelle. Come il cielo è «sopra» la terra, la divinità è «superiore» al piano umano o terrestre secondo quelle tradizioni che considerano il paradiso come la dimora della divinità. Al contrario, si ritiene generalmente che l'inferno sia un regno «sotto», significato che si riflette nella derivazione dell'inglese *hell* dall'antico inglese *helan*, secondo una radice che significa «celare», «coprire» o «nascondere». Pertanto il paradiso è spesso simboleggiato dalla luce o dal chiarore, in quanto regno della beatitudine, mentre l'inferno è caratteristicamente oscuro o in ombra, in quanto regno dell'affanno e della sofferenza.

Ebraismo. La visione del mondo degli antichi Ebrei, come viene riflessa dalle Scritture di quel popolo, distingueva il mondo superno, il «cielo» (*shamayin*), dimora di Jahvè, dalla terra. I due congiuntamente comprendevano l'universo della creazione di Dio. Il racconto della creazione del *Genesi* (1-3) individua nel cielo e nella terra la totalità della creazione divina. Sotto la terra si trovava lo She'ol. Questo termine ambiguo veniva impiegato a volte per fare riferimento alla tomba o al sepolcro stesso, a volte per indicare una terra tenebrosa delle ombre, il regno dei morti. L'esistenza laggiù era concepita in termini largamente negativi, dal momento che nello She'ol si riteneva fosse destinato a scomparire lo «spirito» ovvero il «soffio della vita» (*ruaḥ*) che gli uomini ricevevano insieme alla vita da Dio. Prima dell'esilio babilonese del 597 a.C. non si pensava che i defunti fossero dotati di un'esistenza in

cui l'identità personale venisse preservata dopo la vita sulla terra, ma li si concepiva piuttosto come un'entità collettiva senza volto, la cui esistenza si svolgeva in un regno privo di gioia.

Con il sorgere dell'Ebraismo del periodo successivo al v secolo a.C. la concezione ebraica del paradiso come relazione ideale dei giusti con Dio prese a ispirarsi sia a influssi interculturali sia ai continui sforzi di esplicitare il significato e l'importanza della relazione di patto tra la comunità e Dio. Per esempio la vita dopo la morte era stata concepita definitivamente con chiarezza dagli zoroastriani di Persia come comportante un giudizio dei singoli defunti: il giusto era destinato a godere per sempre della presenza di Dio in un regno di luce senza confini, mentre l'ingiusto era condannato a un inferno di tormenti. I Greci, sia in ambito religioso come nei culti orfici che nella sfera del pensiero dei principali filosofi come Platone e Aristotele, mettevano l'accento sull'immortalità dell'anima. Intorno al II secolo a.C. sia la resurrezione dei morti che l'atto del giudizio finale presero ad affermarsi in taluni circoli di pensiero ebraici. [Vedi *GIUDIZIO DEI MORTI*; e inoltre *RESURREZIONE*, vol. 1]. Si cominciò a considerare il paradiso come il destino del giusto, di colui che intratteneva una relazione vitale di patto con Dio. La letteratura apocrifa ebraica e gli insegnamenti preservati dalla tradizione rabbinica menzionano paradisi multipli (sette o dieci). Il paradiso, una condizione di adempimento spirituale in cui il giusto che ha rispettato il patto stipulato gode di una relazione ideale con Dio, viene diversamente indicato come il terzo di sette o il settimo di dieci cieli. Le aspettative messianiche, che presero a svilupparsi nei secoli immediatamente prima e dopo il sorgere dell'era volgare, venivano spesso associate ad affermazioni circa la resurrezione dei morti e il giudizio finale, con il giusto destinato a un paradiso celeste. Unitamente a questi sviluppi prese piede la concezione di un luogo di punizione, la Geenna, che attendeva l'empio dopo la morte, sebbene il periodo del castigo fosse limitato a seconda del grado di gravità delle trasgressioni del soggetto.

L'Ebraismo tradizionale concepisce il destino finale degli esseri umani nei termini delle tre teorie della ricompensa, dell'immortalità e della resurrezione. Ispirata dalla pretesa della coscienza di trovare una ricompensa alla virtù e una punizione al vizio, la tradizione ritiene che anche qualora non si vada incontro all'equità durante la vita terrena sarà inevitabile che ciò accada in seguito. L'interpretazione della forma reale dell'immortalità tuttavia incontra largo favore nella tradizione, che identifica l'assenza di mortalità con la preservazione dell'identità personale e della consapevolezza con le immagini letterali relative del paradiso e della Geenna) o, in alternativa, con una condizione impersonale e priva di consapevolezza. Allo stesso modo la resurrezione è stata concepita come un evento culminante di tipo fisico, che rianima il defunto e contempla un giudizio finale che prevede la beatitudine o la dannazione, o anche come un evento eterno, tramite il quale la corporeità del risorto viene sottoposta a trasfigurazione e tramutata in pura spiritualità.

Cristianesimo. L'importanza cardinale dell'Inferno e del Paradiso in quanto componenti della visione religiosa cristiana è provata con chiara evidenza dal ritratto che il Nuovo Testamento delinea del completamento dell'attività redentrice di Dio, che giunge a compimento con la manifestazione di un nuovo cielo e di una nuova terra (Ap 21). Il Cristianesimo primitivo concepiva il Paradiso non solo come una condizione di compiuta beatitudine, di rapporto riconciliato con Dio assicurato ai fedeli di Gesù, ma anche come dimora del divino, luogo in cui Gesù risedeva prima della sua esistenza terrena, e cui avrebbe fatto ritorno dopo la morte e la resurrezione. La fede dei cristiani in una vita celeste dopo la morte, in cui l'unicità totale della personalità umana venga preservata è legata essenzialmente a un'affermazione che ne costituisce il corollario, secondo la quale Dio renderà possibile la resurrezione dei morti. Questa credenza va distinta dal concetto greco (specialmente in Platone e in Aristotele) dell'immortalità dell'anima nella sua accezione di facoltà razionale. L'Inferno venne concepito dai cristiani primitivi come reale, in quanto arena dominata da Satana e dai suoi angeli, cui è destinata l'anima «maledetta», e il concetto compare con una certa frequenza negli scritti neotestamentari (per esempio Mt 25,1-46). Questo insegnamento è stato preso alla lettera da molti pensatori cristiani nel corso dei secoli, sebbene occasionalmente si sia data voce anche a punti di vista alternativi. Per esempio, Origene (III secolo d.C.) riteneva che l'Inferno comportasse non un castigo eterno dei dannati, ma piuttosto una pena di durata necessaria a ristabilire integralmente la presenza di Dio.

Secondo il Cattolicesimo l'Inferno equivale a una condizione di castigo senza fine patito da coloro che alla morte rifiutano di pentirsi, respingendo la grazia di Dio trasmessa per il tramite dei sacramenti. Questo stato è caratterizzato tanto dalla privazione della presenza di Dio (*poena damni*) quanto dalle sofferenze provocate dal fuoco e dagli altri tormenti (*poena sensus*). La concezione cattolica del Purgatorio, definita dai concili di Firenze (1439) e di Trento (1545-1563) delinea una condizione intermedia dopo la morte, durante la quale si presenta l'occasione di espiare le colpe veniali e di subire un castigo compensativo per i peccati mortali, dando luogo in tal modo alla restaurazione

definitiva della comunanza con Dio. Questo insegnamento, probabilmente ispirato alla nozione ebraica della Geenna e alla concezione greca di un regno di Ade, trova un parallelo nei riti funebri (preghiere e oblazioni), volti ad assicurare ai defunti una completa espiazione. La tradizione cattolica concepisce la salvezza come un processo, che ha inizio durante la vita terrena e prosegue dopo la morte, tramite il quale in definitiva si assiste alla piena realizzazione della «visione beatifica», una condizione celeste di compiuta consapevolezza, esente da qualificazioni, della presenza di Dio, uno stato di perfezione spirituale che non si può ottenere nel corso del nostro pellegrinaggio terreno. Il significato e l'importanza dell'insegnamento del Cristianesimo a proposito dell'Inferno e del Paradiso non ha mai trovato espressione estetica e immaginativa più efficace che nel capolavoro poetico di Dante, la *Commedia*. Il Cristianesimo ortodosso orientale, che condivide il concetto di Inferno come destino di fuoco e castigo eterno che attende i dannati irredenti dopo il Giudizio Finale, e di Paradiso come destino definitivo dei redenti, ha preferito porre l'accento sulla resurrezione di Gesù come strumento in grado di assicurare quella del fedele.

Il Cristianesimo protestante, sebbene in generale reticente sul Purgatorio e sugli stati intermedi, ha mantenuto la posizione cristiana tradizionale a proposito dell'Inferno e del Paradiso, reinterpretando invece la concezione teologica della grazia e della fede, in quanto pertinenti alla salvezza. La predominanza della visione scientifica del mondo nell'era moderna e le teorie avanzate dalla psicologia e dalle scienze sociali hanno fatto sì che le interpretazioni dell'Inferno e del Paradiso in senso spaziale e letterale finissero col venire considerate insostenibili agli occhi di determinati pensatori protestanti. In termini di argomentazione teologica si sostiene che sia contraddittorio postulare un castigo infernale eterno e affermare al contempo che Dio è animato da amore e compassione e desidera che tutti siano salvati, senza stancarsi di andare in cerca delle anime smarrite. Karl Barth (1886-1968), per esempio, si è spinto sino al punto di rifiutare il concetto di dannazione eterna nel suo complesso, sostenendo invece che il messaggio centrale della Chiesa consiste nell'elezione dell'umanità intera in Gesù Cristo. Questi pensatori hanno reinterpretato il Paradiso e l'Inferno come indicatori della qualità di vita che conduce alla realizzazione delle potenzialità umane nella loro pienezza ovvero allontana da essa; o, in alternativa, come simboli che sottolineano il carattere fondamentale della decisione di fede, in cui l'individuo nel suo complesso viene posto in gioco, e la libertà insita in tale decisione, per cui si può scegliere di rifiutare la presenza di Dio o all'opposto andare in cerca di una completa unione con Lui, che travalichi i confini dell'esistenza terrena.

Islamismo. Il Corano e le tradizioni islamiche contengono diverse descrizioni dell'inferno e del paradiso, che esprimono appieno la centralità del giudizio in quanto aspetto dell'antropologia religiosa musulmana. La giustizia perfetta, uno degli attributi di Dio, si dischiuderà con il Giudizio Finale successivo alla resurrezione. Il giudizio di Dio verrà pronunciato sulla base di un esteso ricordo delle azioni di ciascuno. La confessione di fede musulmana che susciti adesione nel cuore («Non vi è altro dio all'infuori di Dio, e Maometto è il suo Profeta») sarà in grado di travalicare i demeriti causati dalle azioni malvagie di ogni credente. Il giudizio sarà a sua volta seguito dall'ingresso in paradiso dei fedeli, mentre gli infedeli verranno relegati all'inferno. In un modo che ricorda il ponte Chinvat zoroastriano, dopo il giudizio ciascuno sarà chiamato a procedere lungo il ponte di al-Aaraf. La traversata avrà buon esito per il musulmano autentico, finirà in parodia per l'infedele, cui sarà assicurata la caduta nelle fosse infernali. Secondo il volere di Dio tuttavia Maometto potrà salvare qualcuno tra coloro che saranno caduti. Il quadro coranico e tradizionale del paradiso è vivido e idillico, e non vi manca il godimento dei piaceri dei sensi né la presenza di un ambiente colmo di abbondanza:

> Questo è un ricordo; e per chi teme Dio una splendida risorsa.
> i giardini dell'Eden, le cui porte sono loro spalancate,
> dove essi si posano, e dove
> vanno in cerca di frutti abbondanti, e di dolci bevande,
> e con loro le vergini che frenano i loro sguardi di pari età.
> «Questo è quanto ti fu promesso per il Giorno del Riconoscimento;
> questo è la nostra provvista, che non ha fine».
> (sura 38,50-54)

Gli interpreti della tradizione islamica come al-Ghazālī (morto nel 1111) hanno richiamato l'attenzione sulle componenti spirituali che accompagnano l'esistenza in paradiso, giungendo a concepire la totalità degli altri piaceri che ivi si godono come messa in ombra dalla consapevolezza estatica di trovarsi con Dio. Parimenti vivide sono le descrizioni coraniche dei castighi e dei tormenti nella Geenna, come mostra il passo che segue:

> Tutto ciò; ma per l'insolente è in serbo una mala sorte,
> la Geenna, dove essi vengono arrostiti – quella grama schiatta!
> Tutto ciò; lascia che la gustino – acqua bollente e pus,
> e altri tormenti di quel tipo accoppiati insieme.
> (sura 38,55-58)

La tradizione islamica aderisce a una convinzione secondo la quale le pene infernali sono senza fine, sebbene vi siano tracce di un regno simile a un purgatorio, da cui dopo un lasso di tempo i fedeli bisognosi di purificazione verranno restituiti alla comunità islamica (*ummah*). L'insegnamento musulmano divide sia il cielo che l'inferno in sette regioni, con in più un'ottava che si aggiunge al regno celeste dei beati.

Induismo. Il simbolismo religioso del paradiso e dell'inferno come trova espressione nelle tradizioni religiose dell'India svolge un ruolo distintivo e assume un significato rilevante se visto in parallelo rispetto ai suoi significati molteplici all'interno del contesto delle religioni dell'Asia occidentale e dell'Occidente. L'antica letteratura vedica (1500-1200 a.C.), specialmente la *Ṛgvedasaṃhitā* (una raccolta di inni associati tra l'altro ai riti funebri) offre il quadro di un paradiso concepito come la dimora dei padri, che vi si recano dopo la morte al fine di unirsi agli dei. A mano a mano che la pratica della cremazione come rito funebre acquistava importanza, il dio del fuoco Agni fu chiamato a provvedere alla purificazione dei defunti. Yama, il primo essere umano a morire e dunque anche il dio dei morti, sorveglia il regno celeste. Quest'ultimo era legato al cielo atmosferico, e i morti vennero associati alle stelle. Tra gli dei che abitano questo regno celeste troviamo Varuṇa, dio dell'alta volta del cielo, e fonte dell'ordine nel regno terrestre. Il benessere di quanti avevano travalicato la morte per salire in cielo era associato alla loro partecipazione ai riti, ai sacrifici, alle offerte compiute agli dei nel corso del loro soggiorno terreno.

In paradiso, la caratteristica distintiva dell'identità personale viene mantenuta, e coloro che vi hanno avuto accesso godono, in intima comunione con gli dei, dei piaceri e dei beni conosciuti sulla terra, ma questa volta in misura piena. Tra coloro che riuscivano a penetrare in questo regno celeste vengono talora indicati i sacerdoti e i guerrieri, anche se non esiste alcun tentativo comprensivo e sistematico di compilare un indice di coloro che possono fruire dei beni celesti e di quanti invece vi sono esclusi. Sebbene nella più antica letteratura vedica vi sia una considerevole ambiguità a proposito del destino umano, non mancano tracce del destino che attende quanti non riescono a conquistare la condizione celeste (presumibilmente a causa di una trascuratezza circa la corretta partecipazione al rituale, dal momento che non viene proposto alcun esame di tipo etico per accedere al paradiso). Si tratta dell'estinzione, ovvero del relegamento in un regno delle tenebre al di sotto della terra (vale a dire l'inferno). In opere successive relative a cerimoniali più elaborati, particolarmente i *brāhmaṇa*, composti in primo luogo per regolare l'esecuzione del rito da parte dei sacerdoti, fu presentata una caratterizzazione del paradiso più definita, come dimora in cui venivano sperimentati le gioie e i piaceri dell'esistenza terrena, ma enormemente dilatati e senza le limitazioni cui andavano soggetti prima della morte. La qualità della vita celeste veniva reputata commisurata all'efficacia dei riti compiuti sulla terra, dal momento che veniva assicurata la comunione con gli dei relativi al rito sacramentale (Agni, Varuṇa, Indra e così via). Parimenti l'inferno veniva presentato come il regno della retribuzione per le mancanze relative alla sfera rituale.

Intorno all'era in cui sorse l'Induismo propriamente detto (III secolo a.C.) giunse a dominare la scena indiana una visione del mondo alquanto diversa, cui diede sostanzialmente forma il pensiero filosofico e religioso delle *upaniṣad* (tra il VI e il I secolo a.C.). Una concezione ciclica dell'universo aveva trovato espressione in termini altamente sofisticati. I concetti di trasmigrazione e reincarnazione finirono con l'ispirare una comprensione onnipervasiva dell'esistenza umana tale da comprendere in una continuità ciclica una serie di vite, di morti e di rinascite; e giunsero a dominare un'interpretazione complessiva della vita dell'uomo.

L'inferno e il paradiso vennero considerati non tanto visione dell'adempimento ultimo, del destino, quanto piuttosto stati intermedi che si intervallavano a una serie di esistenze terrene in un ciclo di nascite e morti (*saṃsāra*). Il proprio *karman* (pāli, *kamma*), il ricettacolo delle conseguenze dei pensieri, delle parole e delle azioni accumulato nella serie complessiva delle proprie esistenze, determina la natura del trascorrere dell'anima da un'esistenza terrena a un'altra, attraverso uno dei molteplici livelli paradisiaci o infernali, che si rivelano in tal modo null'altro che condizioni intermedie relative a gradi differenti di relativa sofferenza o beatitudine. Secondo la cosmologia induista tradizionale vi sono tre mondi (*loka*) – cielo, terra e inferi (o cielo atmosferico) – affiancati da una concezione che contempla quattordici regni aggiuntivi, sette dei quali sorgono al di sopra della terra («cieli»), mentre gli altri sette (o in alcuni casi multipli di tale numero, come per esempio ventuno) si trovano al di sotto di essa.

Il fine di questo continuo peregrinare dell'uomo era costituito dalla liberazione, dalla salvezza (*mokṣa*) dalla sofferenza associata all'attaccamento al ciclo samsarico, sino alla condizione di godimento esente da qualificazioni e al compimento ultimo della beatitudine noto come *nirvāṇa*. Quest'ultimo termine, ritenuto impenetrabile al pensiero discorsivo ma accessibile all'esperienza, è stato variamente interpretato come unione dell'anima (*ātman*) con la realtà divina ultima, il *brahman* (Śaṅkara, tra l'VIII e il IX secolo d.C., e la scuola dell'*advaitavedānta*), ovvero come comunione

assoluta dell'anima con Dio (Rāmānuja, tra l'XI e il XII secolo d.C., e la scuola del *viśiṣṭādvaita*). Tale adempimento poteva essere raggiunto tramite la disciplina spirituale secondo uno dei percorsi dell'Induismo tradizionale (*mārga*, *yoga*) o attraverso una combinazione dei medesimi: *jñānayoga* (saggezza soterica), *karmayoga* (azione), *rājayoga* (disciplina contemplativa), *bhakti* (devozione amorosa, adorazione di Dio, *pūjā*).

I gruppi sociali soprannominati nati-due-volte (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*) avevano pieno accesso a questi percorsi di pratiche spirituali, particolarmente in riferimento ai primi tre menzionati. I movimenti devozionali legati alla *bhakti* nell'Induismo preferivano porre l'accento su di una modalità di esistenza religiosa che comportava pratiche rituali e devote in cui l'adorazione si addensava intorno alla figura di uno degli dei dell'Induismo, in primo luogo Śiva o Viṣṇu, o di uno dei loro *avatāra* (incarnazioni) o di una loro consorte. Il ricco *corpus* della letteratura religiosa dell'Induismo forniva una fonte abbondantissima per l'edificazione e l'ispirazione dei devoti della *bhakti*. La *Bhagavadgītā* (*Canto del Beato*, I secolo a.C. circa), che fa parte del vasto ciclo epico del *Mahābhārata*, ritrae la figura di Kṛṣṇa (*avatāra* di Viṣṇu, il «preservatore») come unica degna della totale partecipazione del devoto, ponendo l'accento sull'ideale di un agire nel mondo responsabile e tuttavia disinteressato. Alcuni studiosi ritengono che l'importanza della *Bhagavadgītā* consista in parte nel suo riconoscere la legittimità della *bhakti* come percorso suscettibile di condurre alla liberazione, sullo stesso piano dello *jñānayoga*, del *karmayoga* e del *rājayoga*. L'altro grande ciclo epico indiano, il *Rāmāyaṇa* (IV secolo a.C. circa, con il primo e l'ultimo dei sette libri che lo compongono considerati aggiunti in un secondo tempo) considera degno di adorazione devota Rāma, un altro *avatāra* di Viṣṇu. La pratica perfetta di tale devozione aprirà l'accesso al fedele alla dimora intermedia in uno dei paradisi sino a quando l'evoluzione del culto condurrà alla compiuta beatitudine, che consiste nell'adorazione beata priva di qualificazioni e infinita, equivalente alla comunione con Dio (*nirvāṇa*).

Buddhismo. Il Buddhismo condivide con la tradizione induista una concezione ciclica della storia e dell'esistenza individuale. [Vedi *COSMOLOGIA*]. Il mondo del tempo e dello spazio e la storia, regno dei cicli samsarici, è transitorio e perennemente fluido. Inferno e paradiso sono concepiti come parte di questo universo transeunte, condizioni intermedie e temporanee situate tra due diverse esistenze terrene. La morte dunque non è altro che la transizione da una forma di esistenza terrena, per il tramite di una condizione intermedia paradisiaca o infernale, a una rinascita in un'altra vita sulla terra. L'attaccamento degli esseri al ciclo samsarico, cui spesso si fa riferimento con l'espressione «ruota dell'esistenza», caratterizzato da un'esperienza di *duḥkha* (sofferenza, disagio), è provocato da *tṛṣṇā* (sete, adesione, attaccamento, desiderio), condizionata a sua volta dall'ignoranza (*avidyā*) del Dharma, la verità del Sentiero di Mezzo insegnata dal Buddha. Sebbene *tṛṣṇā* costituisca la causa ultima della rinascita, almeno secondo il Buddhismo indiano delle origini e il successivo *theravāda* dell'Asia sudorientale, è il *karman* di ciascuno a determinare il tipo e il livello di rinascita. Per questa tradizione solo gli illuminati, gli *arhat*, riescono a liberarsi dal ciclo delle rinascite per godere dell'equanimità e della beatitudine del *nirvāṇa*.

L'aggregazione temporanea dei componenti dell'esperienza ordinaria (gli *skandha*: forma, sensazione, percezione, disposizione e volizione e infine consapevolezza ivi inclusa l'autocoscienza), che promuove la presunzione dell'esistenza separata della persona ovvero di un sé, viene dissolta alla morte, in seguito all'esperienza della liberazione (*mokṣa*). Senza l'illuminazione la ruota continua delle rinascite non può cessare di muoversi. Le condizioni di una vita passata con il suo deposito di *karman* portano al venire in essere di un'altra esistenza in un regno diverso, sebbene venga negata la trasmigrazione di un *ātman*, di un'anima ovvero un sé inteso come entità separata (insegnamento che nella dottrina buddhista è noto come *anātmavāda*). La rinascita può avere luogo in uno qualunque dei diversi paradisi o inferni, e si può rinascere come animale, come essere umano, o ancora nel regno dei *preta* o spettri.

Non vi è alcun resoconto totalmente sistematico dei differenti inferni nel canone pāli, il *corpus* dei testi del *theravāda* noto come *Tipiṭaka*. In generale il regno del *kāmaloka*, l'universo inferiore della sensualità, comprende i vari inferni e i sei cieli inferiori. L'*Abhidhammapiṭaka* pāli riferisce di otto inferni «caldi» al di sotto della terra, ciascuno con diverse forme di castighi mediante i quali vengono consumate le conseguenze di un *kamma* negativo. In più si aggiungono sedici inferni minori, collegati a coppie a ciascuno dei precedenti. La durata del transito in ciascuno di questi inferni non è stabilita in via definitiva, ma corrisponde all'ammontare di *kamma* negativo che ognuno deve consumare. Altri canoni del cosiddetto *hīnāyāna* conservano tracce di una cosmologia più sistematica e ricca di particolari.

La struttura dei regni celestiali nel Buddhismo dipende da fonti induiste ed estranee al Buddhismo stesso, per quanto reinterpretate all'interno di un contesto buddhista. I sei cieli del regno sensuale del *kāmaloka*

sono abitati da sovrani e dei che manifestano il proprio potere tramite diverse forme di esperienze sensuali. In questo gruppo è compreso il cielo *tuṣita*, dal quale si dice provenisse Gautama prima della sua ultima esistenza terrena nel corso della quale era destinato a sperimentare l'illuminazione, come pure i *bodhisattva*, fonti di compassione esemplare e di facoltà salvifiche.

I paradisi buddhisti degli altri due regni, *rūpaloka* e *arūpaloka* (mondo della forma e mondo senza forma, quest'ultimo spesso indicato come il mondo della mente ovvero della consapevolezza), sono accessibili solo a quanti siano esperti nella pratica della disciplina meditativa e dello sforzo spirituale. I cieli del *rūpaloka* sono materiali, abitati da dei liberi da brame sensuali. Variano di numero a seconda delle diverse liste, da tredici a sedici a diciotto, distribuiti all'interno di quattro gruppi differenti correlati a quattro *dhyāna* (modalità meditative). Anche i cieli dell'*arūpaloka* sono strutturati in quattro gruppi, ciascuno caratterizzato da un diverso stadio o livello di attingimento meditativo. Secondo i buddhisti la vita in questi regni celesti non va esente dal coinvolgimento nell'esistenza condizionata propria dei cicli samsarici. Il fine ultimo dell'illuminazione e della perfezione spirituale trascende persino il più elevato di questi paradisi.

Il tema del *bodhisattva* nel Buddhismo del cosiddetto «grande veicolo» (*mahāyāna*) colora di sé sia la concezione dell'inferno sia quella del paradiso. I *bodhisattva*, spinti da compassione nei riguardi di tutti gli esseri coinvolti nella sofferenza (*duḥkha*), si sono impegnati a rispettare un voto che prevede il rifiuto di varcare la soglia che li separa dal *nirvāṇa* sino a quando essa non sia stata oltrepassata da tutte le creature senzienti. Essi sono in grado di manifestarsi sotto diverse forme e aspetti e in ciascuno dei regni che contengano esseri preda del dolore, anche nelle viscere del più profondo degli inferni, per condividere i propri meriti con coloro che siano bisognosi di illuminazione e di salvezza.

Nessun movimento tradizionale buddhista ha attribuito tanta importanza al potere salvifico dei *bodhisattva* e dei Buddha e ha saputo tracciarne un quadro altrettanto vivido quanto le scuole cinesi, coreane e giapponesi della Pura Terra. In questa corrente popolare del Buddhismo la figura centrale è quella di Amitābha (cinese: O-mi-t'o-fo; giapponese: Amida), un Buddha che ha saputo acquistarsi un merito inesauribile attraverso innumerevoli ere di pratica buddhista, e che per questo motivo è detentore di un potere salvifico pressoché infinito, dedicandosi alla salvezza di tutti. Questo Signore del Paradiso d'Occidente risponde benigno a tutti coloro che invocano il suo nome, assicurando loro la sua protezione durante la vita terrena e il passaggio dopo la morte nella Terra del Paradiso d'Occidente, dove sarà assicurata a ciascuno la piena illuminazione e l'accesso al *nirvāṇa*.

La ricerca dell'immortalità si sviluppò nel Taoismo religioso cinese, insieme alla credenza relativa all'esistenza dei paradisi, e andò incontro a una fruttifera interazione con il Buddhismo cinese della Pura Terra. Una figura notevole, che operò molto per estendere l'influenza di quest'ultima scuola in Cina è quella di T'an-luan (476-542), convertitosi a questa forma di Buddhismo dopo una lunga ricerca dell'elisir di immortalità in ambito taoista. Secondo lui tutti i mortali potevano assicurarsi la salvezza tramite la fede in Amitābha, esprimendola con la recitazione del suo nome, facendo in tal modo affidamento sul suo potere salvifico.

Le scuole della Pura Terra dominanti in Giappone, la Jōdoshū fondata da Hōnen (morto nel 1212) e la Shinshū costituita dai seguaci di un discepolo di Hōnen di nome Shinran (morto nel 1262) attestano il vasto consenso suscitato da questa forma di Buddhismo, con la sua visione allettante di un Paradiso d'Occidente. I testi della Pura Terra, in special modo il *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (giapponese, *Hokekyō*) e il *Sukhāvatīvyūha* contengono descrizioni vivaci e immaginose del Paradiso d'Occidente: una terra dell'abbondanza che non conosce dolore o sofferenza; ricca di piaceri e di ambienti naturali bellissimi, con fiumi che scorrono e laghi colmi di loti, permeata da una piacevole musica, adorna di gemme magnifiche, e dove non si trova neppure la parola o il concetto di inferno.

Tradizioni cinesi. L'aspirazione a raggiungere l'armonia sociale, caratteristica di tutta la religione e la filosofia cinese, ha contribuito ad attribuire alla concezione cinese del paradiso un aspetto unico. Radicato nella maggior parte delle tradizioni cinesi, il culto del Cielo, al pari di quello del reggente celeste, Shang-ti, risale evidentemente almeno alla dinastia Shang (1532-1027 a.C.). Durante il periodo della dinastia Chou (1027-256 a.C.) il culto del Cielo, T'ien, venne considerato essenziale al mantenimento dell'armonia tra Cielo e terra. Grazie alla tradizione confuciana, che diede forma strutturata al carattere essenziale della civiltà cinese attraverso molti secoli di relativa stabilità, è possibile rinvenire un'articolazione sofisticata della natura e della sede del Cielo.

Sebbene gli insegnamenti di Confucio e la stessa tradizione confuciana si richiamassero alla ricerca dell'armonia nei rapporti umani, specialmente tramite le cinque relazioni (governante-sottoposto, padre-figlio, marito-moglie, fratello maggiore-fratello minore e amico-amico), come alla via verso una perfetta armonia del cosmo, non c'è dubbio che i postulati fonda-

mentali a proposito del Cielo fornissero una base ontologica agli insegnamenti morali che si sarebbero manifestati nella perfezione del *chün-tzu* (il saggio, il gentiluomo ideale). L'attenzione si focalizzava sui rapporti umani; gli uomini dovevano cominciare a cercare l'armonia nelle relazioni che li riguardavano immediatamente. E tuttavia la convinzione soggiacente portava a credere che se si fosse instaurata l'armonia nei rapporti umani, sarebbe stata assicurata anche quella con il Cielo. In tal modo la pratica completa della virtù nota come *li* (tradizione, proprietà), ispirata dall'altra qualità morale *jen* (le relazioni degli esseri umani gli uni nei riguardi degli altri) in uno spirito di *shu* (reciprocità) insieme all'onore reso a *hsiao* (pietà filiale), non potrà mancare di manifestare quel tipo di *te* (perfetta virtù morale e potere) che costituisce l'ideale del *chün-tzu*. Questa è per il Confucianesimo la via (*tao*) del Cielo nei rapporti umani. L'autentica natura e struttura del cosmo così come viene determinata dal Cielo è tale che tutto è destinato ad andare per il meglio se governante e sottoposto onorano e seguono (vale a dire, mettono in pratica) tale via. Così, sebbene a prima vista il pensiero confuciano possa sembrare configurarsi anzitutto come un'etica sociale, esso comprende nondimeno dimensioni di ordine cosmico e ontologico, ben radicate nella sua concezione del Cielo. Il volere del Cielo (*t'ien-chih*) è la realtà primaria e la base definitiva del pensiero confuciano. Tutti gli eventi non direttamente riconducibili a responsabilità umane vanno attribuiti al volere del Cielo.

Speculazioni sfrenate sulla natura del Cielo non facevano parte del patrimonio di pensiero confuciano, come risulta evidente dai testi dei Quattro Libri, vale a dire le *Dissertazioni* (*Lun-yü*), la *Grande Scienza* (*Ta-hsüeh*), la *Dottrina del Mezzo* (*Chun-yung*) e il *Libro di Mencio* (*Meng-tzu*). In certi passi sembra si possa presumere che il Cielo costituisca una forza impersonale soggiacente al cosmo, la fonte ultima dell'ordine e della moralità. Tuttavia altri passi fanno pensare al Cielo come a un'ente dotato della capacità di comprendere lo stato e la situazione degli esseri umani, alludendo in tal modo a quella che ha tutta l'aria di essere una dimensione personale del Cielo.

Sebbene il pensiero confuciano non fosse incline a lanciarsi in speculazioni a proposito del Cielo in quanto destino che attende gli esseri umani dopo la morte, il suo porre l'accento sulla centralità della famiglia parrebbe riferirsi a una naturale simpatia nei confronti di pratiche rituali di rispetto nei confronti degli antenati. [Vedi *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2]. Il decoro nell'onorare gli antenati, i cui spiriti sopravvivevano alla morte e il cui benessere era reciprocamente collegato a quello dei vivi, divenne una componente essenziale del *li*. Come sottolineato sopra, sia i buddhisti che sovrintendevano alle masse per quanto riguarda i riti funebri sia i taoisti religiosi in Cina aderivano a una cosmologia che comprendeva livelli di cielo al di sopra e piani infernali al di sotto della terra.

Tradizioni giapponesi. Nelle tradizioni indigene giapponesi si ritrovano concezioni dell'inferno e del paradiso analoghe a quelle di altre religioni. Le tradizioni più antiche riportate nel *Nihongi* e nel *Kojiki* si limitavano a contenere *in nuce* alcuni suggerimenti riguardo alla possibilità di una vita dopo la morte, sebbene quest'ultima venisse associata alla tomba. Dopo il VI secolo influenze cinesi e buddhiste contribuirono a un ulteriore sviluppo religioso nel paese. Si cominciarono a cogliere riferimenti a un regno inferiore, e uno dei termini per indicarlo era Yomi (letteralmente: «tenebra»). Pur caratterizzandosi come regno indesiderabile i cui abitanti minacciano il benessere dei vivi, non è ben chiaro se si tratti o meno del rifugio dei defunti. Vi dimorano gli dei, ma si tratta di divinità che rappresentano i poteri negativi della morte e della malattia. In seguito il termine Yomi fu usato per indicare una sede di pena. I testi giapponesi più recenti mostrano una caratterizzazione più precisa dei concetti relativi a un regno analogo al paradiso, Ame. Si tratta della dimora degli dei, e si ritiene che le persone di valore vi si trasferiscano dopo la morte. Regno dell'abbondanza situato al di sopra della terra, è reso attraente dalla presenza di alberi, fiori e torrenti; la sua bellezza va al di là di quella osservabile quaggiù. L'importanza di Ame venne sottolineata dalla tradizione secondo la quale Amaterasu, la dea del sole, vi si recò in visita, al pari di Izanagi in seguito al fallimento del suo tentativo di recuperare la propria consorte Izanami. Il Buddhismo giapponese condivise la concezione normativa tipica del *mahāyāna* relativa all'esistenza di diversi livelli di inferni e paradisi come stati intermedi.

[Vedi anche *INFERI*].

BIBLIOGRAFIA

D.M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, 1924 (trad. it. *Dante e l'Islam*, I-II, Parma 1994). Analisi comparativa della *Commedia* di Dante e del viaggio e ascensione di Maometto.

J.B. Baillie, *And the Life Everlasting*, London 1936. Esame del concetto cristiano di immortalità da parte di un accorto studioso di tale tradizione.

Carmen Blacker e M. Loese (curr.), *Ancient Cosmologies*, London 1975. Le strutture cosmologiche di una quantità di tradizioni, incluse quelle ebraica, islamica, cinese e greca.

S.G.F. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*,

Manchester 1962. La pubblicazione di queste *Wilde Lectures in Natural and Comparative Religion* fornisce una rassegna delle concezioni del destino umano nelle principali tradizioni religiose attraverso un'analisi storica e comparativa.

K. Ch'en, *Buddhism. The Light of Asia*, New York 1968. Valida interpretazione riassuntiva della tradizione buddhista nella sua interazione con le diverse culture dell'Asia, procedendo Paese per Paese.

Wm.Th. de Bary (cur.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York 1975. Buona raccolta di saggi che tratteggiano gli aspetti religiosi del Neoconfucianesimo distinguendoli dalle sue funzioni meramente morali e sociali.

W. Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley 1967. Questo saggio prende in esame tanto l'etica che le concezioni dell'inferno e del paradiso entro il contesto dei movimenti religiosi popolari in Cina.

M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968). Analisi comparativa delle concezioni ciclica e lineare del tempo nel corso della storia, e delle loro conseguenze quanto alla comprensione del significato e del destino dell'uomo.

J. Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976. Esame delle risposte alla domanda su che cosa accada dopo la morte, basato sostanzialmente su fonti occidentali.

J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966. Il resoconto recente più completo e autorevole sulle religioni del Giappone, che ne delinea lo sviluppo storico.

J.A. MacCulloch et al., *Blest, Abode of the*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, Edinburgh 1909. Raccolta di saggi ancora valida per quanto datata, che offre un'immagine del destino dell'uomo come risulta dall'esame complessivo di una quantità di tradizioni, in primo luogo antiche e classiche.

G. Parrinder, *The Indestructible Soul*, London 1973. Analisi delle strutture dell'esistenza umana così come vengono presentate dal pensiero indiano, inclusa una discussione importantissima sulla vita dopo la morte.

F.E. Reynolds e E.H. Waugh (curr.), *Religious Encounters with Death*, University Park/Pa. 1977. Raccolta di saggi a opera di diversi specialisti, che analizzano l'importanza e il significato dei miti, delle cerimonie e delle concezioni relativi alla morte in una quantità di tradizioni.

R.M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought*, New York 1980. Rassegna generale e complessiva dell'esperienza ebraica, che si concentra sulla storia intellettuale dall'epoca antica ai giorni nostri.

Jane I. Smith e Yvonne Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany/N.Y. 1981. Analisi che prende in esame gli elementi fondamentali della concezione musulmana del giudizio e del destino dei singoli individui.

H. Zimmer, *Philosophies of India*, a cura di J. Campbell, New York 1951. Trattazione illuminante e complessiva dei sistemi di pensiero dell'India classica.

LINDA M. TOBER e F. STANLEY LUSBY

INSETTI. Gli insetti compaiono nella mitologia non solo come dei, in genere creatori del mondo, ma anche come messaggeri degli dei. Talvolta essi sono gli agenti della creazione; spesso rappresentano i simboli dell'anima umana. Alcuni insetti, tra i quali la cicala, lo scarafaggio e lo scarabeo, simboleggiano la rinascita, la resurrezione, la vita eterna.

Secondo i Lengua, una tribù sudamericana del Gran Chaco, fu un dio a forma di enorme scarafaggio a creare il mondo e a popolarlo di spiriti potenti. Dopo la creazione, il dio scarafaggio non interviene più nelle faccende umane e non viene invocato nelle preghiere. Tra gli insetti, la farfalla spesso viene adorata come divinità, talvolta come il creatore. Nel Madagascar e tra i Naga di Manipur, si fanno risalire i propri antenati ad una farfalla. Secondo i Pima dell'America settentrionale, al tempo degli inizi il creatore, Chiowotmahki, assunse la forma di una farfalla per sorvolare il mondo e trovare un posto adatto per l'umanità.

Il ragno occupa il posto principale nei miti degli Indiani dell'America settentrionale; esso appare come il creatore (per esempio tra i Sia Pueblo), come eroe culturale o come trickster (tra i Dakota). Secondo una credenza degli Apache Jicarilla, al tempo dell'inizio, quando gli esseri umani vivevano nel mondo sotterraneo, il ragno filò una ragnatela nell'apertura che portava sulla terra e, assieme alla farfalla, arrivò per primo sulla superficie terrestre. Colui che è Santo ordinò poi al ragno e alla farfalla di tessere una ragnatela e di estenderla fino al cielo, per far scendere il sole. Secondo i Navajo, l'Uomo Ragno e la Donna Ragno sono gli esseri sovrannaturali che istruirono gli antenati mitici nell'arte della tessitura e stabilirono i quattro avvisi di morte. Il ragno è presente anche nei miti dell'Africa occidentale. In alcuni miti, esso è il creatore del mondo, in altri svolge il ruolo dell'eroe culturale, come nelle storie in cui ruba il sole. Ma il ruolo tipico del ragno è quello del trickster forte ed astuto che prospera grazie alle sue arguzie. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1].

Nella mitologia induista, le formiche sono paragonate ad una serie di Indra. Un giorno, nel suo palazzo, Indra riceve la visita di un ragazzo vestito di stracci, il quale è in realtà Viṣṇu camuffato. Mentre il ragazzo parla degli innumerevoli Indra che popolano gli innumerevoli universi, nel grande salone del palazzo appare una fila di formiche. Notandole, il ragazzo si ferma improvvisamente e scoppia a ridere. «Perché ridi?», chiede Indra. Il ragazzo replica: «Ho visto le formiche, o Indra, sfilare in una lunga processione. Una volta ognuna di esse era un Indra e come te, in virtù di azioni pie, ognuna ascese al rango di re degli dei. Ma adesso, attraverso molte rinascite, ognuno è diventato di nuovo una formica. Questo esercito di formiche è un esercito di antichi Indra».

Nell'Africa occidentale, le formiche sono considerate spesso i messaggeri del dio elevato. Nel mito romeno della creazione, l'ape funge da messaggero del dio. Inoltre essa aiuta il dio a completare la creazione, perché ascolta di nascosto il suggerimento del riccio. Allora il riccio, arrabbiato, la maledice, condannandola a mangiare solo immondizia; ma il dio, a sua volta benedice l'ape: da allora il sudiciume che mangia diventa miele.

L'ape è anche un simbolo importante nell'Islam. Il Corano la menziona esplicitamente come modello di animale «ispirato»; all'ape, pia e utile, sono associati nel folclore sia Maometto sia, ancor di più, 'Alī. Secondo una credenza, il miele è dolce perché l'ape, quando lavora, mormora preghiere al Profeta.

In alcuni miti cosmogonici che riguardano il pescatore di terra, che narrano cioè dell'origine della terra dalle acque primordiali, gli insetti servono come agenti della creazione. Secondo i Garo dell'Assam, la dea Nosta-Nōpantu, compiva il lavoro della creazione a favore del dio Tattaro-Robuga. Per poter prelevare un po' di terreno, ella inviò nel fondo dell'oceano primordiale un grande granchio, un piccolo granchio ed uno scarabeo stercorario. Solo lo scarabeo ebbe successo e riportò in superficie un po' d'argilla, e da questa argilla Nosta-Nōpantu formò la terra. Anche i Semang Negritos della penisola malese (come le tribù Menik Kaien, Kintak Bong e Kenta) credono che la terra sia stata tratta dall'oceano primordiale da uno scarabeo stercorario, anche se in questa versione l'insetto sembra essersi tuffato di propria iniziativa. Tra gli Shan della Birmania, i tuffatori sono formiche. Anche nell'America settentrionale, tra i Cherokee, gli insetti sono noti come pescatori di terra. Gli insetti svolgono un ruolo importante anche nei miti che narrano dell'origine celeste della terra, come nelle cosmogonie dell'Indonesia e della Micronesia. Nelle tradizioni dei Toba e dei Batak di Sumatra, per esempio, una rondine e un grande scarabeo stercorario portarono dal cielo una manciata di terra.

Mentre le api, le formiche e le libellule sovente simboleggiano le anime dei morti, in Europa, Asia e nelle isole del Pacifico è ampiamente diffusa l'immagine della farfalla come emblema dell'anima umana. Gli antichi Greci raffiguravano talvolta l'anima come una persona minuscola con ali di farfalla e più tardi come farfalla. Una credenza simile era condivisa dai Romani. I Maori della Nuova Zelanda credono che dopo la morte l'anima ritorni sulla terra come una farfalla, mentre nelle Isole Salomone una persona morente può scegliere cosa diventare dopo la morte, e spesso sceglie di diventare una farfalla. Nel Giappone il motivo è stato ripreso nei drammi *nō*; nel mondo islamico la farfalla è una delle immagini favorite del Sufismo: la falena che si immola nella fiamma della candela è l'anima che perde se stessa nel fuoco divino.

La cicala, per la sua metamorfosi, era nota nella Cina antica come simbolo di rinascita o di rinnovamento della vita. Secondo gli Arawak della Guyana, al tempo degli inizi il creatore scese sulla terra per vedere come procedeva l'umanità; ma gli uomini erano così malvagi che cercarono di ucciderlo. Per questo motivo egli li privò della vita eterna e l'accordò invece a quegli animali che rinnovano la loro pelle, serpenti, lucertole, scarafaggi. Nell'antico Egitto lo scarabeo veniva identificato con il dio del sole Khepri e divenne per questo il simbolo della forza che muove il sole attraverso i cieli e del sole nascente, che si rigenera da sé. Durante la cerimonia funebre si poneva sul cuore del defunto un amuleto a forma di scarabeo intagliato nella pietra verde e incastonato nell'oro, a simboleggiare che come il sole rinasce, così anche l'anima dell'uomo sarebbe rinata.

Gli insetti non sono sempre considerati creature benefiche. Secondo gli Indiani della Costa nordoccidentale americana come i Tlingit, gli Haida e i Tsimshian, le zanzare sono flagelli, originati dalle ceneri del corpo bruciato di un orco. Lo stesso motivo si ritrova tra gli Ainu e nella Cina meridionale. Nella mitologia giapponese, i ragni sono i simboli delle forze cattive che furono soggiogate dagli dei celesti prima dell'insediamento della dinastia imperiale, cioè del Giappone.

BIBLIOGRAFIA

Sul ruolo degli insetti nei miti cosmogonici, cfr. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe centrale*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1975, pp. 72-117). Cfr. anche C.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963, pp. 44ss. Un attento studio sul simbolismo dello scarabeo nel mondo greco-romano è il libro di E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1956, v, *Fish, Bread, and Wine*, pp. 172ss. Nell'utile saggio di S. Cammann, *Types of Symbols in Chinese Art*, in A.F. Wright (cur.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago 1953, si discute il simbolismo della cicala. G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore*, Copenhagen 1949, pp. 89s., tratta l'origine delle zanzare. Sul simbolismo islamico degli insetti, cfr. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, London 1980, pp. 108ss.

MANABU WAIDA

L

LABIRINTO. Il termine *labirinto* si riferisce a una grande varietà di disegni e modelli, taluni intricati taltri meno, che spaziano dalle incisioni rupestri preistoriche all'arte moderna, senza escludere le strutture simboliche e mitologiche altamente complesse intorno alle quali si è venuto accumulando, nel corso di molti secoli e per il tramite di varie civiltà, un immenso patrimonio di significati. Il vocabolo viene usato per indicare:

1) un tratto o passaggio difficile, o una galleria, spesso sotterranea, attraverso la quale è estremamente rischioso provare a trovare la via d'uscita senza una guida;

2) un edificio a prima vista senza fine, costituito da innumerevoli stanze o gallerie progettate per confondere gli intrusi e fuorviarli;

3) in senso metaforico, ogni tipo di complessità da cui è quasi impossibile districarsi.

In quest'ultima e più generica accezione, e sottoposto alle pressioni della crescente complessità del mondo contemporaneo, il vecchio simbolo del labirinto si è riproposto con rinnovata vitalità, per ossessionare il subconscio dell'uomo moderno e rientrare nel lessico dell'arte e della letteratura. Ciò che rende tanto rilevante oggigiorno il labirinto, nella sua ricchezza di associazioni analogiche, è il fatto che costituisce un emblema dei dilemmi esistenziali dell'uomo urbano moderno, che si ritrova intrappolato in un mondo simile a una prigione, condannato a vagare senza scopo entro le sue mura. Tuttavia il labirinto cattura la nostra immaginazione non solo perché ci richiama alla memoria il nostro essere smarriti nelle sue viscere, in procinto di venire divorati dal Minotauro, ma anche perché ci suggerisce che da qualche parte della trappola tenebrosa deve trovarsi un centro quasi dimenticato, a partire dal quale, dopo l'ultima prova che ci metterà di fronte al terrore e alla morte, sarà possibile trovare la via d'uscita verso la libertà. Queste vestigia di timore e di speranza costituiscono in realtà l'eco di antichissimi miti, tra i quali si staglia nitidamente la celebre storia di Teseo e del Minotauro.

Il mito del labirinto minoico. In sintesi il mito del labirinto minoico parla di Minosse, che divenne re di Creta nel momento in cui il dio delle acque Poseidone gli inviò un toro dal mare per esaudire le sue preghiere. Ma Minosse omise di sacrificare l'animale, come gli era stato ingiunto dal dio, e per punizione diventò sterile. La sua sposa Pasifae, figlia del Sole, concepì un'insana passione per l'animale, che la spinse a nascondersi entro una vacca artificiale fatta costruire a quello scopo da Dedalo per potersi unire carnalmente al bovino. Dall'unione nacque un figlio mostruoso, metà uomo e metà toro, il Minotauro. Terrorizzato dall'accaduto, il re Minosse ordinò a Dedalo di costruire un labirinto da cui fosse impossibile uscire, e vi fece rinchiudere il Minotauro.

La città di Atene, da poco conquistata da Creta, si vide imporre l'obbligo di inviare ogni otto anni sette giovani e sette giovinette destinati a essere divorati dal mostro. A un certo punto l'eroe ateniese Teseo decise di porre fine a questo orribile tributo, e si offrì volontario come uno dei sette giovani da sacrificare. Penetrò nel labirinto e uccise il mostro, ritrovando la via d'uscita con l'aiuto di un gomitolo di spago gettato dietro di sé donatogli da Arianna, la figlia di Minosse che si era innamorata di lui.

Dopo questo trionfo tuttavia le cose cominciarono a volgersi al peggio. Dapprima, lungo la strada del ritorno ad Atene, il prode eroe abbandonò Arianna addormentata sull'isola di Nasso, e decise di prendere in sposa sua sorella Fedra – decisione che in seguito si sarebbe dimostrata disastrosa. In seguito l'eroe dimenticò di sostituire le vele nere della nave con altre bianche, come aveva promesso di fare a suo padre Egeo nel caso gli fosse riuscito di uccidere il Minotauro. Il vecchio re di Atene, vedendo in lontananza le vele nere che facevano ritorno, credette che Teseo fosse perito e si precipitò dalla scogliera trovando la morte. Nel frattempo Minosse infuriato punì Dedalo imprigionando lui e suo figlio Icaro nel labirinto. Pur essendo l'architetto che aveva ideato la costruzione, Dedalo non era in grado di trovare la via d'uscita. Decise pertanto di tentare la fuga attraverso l'unica via possibile: verso l'alto. Si fabbricò due paia di ali utilizzando cera d'api e penne, e prima di spiccare il volo ingiunse al figlio di non spingersi troppo in alto. Icaro tuttavia, inebriato dalle meraviglie del volo, dimenticò il consiglio del padre e si accostò troppo al sole, facendo fondere la cera nelle ali e precipitando in mare. Il più accorto Dedalo atterrò sano e salvo in Sicilia. Molti aspetti di questo racconto richiedono un attento esame prima che sia possibile afferrarne appieno il significato. Fra i temi di maggiore rilievo possiamo ricordare questi quattro:

1) Si suggerisce che il labirinto sia collegato a un conflitto irrisolto, che reca in sé un oneroso tributo di colpa e di paura – il sacrificio annuale dei sette fanciulli e delle sette giovinette – che può essere risolto solo tramite l'intervento di un «eroe».

2) Si suggerisce anche che la soluzione del conflitto dipende dal ricordo e da prodigi mnemonici – il filo di Arianna – e dalla capacità di «volare», vale a dire di acquisire un livello di consapevolezza superiore.

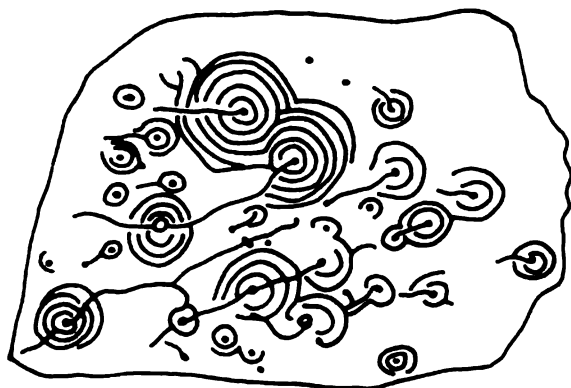



FIGURA 1. *Ringwallbilder*. Incisione rupestre preistorica da Old Bewick, Northumberland, Inghilterra.

3) Il mito mette in rilievo il fallimento in definitiva dell'eroe. È importante che Teseo, apparentemente l'eroe della vicenda, vada incontro a un lugubre destino in seguito alla sua discesa agli Inferi, assistito questa volta non più da una donna innamorata ma da un bandito di nome Piritoo, nel tentativo di rapire Persefone, la sposa di Ade. Il progetto fallisce; Piritoo viene dilaniato dal cane tricipite Cerbero, e Teseo, smarritosi nel labirinto di Ade, viene tramutato in roccia. Questo implica che l'uccisione del Minotauro sia stata una impresa assai meno eroica di quanto potesse sembrare, dal momento che comportava la brutale soppressione del problema in luogo del tentativo di cercarne una soluzione armoniosa.

4) Infine, la storia di Teseo nel labirinto può essere considerata come emblematica dei rischi dell'iniziazione secondo un ben noto modello di *descensus ad inferos*, morte simbolica e ritorno alla vita. [Vedi *DISCESA AGLI INFERI*].

Il labirinto in quanto simbolo. Passerò ora brevemente in rassegna alcune delle caratteristiche maggiormente significative dell'idea di labirinto in sé. Si dovrebbe ricordare che tutti i simboli e i miti possono venire interpretati a partire da molti livelli differenti, ed esigono un continuo sforzo ermeneutico.

Discesa nell'inconscio. Penetrare nel labirinto equivale a ciò che uno psicoanalista definirebbe una discesa negli strati subconsci della psiche, con le sue oscurità e i suoi terrori, i suoi traumi e i suoi complessi, i suoi conflitti emotivi irrisolti.

Regressus ad uterus. L'entrata nel labirinto fa pensare a un ritiro nel grembo della Madre Terra, concepita a un tempo come *yoni*, tomba e fornace magica, con riferimento alla norma alchemica ascritta a Basilio Valentino, «V.I.T.R.I.O.L.», «Visitabis Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem» («Visiterai le viscere della terra e rettificando troverai la pietra nascosta»). Questa caratteristica è particolarmente forte nei labirinti a grotta e ipogei. In realtà, molte incisioni rupestri megalitiche sembrano associare modelli di labirinto simultaneamente al culto dei defunti e a simboli di fecondità, come accade per esempio nei disegni della Val Camonica in Italia. In più di un caso raffigurazioni pittoriche della preistoria mostrano quelli che hanno tutta l'aria di essere genitali femminili; talora presentano circoli concentrici con una linea retta o serpentiforme che punta al centro, suggerendo la penetrazione dello spermatozoo nell'ovulo (vedi figura 1). Questo è il tipo di raffigurazione che Moritz Hoerner e Oswald Menghin definirono *Ringwallbilder*, considerandolo il più semplice e comune tipo di labirinto rinvenibile in Europa. Un esplicito simbolismo sessuale può ritrovarsi anche nel vaso etrusco di

Tragliatella (nel Museo Capitolino a Roma), legato a labirinti del tipo di quello di Cnosso.

Nekyia ovvero discesa nell'Ade. In stretta associazione con il simbolismo del *regressus ad uterus* troviamo quello della *nekyia*, ossia discesa nell'Ade, negli Inferi, dimora dei defunti, dove un fuoco invisibile trasfigura tutti i corpi che vi penetrano.

Il fuoco interiore distrugge e confonde, ma in quanto *atanor* (la fornace simbolica della trasmutazione fisica o morale) alchemico purifica, rigenera, trasforma e produce «oro».

Di fronte al mostro. La visitazione degli Inferi comporta l'incontro con i suoi guardiani: Cerbero, vegliarde e stregoni, mostri e demoni. Figure cornute identiche al Minotauro si ritrovano in molte raffigurazioni preistoriche, per esempio in Val Camonica in Italia e nella Cueva de los Letreros in Spagna, come pure nell'antico Egitto, e fanno pensare alle immagini tradizionali del diavolo nella tradizione cristiana e altrove.

Le corna del Minotauro possono collegarsi a un'idea di corona, non solo per il tramite dell'etimologia ma attraverso le associazioni simboliche. A Delo era situato un altare, detto Keraton, fatto con corna di toro e di capro, legato al culto di Apollo Karneios, protettore degli animali cornuti. Si può rintracciare un altro legame interessante che collega le corna al *labrys*, l'ascia bipenne. William H. Matthews (1922) ricorda che l'archeologo tedesco Heinrich Schliemann, nel corso delle sue ricerche a Micene, dissotterrò da una delle tombe una testa bovina in lamina d'oro che presentava un'ascia bipenne posta tra le corna erette. L'ascia bipenne era l'emblema dello Zeus venerato a Labraunda, e ricorre con una certa frequenza nel palazzo minoico di Cnosso scoperto da Arthur Evans; si trattava indubbiamente di un oggetto di grande importanza, legato al culto del toro. C'è persino una tomba a forma di bipenne, che contiene una scure grande e altre più piccole. Alla luce di queste e altre scoperte Arthur Evans concluse che il palazzo di Cnosso era il labirinto, la «dimora del *labrus*», sebbene taluni studiosi non siano d'accordo.

A conferma del simbolismo iniziatico del labirinto alcuni autori ritengono che l'ascia rappresenti il «potere di luce», e sia equivalente pertanto alla spada, al martello e alla croce (Juan-Eduardo Cirlot); ovvero che corrisponda al *vajra* indiano e alla folgore di Zeus, simboli della centralità dell'illuminazione celeste, come tale in grado di rivelare il rovesciamento simbolico delle polarità implicito nei Gemelli (Luc Benois); infine, che in ogni caso la scure e il labirinto siano legati da corrispondenza biunivoca in quanto rappresentazioni di un centro o principio supremo (Mario Pasotti).

Temenos ovvero la spazio racchiuso. La sepoltura dei defunti e la semina rendono sacro il terreno. Quest'operazione crea uno spazio privilegiato, sede di un mistero sacro, di una *coincidentia oppositorum*, in cui vita e morte, luce e tenebre, principio maschile e principio femminile si tramutano e si fondono l'uno nell'altro. Tale luogo è un *campo santo*, sito che deve essere protetto dall'intrusione del profano e dalla minaccia dell'invisibile. In tal senso il labirinto acquista nuove funzioni simboliche, e diviene uno strumento di profilassi, un vallo difensivo, una trappola per gli invasori ostili, pur restando allo stesso tempo, per coloro che sanno, il cammino segreto che conduce alle camere dell'iniziazione in cui ha luogo la «seconda nascita». Tanto in termini magici quanto nella realtà effettuale, il labirinto finisce con il rappresentare il baluardo protettivo dei tesori spirituali più preziosi del gruppo familiare. Diviene dunque anche strumento di difesa della dimora dei vivi, il bastione della città e la città stessa. Nell'India meridionale le donne tamil tracciano disegni in forma di labirinto sulla soglia delle case nel mese di Margali, o Mṛigaśira, che corrisponde al periodo del solstizio d'inverno, durante il quale il sole è «morto»; alcuni di questi disegni, chiamati *kolam*, sono noti anche come *brahmamudi* («nodo di Brahmā»), e formano una linea continua che non ha inizio né fine.

Dedalo. L'uso dei labirinti come strumenti di difesa si sviluppa contemporaneamente al sorgere di imperi fondati sull'agricoltura. L'esigenza imprescindibile di proteggere i raccolti reca con sé la necessità di costruire magazzini sicuri: il silo prefigura la roccaforte. Ben presto il labirinto diventa l'emblema della sala del tesoro, del palazzo reale (come a Cnosso), della cinta muraria che difende la città o dell'*urbs* medesima. Non c'è dunque da sorprendersi nel constatare che il nome stesso del mitico architetto che inventò il labirinto del Minotauro, Dedalo, significhi «costruire bene». Anche la prosapia di Dedalo è significativa, dacché fra i suoi antenati troviamo Efesto, dio del fuoco ipogeo e architetto a sua volta; Gaia, la terra, madre di tutte le cose; e ancora Erittonio, figlio dei precedenti, semidio la cui natura partecipa dell'uomo, del serpente e del vento.

Secondo Omero le mura di Troia vennero erette da Apollo e Poseidone che avevano assunto le sembianze di esseri umani. Metaforicamente, l'intelligenza plasmatrice e la ragione solare si combinano con le profondità energizzanti della psiche collettiva per creare il simbolo del labirinto urbano. Secondo il mito indiano il dio del cielo Varuṇa, il cui potere viene simboleggiato da un emblema che richiama un nodo, ordina all'architetto divino Viśvakarman di costruire una dimora

regale di cento sale per custodirvi la donna-sole Suryā.

Da questo punto di vista è interessante richiamare alla memoria alcune delle denominazioni popolari del labirinto correnti in Europa, come i nomi scandinavi «rovine di Gerusalemme», «città di Ninive», «mura di Gerico» e «Babilonia», come pure i nomi piuttosto frequenti che significano «castello di Troia», come *Trojin*, *Trojeburg*, *Troburg*, *Treiborg*, *Truberslot* e via elencando. Ciò suggerisce che l'immaginazione popolare concepisce il labirinto come il simbolo di una città leggendaria destinata a venire distrutta. Di converso, i labirinti che possiamo ancora oggi ammirare sui pavimenti delle chiese e delle cattedrali europee, che i penitenti erano soliti percorrere in ginocchio come l'equivalente di un pellegrinaggio ai luoghi santi (vedi figura 2), erano tra l'altro chiamati «La Lieue de Jerusalem» («miglio di Gerusalemme»).

Vi ritroviamo un chiaro simbolo della città archetipica, concepita ora come la sposa celeste promessa, la «Gerusalemme celeste» glorificata dall'apostolo Giovanni, che si oppone alla «Città della Distruzione» destinata alla rovina secondo l'Apocalisse biblica.

Ascesa alla montagna sacra. Se il labirinto, come s'è visto, denota il mondo ipogeo nella sua catarsi, nel corso di una discesa «verso sinistra» (direzione «sinistra» nel senso di «malaugurante»), esso comporta altresì il significato di una *anarsis*, di una risalita alla vita ovvero alla luce, in un movimento rivolto «verso destra.» Questi movimenti opposti sono entrambi ricompresi nell'interezza del simbolo, che palesa il legame che li unisce. Quest'ultimo si rivela evidente nel rapido trascorrere dal fondo del labirinto, l'abisso infernale, all'ascesa al monte, il volo liberatore. Nella leggenda di Minosse, Dedalo sfugge alla prigionia usando un paio di ali artificiali. Nella *Commedia*, Dante raggiunge le profondità dell'inferno solo per scoprire di trovarsi alle pendici della montagna del Purgatorio, su cui in seguito salirà guidato da Virgilio. Allo stesso modo, all'entrata della grotta che conduce al regno dei morti dei Maya si trova la piramide a gradini che simboleggia l'ascesa al cielo, e secondo il Codice Borgia in seguito al terrificante viaggio nell'abisso l'anima si volge a destra, verso il regno dell'acqua rigeneratrice e del fuoco purificatore, per rinascere.

FIGURA 2. *Labirinto su pavimento.* Cattedrale di Chartres, Francia.

Nella città archetipica il centro rappresenta tale sede della rinascita e dell'ascesa, e viene occupato da uno spazio vuoto, che segna l'asse verticale che collega tra loro i diversi livelli del cosmo, oppure da un tempio che simboleggia la montagna sacra. Il tempio o l'asse rappresentato dalla montagna costituisce a sua volta il punto di passaggio centrale per il tramite del quale il mondo sotterraneo comunica con il consesso umano e con la sede degli dei. Questo simbolismo si ritrova nel Tempio di Salomone, innalzato sul monte Moria; nel sacro monte Tabor; nella montagna dei samaritani Gerizim; nella rocca cosmica, Batu-Ribn, dei Semang di Malacca, su cui si trovava un tempo un albero che arrivava fino al cielo; nei templi sotterranei degli Indiani Pueblo dell'America settentrionale, in cui un buco nel terreno e una scala che arriva al soffitto collegano il mondo inferiore a quelli superni; nella Ka'bah alla Mecca, la pietra sacra caduta dal cielo che reca un foro corrispondente alla stella polare, noto come Porta del Cielo; e si potrebbe continuare. Il centro del labirinto, l'*axis mundi*, l'allineamento verticale dei punti centrali dell'abisso, della terra e del cielo, il tempio, la montagna sacra, e il numero infinito di variazioni sul tema, appartengono tutti quanti alla medesima costellazione simbolica. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*, vol. 1].

Danza, campo di ricreazione, giardino e gioco. Come avremo modo di vedere in seguito, esiste un legame profondo tra il labirinto e la danza. La leggenda narra che Dedalo costruì nell'agorà di Cnosso il primo spazio per le danze sacre. Dopo la vittoria di Teseo sul Minotauro, l'eroica impresa venne riattualizzata sull'isola di Delo nel corso di una danza notturna dedicata alla dea dell'amore, nota con il nome di *geranos*, termine che deriva dal vocabolo greco che designa le gru probabilmente perché questi uccelli volano in linea retta.

Gli oggetti sacri col trascorrere del tempo non scompaiono, neppure quando apparentemente sono stati abbandonati in favore di altre tradizioni, credenze e culture. Spesso sopravvivono nel folclore, nelle feste e nelle tradizioni popolari e contadine, nei giochi dei bimbi, nelle attività ludiche e nelle sedi a esse dedicate. In Inghilterra i giochi che traggono ispirazione dal labirinto erano estremamente popolari. Si vedano i «de-

dali d'erba» che sopravvivono ancor oggi, talora chiamati «città di Troia» o «Caerdroia», che seguono il modello dei labirinti rinvenuti sulle monete provenienti da Cnosso. L'arte di potare cespugli di sempreverdi è molto antica, e rese possibile la creazione di labirinti di siepi nei giardini, usanza che divenne popolare nel XVII secolo, specialmente in Olanda, Francia e Inghilterra. E il tipo di gioco che impone di seguire un percorso che si dirige verso un centro, come il gioco dell'oca, *snakes and ladders* («serpenti e scale» della tradizione anglosassone) e tanti altri diffusi un po' ovunque, costituisce un ottimo esempio di come il simbolo del labirinto sia sopravvissuto nei giochi infantili e nei rompicapi.

Tipi di labirinto. Una siffatta ricchezza di connotazioni e di significati interconnessi tra loro si combina dando luogo a un'unica struttura simbolica del labirinto. Possiamo fornire solo una pallida idea della sua magnificenza, che dà prova della sua antichità e della prodigiosa accumulazione di molti strati, ciascuno significativo dal punto di vista magico, religioso, intuitivo, razionale e metafisico. Nel corso dei secoli l'idea del labirinto è evoluta ed ha acquisito nuovi significati che ne hanno modificato il profilo. Nella discussione che segue si cercheranno di dividere in categorie i diversi modelli di labirinto.

Labirinto serpentino lineare. Un tipo di modello protolabirintico secondo linee oziose o ondulate, talora rivolte ora in una direzione ora in quella opposta, è frequente nelle incisioni rupestri della preistoria (vedi figura 3), e in taluni casi si presenta insieme ai labirinti a spirale. Le linee serpentine evocano un viaggio «verso sinistra e verso destra» e danno l'idea di un destino deciso dall'opposizione di influssi divergenti, sia visibili che invisibili – il percorso del nomade ovvero del cacciatore, il trascorrere dell'uomo attraverso lo spazio e il tempo.

Ringwallbilder. Un tipo di tracciato noto agli studiosi come *Ringwallbilder* consiste sostanzialmente di una serie di cerchi concentrici attraversati da una linea retta o serpentiforme (vedi figura 1). Il punto centrale corrisponde all'origine, al *fiat*, alla manifestazione dell'energia divina. Nei suoi recessi senza dimensione è celato il misterioso grembo intimo di ogni creazione, di ogni creatura. Così la nuova vita e la fertilità dipendono da questo punto centrale nascosto, il centro dell'essere, della terra, della madre. Il tipo *Ringwallbilder* fa riferimento a una visione cosmogonica, al mistero dei processi che generano la vita, alla fertilità e al simbolismo sessuale.

Labirinto a spirale. Sostanzialmente questo tipo è costituito da una linea a spirale rivolta verso un centro, e comporta un doppio movimento, verso l'interno e verso l'esterno, talora rappresentato da una doppia spirale.

Sono possibili molti tipi di tracciato. La notissima rappresentazione dello *yin* e dello *yang* e i motivi ornamentali noti come «greche» si possono considerare variazioni sul tema della spirale. Dal momento che questo tipo di tracciato non permette percorsi alternativi, alcuni autori preferiscono definirlo pseudolabirinto. Comunque sia, i labirinti a spirale sono piuttosto frequenti, e la loro prima apparizione è probabilmente legata al passaggio rivoluzionario dell'uomo dal nomadismo neolitico alla vita sedentaria basata sull'agricoltura, transizione che comportò forzatamente una rivalutazione della fertilità, dei cicli cosmici, e delle divinità ctonie e relative alla maternità. L'agricoltura comporta un'esistenza prestabilita e la creazione di siti privilegiati, come pure la credenza nella «resurrezione» dei semi per il tramite di forze invisibili celate nella terra, con-

FIGURA 3. *Labirinto serpentino lineare.* La linea serpentiforme di questa incisione rupestre preistorica si tramuta in spirale a ciascuna delle estremità. L'esemplare è stato rinvenuto presso il Monte de Eiro (Marco de Canaveses), Portogallo.

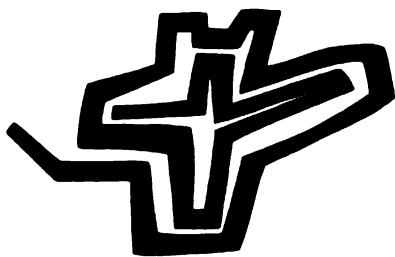
cepita come una sorta di fuoco interiore in grado di «digerire» qualunque oggetto al di sotto della superficie. Non c'è dunque da stupirsi nello scoprire l'esistenza di un antico legame tra la spirale e gli intestini, come accade in parecchie raffigurazioni del cosiddetto stile Röntgen, frequenti presso le popolazioni artiche, o in certe ceramiche giapponesi del periodo Jomon. Károly Kerényi ha studiato quello che considerava il tipo primordiale di labirinto – la variante a spirale – nei suoi più antichi esemplari disponibili: diverse tavolette d'argilla rinvenute durante gli scavi a Babilonia, che mostrano il profilo di una massa intestinale. Secondo alcuni studiosi l'iscrizione su queste rappresentazioni è *êkal tirâni* («palazzo dei visceri»), e le tavolette venivano con ogni probabilità impiegate per la divinazione. Si supponeva che per il tramite del calore interno ovvero «fuoco» gli intestini creassero una forma di energia analoga al fuoco interiore della terra, come dimostrano la lenta «digestione» dei semi, dei minerali e dei cristalli, nonché le improvvise eruzioni vulcaniche.

Il labirinto a spirale è al tempo stesso l'intestino, la digestione e l'energia, come si può ricavare da alcuni documenti antichi – per esempio l'*Epopea di Gilgamesh*, in cui il volto del mostro cornuto Huwawa è formata da visceri – o anche molto più recenti – come i dipinti romanici in cui l'addome della figura del Cristo sovrano mostra le ramificazioni di una spirale, e gli affreschi che raffigurano il Trionfo della Morte nel Campo Santo di Pisa, in cui gli intestini perfettamente visibili di un peccatore formano anch'essi una spirale. Mangiare e venire mangiati sono momenti correlativi nell'equilibrio cosmico; la digestione nelle *viscera terrae* corrisponde alla morte e alla dissoluzione, all'interscambio di energie, alla trasmutazione, e alla promessa di resurrezione. Jurgis Baltrusaitis afferma che fino al'epoca carolingia i sepolcri contenevano spesso lastre di copertura a chiocciola a forma di spirale, per simboleggiare una tomba dalla quale l'uomo era destinato a risorgere. Allo stesso modo in Cina (Kansu) si sono rinvenute urne funerarie del periodo Ma Chang decorate con un modello a ciprea, noto anche come emblema di morte, con motivi a spirale che simboleggiano la promessa di una vita nell'aldilà. La terra, come un ventre, inghiotte il seme, il defunto, il sole, o ancora la vergine, prima di concedere nuova vita alle piante, alle anime, alla primavera a ai suoi frutti.

FIGURA 4. *Labirinto a croce*. Questo esempio è costituito da una non comune combinazione di croce e spirale. Incisione rupestre da Rio Negro, Patagonia, Argentina.

Numerosi miti appartenenti a epoche e aree distinte seguono lo stesso identico modello del sacrificio di una vergine e della sua successiva inumazione, necessaria ad assicurare i futuri raccolti. In uno di questi miti, raccolto da Adolf A. Jensen presso i Maro dell'isola di Ceram in Indonesia, la vergine Hainuwele viene messa a morte dopo una danza che dura nove notti, durante la quale uomini e donne si muovono intorno a una grande spirale che trova il suo centro in una fossa praticato nel terreno. La vergine viene gradualmente spinta al suo interno, e dopo il sacrificio vi viene seppellita. Malua Satene, probabilmente una divinità della morte, infuriata dall'omicidio di Hainuwele, costringe ogni uomo a passare attraverso una porta decorata con nove circonvoluzioni a spirale: chi si rivela incapace di attraversare il portale viene tramutato in spirito o animale.

Un legame ben definito collega il labirinto a spirale alla danza rituale. Secondo Kerényi ogni ricerca sul labirinto dovrebbe prendere come punto di partenza la danza. Ancor oggi in molte regioni i contadini ballano intorno a un albero o a un palo (detto *maypole*, «palo di maggio», in area anglosassone), spesso usando strisce di tessuto o fili per creare spirali, come nella danza *geranos* che veniva eseguita a Delo in onore di Arianna. La *Bandltanze* in Germania veniva spesso eseguita all'interno di un labirinto fatto di pietre allineate sul terreno; labirinti di pietra di questo tipo sono noti in Germania come *Steintanz* e in Scandinavia come *jungfrudans* («danza delle fanciulle»). È anche possibile rinvenire un legame tra i giochi rituali paramilitari del Ludus Troiae nella Roma antica, corrispondenti a danze equestri, e ciò che divennero i tornei dei cavalieri in epoca medievale, come pure il *ludus draconis* («gioco del drago») in Francia, Germania e Inghilterra, una festa legata al culto di san Giorgio e al ritorno della primavera. In realtà molte danze sacre notevolmente antiche erano associate a riti funebri, di fertilità e sciamanici, e venivano eseguite intorno a un centro che simboleggiava l'*axis mundi*, l'ingresso degli Inferi, o ancora la «scala di Giacobbe» che dà accesso al cielo. Nella danza *geranos* di Delo, le donne impugnavano una cordicella o una fascia e si muovevano a spirale, prima a sinistra, verso la morte, e poi a destra, verso la rinascita. Si potrebbero ricordare molti altri tipi di danze siffatte, come quelle sciamaniche dell'Asia centrale, il cui primo elemento è costituito dal movimento rotato-

rio intorno a un centro. Secondo il *Kojiki*, una raccolta di miti e racconti composta in Giappone agli inizi del VII secolo, l'unione sacra degli aspetti maschile e femminile della divinità venne preceduta da una danza intorno all'«augusto pilastro celeste».

Labirinti a spirale connotano simbolicamente anche il serpente, che la tradizione indiana rappresenta implicitamente nel primo *cakra* come in grado di risalire la colonna spinale ossia l'*axis mundi*. Il motivo del serpente, così carico di energia e di significato tanto nella tradizione tantrica che in quella cristiana ma anche in molte altre culture, è un antico simbolo legato alla terra, che compare su ceramiche coeve al sorgere della civiltà basata sull'agricoltura, e diffuse in vaste regioni della Mesopotamia, dell'India e dell'America centrale. È importante ricordare che nell'*Eneide* di Virgilio, dopo la descrizione delle danze equestri che suggellano i riti funebri in onore di Anchise, si narra che un serpente strisciò fuori dalla tomba avvolgendo le sue spire a formare sette nodi.

Labirinto a croce. Il labirinto a croce combina il motivo della spirale con la suddivisione dello spazio in quattro direzioni (vedi figura 4). La transizione dal tipo a spirale a quello cruciforme risulta forse dalla situazione psichica che viene a crearsi nel momento in cui sorgono le culture agricole e in seguito urbane. La città diventa un'area privilegiata e protetta al cui interno si concentrano ricchezza, conoscenza e potere, sia materiale che spirituale. Il centro della città, in quanto centro del labirinto, si muta in un incrocio di strade, a partire dal quale si misurano le distanze e si computa il tempo. Il quattro è il numero delle direzioni fondamentali: alba, tramonto, nord e sud; e la croce indica il loro dipartirsi da un punto centrale, il cuore. Lo spazio quadrato che si sviluppa a partire dalla croce diviene dunque l'emblema dell'*urbs* razionale, la dimora dell'uomo nuovo urbanizzato. La nascita degli insediamenti urbani reca con sé una rivoluzione mentale: l'uomo deve essere in grado di formulare previsioni accurate e fare progetti a lungo termine; stilare leggi e regolamenti, che comportano una forza di polizia (i termini *polizia* e *politica* derivano entrambi da *polis*, «città»). Per ultimo ma non da ultimo, l'uomo dovrà sviluppare una «memoria urbana» sotto forma di registri e archivi, atto che richiede l'invenzione della scrittura. Questo cambiamento del modo di pensare trova espressione visibile nei bracci della croce ordinati secondo una linea orizzontale e una verticale, che se soggetti a ripetizione danno origine a modelli geometrici basati su spazi squadrati. Questo tipo di sistemazione geometrica fece la sua comparsa in Mesopotamia e, più all'improvviso, in Egitto in epoca predinastica, intorno alla fine del IV millennio. Come fa notare René Huyghe questo processo servì da collegamento per la transizione dal nomadismo alla vita sedentaria. Il coltello di Jebel el Arak rinvenuto presso Dendera, villaggio sulle rive del Nilo, è probabilmente il primo esempio in Egitto: le figure appaiono distribuite in file parallele, e non a caso, come nell'arte preistorica. Questo modello di labirinto poté con l'andar del tempo finire con l'evolversi nel tipo classico che si può vedere sulle monete di Cnosso: una croce i cui bracci si torcono volgendosi intorno al centro secondo movimenti curvilinei o, più spesso, rettilinei, e precisamente ad angolo retto (vedi figura 5).

Esempi di questo tipo ricorrono con notevole frequenza, dall'antichità fino all'epoca moderna.

Una città forte, munita di mura e organizzata può rivelarsi una prigione per i suoi abitanti, proprio come il labirinto, secondo alcuni autori, può essere stato adoperato in un passato assai remoto per intrappolare gli animali selvatici. Ciò che va perduta è la libertà di movimento e il contatto diretto con gli spiriti della natura. Il Minotauro del mito rappresenta dunque anche il simbolo della componente repressa, prerazionale e vitale, della natura umana, che il nuovo eroe urbano desidera sottomettere. Gli artifici di Dedalo e i bisogni dello stato emergente nascondono il «mostro» nelle viscere della terra, e Teseo, con l'aiuto di elaborati stratagemmi mnemonici, decide di sopprimerlo. Ma l'eroe commette un errore fatale, perché il Minotauro costituisce anche la fonte nascosta della sua stessa energia, del suo stesso potere, e l'uccisione del mostro reca con sé una tragica smemoratezza, lo smarrimento di ogni scopo, il decadimento e il disastro. In realtà il Minotauro non può morire, e si prende la sua vendetta all'interno del labirinto stesso, che si tramuta ora in inferno, dal momento che il Minotauro rappresenta anche la promessa di rinascita del sole (infatti la costellazione del Toro riporta la vitalità della primavera), e proprio tramite i raggi del sole Icaro viene punito per la sua arroganza nel tentativo di sfuggire alla complessità e godere di una nuova mirabile libertà, nella con-

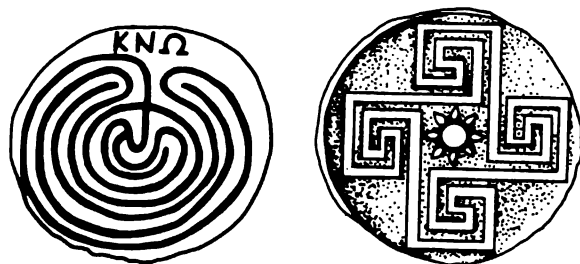



FIGURA 5. *Labirinti a croce.* Monete da Cnosso, Creta.

vinzione di dover dire grazie unicamente al proprio tronfio *ego*.

La croce all'interno della spirale suggerisce l'idea di un sacrificio divino indispensabile per redimere quanti si sono smarriti nella «città della perdizione»: Cristo, al pari di Teseo, discende agli Inferi, ma invece di uccidere il mostro redime i dannati. In quanto *iter mysticum* verso la salvezza, il labirinto a croce trovò largo impiego nell'etica e nell'arte simbolica cristiane, nei manoscritti miniati, sui pavimenti delle cattedrali, nei dipinti, negli emblemi araldici e in quelli esoterici, specialmente dopo il XII secolo. In letteratura le connotazioni di questo tipo di labirinto hanno ispirato poesie, racconti, e scritti simbolici ed ermetici, a partire dal ciclo delle leggende sul Sacro Graal fino alle composizioni del XVII secolo di John Bunyan e Jan Amos Komensky.

La croce è un simbolo immensamente ricco. [Vedi *CROCE*]. Riconcilia direzioni che si fronteggiano e spinte alla divisione nel suo centro, ove le rivoluzioni dell'universo labirintico trovano un asse prestabilito, come in una delle monete di Cnosso, in cui scorgiamo i bracci di una spirale squadrata che si volgono tutto intorno alla stella polare o al sole fisso (vedi figura 5).

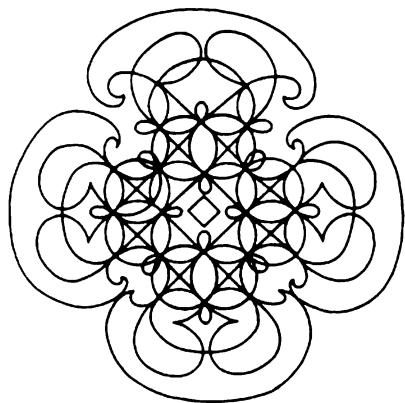
Filo e nodo. Il filo rosso di Arianna è un simbolo della memoria, come si è ricordato sopra; esso rappresenta al contempo i raggi solari e la via verso la liberazione. Ma il filo, nel momento in cui si avvolge su se stesso ripiegandosi in nodi, serve anche a legare, sia nel modo in cui le corde tengono avvinto il prigioniero, sia come le parole compromettono o le promesse obbligano una persona onesta. I nodi di Varuṇa simboleggiano il potere del dio di legare e sciogliere, forniscono una rappresentazione delle forze magiche della sovranità che si concentrano nel sovrano, nel capo – giustizia, amministrazione, pubblica sicurezza, decisione politica, in realtà tutti quei «poteri» che Georges Dumézil ha determinato nel suo studio sul simbolismo di Ouranos-Varuṇa. Il nodo contribuisce al labirinto nella sua qualità di strumento che serve a legare, simbolo del potere urbano centralizzato e dell'artificio «stupefacente», e in quanto tale è collegato a Dedalo, artista e inventore. Ma il nodo costituisce altresì il simbolo dell'iniziazione e, tramite il suo tracciato intricato, del viaggio dell'anima verso la salvezza. [Vedi *NODO*].

FIGURA 6. *Nodo*. Disegno dall'isola Malekula, Vanuatu.

I nativi delle isole Malekula a Vanuatu credono in un «viaggio dei morti», come ha notato John Layard (1937). Secondo una delle più antiche varianti del loro mito, l'anima deve traversare le «acque della morte» per poi fronteggiare, all'entrata della caverna che conduce al regno delle anime, lo «spettro femminile divoratore». Quest'ultimo ha in precedenza tracciato col dito sulla sabbia del pavimento della caverna un tipo di disegno geometrico «ingarbugliato» di considerevole complessità, costituito da un'unica linea ininterrotta, denominata «la via» o «il percorso» (vedi figura 6). Tuttavia metà del disegno è stato cancellato dallo spettro stesso, e l'anima deve riprodurre la metà mancante nel modo giusto prima di essere ammessa nella caverna.

Lo spettro femminile divoratore mangerà quanti si riveleranno incapaci di completare il disegno. Gli isolani di Malekula per prepararsi a questo viaggio si dedicano all'esecuzione dei difficili modelli di disegno rituale sulla sabbia.

Torna in mente la caverna della sibilla cumana del sesto libro dell'*Eneide* di Virgilio, con il labirinto tracciato all'ingresso. Modelli complessi costituiti da un'unica linea richiamano del pari la famosa *Concatenazione*, opera di Leonardo da Vinci (vedi figura 7), i *Sechs Knoten* di Albrecht Dürer e gli arabeschi dell'arte islamica (in architettura, nei frontespizi del Corano, in motivi presenti sui tessuti e nei tappeti). Il pensiero corre anche ai molti ben noti disegni labirintici celtici scolpiti su croci e su pietre, come la Croce Carndonagm a Donegal, in Irlanda, e la pietra Jelling in Danimarca (vedi figura 8).

Il filo simboleggia la guida che ci assiste lungo un percorso difficile, o attraverso i riti iniziatici, il dono amoroso o caritatevole della conoscenza segreta, e la promessa della libertà. In India i fedeli di Viṣṇu ricevono un cordone sacro, e i neofiti imparano a compiere con esso esercizi simbolici. Dal punto di vista metafisico il cordone è ciò tramite cui Dio fece ogni cosa, il suo *logos* divino; è con esso che il sole, a mo' di un ragno, unisce i mondi. Lo *Śatapatha Brāhmaṇa* lo chiama cordone «del vento», e la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* aggiunge a commento che la conoscenza di questo cordone e del *brahman* costituisce la conoscenza suprema

dell'essere in ogni sua manifestazione. Secondo le speculazioni di Ananda Coomaraswamy, la consapevolezza del fatto che esiste un solo filo malgrado l'infinita varietà dei nodi contribuisce a portarci sani e salvi al termine del percorso, verso il centro, presso quell'architetto cosmico che è lui stesso tanto la via quanto la porta.

La città celeste e il maṇḍala. Trovare la via d'uscita attraverso un labirinto, concepito come un enigma mentale, spirituale e metafisico, corrisponde alla conclusione positiva di un *iter mysticum*. L'esito può trovare espressione visibile tramite la trasformazione del tracciato del labirinto in quello che in termini indotibetani si definisce *maṇḍala*. Il *maṇḍala* (le variazioni lineari più schematiche si chiamano *yantra*) consiste principalmente di un cerchio in cui è inscritto un quadrato suddiviso in quattro triangoli. Al centro di ciascun triangolo, come pure nel punto centrale dell'intero disegno, si trovano dei circoletti che racchiudono immagini delle divinità. Questo modello comporta un numero infinito di varianti, alcune delle quali molto simili al tipo classico di labirinto: molti *maṇḍala* presentano bastioni, mura, torri e giardini. Tutti sono concepiti come guida per la meditazione yogica, come strumento di protezione del meditante dai disturbi provocati dagli impulsi inconsci, come mezzo per condurlo verso una sorta di *descensus ad inferos* in cui egli possa incontrare i propri «fantasmi» per poi, una volta riconosciutane la vera natura, soggiogarli. Un gradino alla volta il praticante è condotto fuori dall'oceano del *saṃsāra* – l'onnipotente illusione della complessità delle apparenze – fino a conseguire una nuova comprensione dell'essere.

Il *maṇḍala* costituisce pertanto una sorta di mappa del cosmo, incluso l'*axis mundi*, la montagna cosmica Sumeru, dimora del *cakravartin* («monarca universale»), e secondo un testo tantrico (*Sādhanamālātantra*) equivale alla «città della liberazione». Questa città della liberazione ci ricorda la Gerusalemme celeste che discende dal cielo alla fine dei tempi: come un *maṇḍala* la città celeste esprime la definitiva unificazione degli opposti e l'emergere di un *ego* trascendentale – il «sé segreto», l'*ātman* del Vedānta, il Sé secondo la terminologia di Jung. Le finestre a rosone nelle chiese e cattedrali medievali europee, considerate uno dei maggiori capolavori dell'arte occidentale, sono *maṇḍala*, che simboleggiano il processo che conduce alla metamorfosi definitiva dell'uomo. La loro luce colorata, la forma circolare e la cristallizzazione geometrica suggeriscono tutte quante il fine costituito dal conseguimento dello splendore del «corpo di diamante».

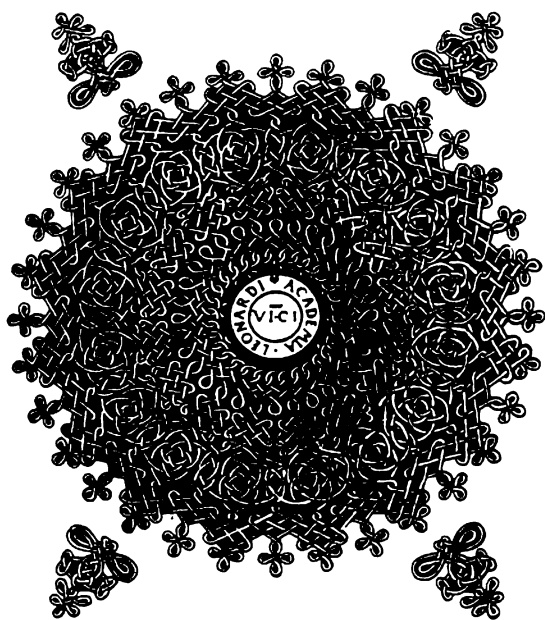



FIGURA 7. *Nodo. Concatenazione* di Leonardo da Vinci, disegno del tipo *maṇḍala*.

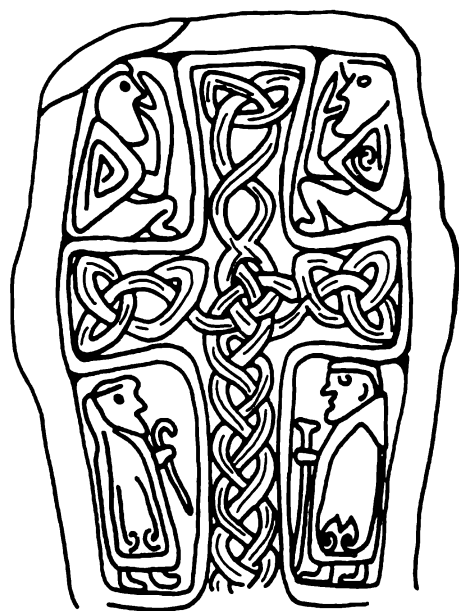



FIGURA 8. *Nodo.* Disegno labirintico celtico su di una lapide da Drumhallagh, Donegal, Irlanda.

BIBLIOGRAFIA

P. Borgeaud, *The Open Entrance in the Closed Palace of the King. The Greek Labyrinth in Context*, in «History of Religions», 14 (1974), pp. 1-27.

A.K. Coomaraswamy, *The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»*, in «Art Quarterly», 7 (1944), pp. 109-28. Brillante saggio sul simbolismo dei nodi.

P. Cowen, *Rose Windows*, San Francisco 1979. Valido libro sulla storia e soprattutto sul simbolismo dei rosoni di tipo *maṇḍala* nelle chiese occidentali.

A.B. Deacon, *Geometrical Drawings from Malekula and Other Islands of the New Hebrides*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 64 (1934), pp. 129-75.

A.B. Deacon, *Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides*, London 1934. Cfr. pp. 552-79.

C.N. Deedes, *The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, a cura di S.H. Hooke, New York 1935. Studio autorevole sull'argomento, con particolare attenzione alla glittica egizia e all'uso apotropaico dei labirinti nelle tombe mesopotamiche.

M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggio sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981). Cfr. in particolare il cap. 4.

L. de Freitas, *O labirinto*, Lisboa 1975. Saggio generale riccamente illustrato a proposito del significato simbolico del labirinto.

G.R. Hocke, *Die Welt als Labyrinthe. Manier und Manie in der europäischen Kunst*, Hamburg 1957. Sinossi erudita del labirinto nella sua evoluzione complessiva nell'arte occidentale.

K. Kerényi, *Labyrinth-Studien*, Amsterdam 1941 (trad. it. *Nel labirinto*, Torino 1983) Brillante monografia sul labirinto a spirale.

W.F.J. Knight, *Cumaean Gates. A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern*, Oxford 1936.

J. Layard, *Labyrinth Ritual in South India. Threshold and Tattoo Designs*, in «Folk-Lore», 48 (1937), pp. 115-82.

J. Layard, *The Malekulan Journey of the Dead*, in J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, IV, New York 1960, pp. 115-50.

W.H. Matthews, *Mazes and Labyrinths. A General Account of Their History and Developments*, London 1922, rist. New York 1970. Rassegna generale sull'argomento che è ormai un classico, scritta con grande cura ed erudizione.

L. Mumford, *The City in History*, London 1973 (trad. it. *La città nella storia*, I-III, Milano 1981, 2ª ed.). Studio magistrale sull'evoluzione delle città. Particolarmente importanti per la comprensione del labirinto i primi otto capitoli.

J. Purce, *La spirale mystique*, Paris 1974. Saggio di agevole lettura sul significato sacro della spirale.

P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Firenze 1967. Panoramica generale sullo sviluppo del labirinto nel corso della storia, con buona bibliografia.

G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala, con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Roma 1949. Studio illuminante, ad opera di una delle autorità mondiali in materia.

LIMA DE FREITAS

LACRIME. Le lacrime simboleggiano la nostra umanità nel suo livello più profondo e più comune. Come prima reazione alla separazione dal grembo della madre, il neonato strilla, anche se le lacrime vere e proprie compaiono solo al terzo mese, più o meno nello stesso periodo in cui compare anche il primo sorriso del bambino. Come il sorriso, le lacrime forniscono delle informazioni essenziali alla madre: il bimbo piange quando ha bisogno della madre, quando sente dolore o freddo, quando ha paura o fame, quando è triste. Per questo, fin dall'inizio, le lacrime sono connesse ad un'esperienza di intimità con l'altro. Da adulti, le lacrime ci riportano a questo livello originario di emozione, in cui noi esistiamo nel bisogno di attaccamento all'altro e dipendiamo da qualcosa al di fuori di noi stessi. E poiché molto spesso il divino è sentito come potente, ma anche come benevolo, non sorprende che in molte tradizioni religiose il dio venga chiamato «madre» o «padre», e il fedele sia incoraggiato ad accostarsi alla divinità come un bambino ai suoi genitori. Nella visione del Regno dell'*Apocalisse* (7,17), per esempio, Dio Padre asciuga le lacrime dagli occhi dei suoi figli.

Riconoscere con le lacrime la nostra vulnerabilità, cioè, la dipendenza della creatura dal creatore è, in un contesto religioso, il segno principale della beatitudine. Durante tutta la sua vita, il sant'uomo Arsenius (circa 354-circa 455) piangeva così tanto da dover tenere sempre un panno sul grembo, durante il lavoro, per assorbire le lacrime che cadevano copiose. Un santo cristiano, il siriaco Tommaso, viveva in una grotta e piangeva giorno e notte; di un altro santo si racconta che piangeva e urlava come uno sciacallo all'avvicinarsi della morte e del terribile giudizio di giustizia.

Il lamento e il dolore possono esprimere perdita di affetto, paura della morte, solitudine, bisogni primari e sono quasi sempre accompagnati dal pianto. I dipinti murali delle tombe nell'antico Egitto raffigurano delle donne, i cui occhi versano lacrime. La Madonna del Dolore piange sul Cristo crocifisso. In alcune parti della Scozia, in occasione della morte di una persona illustre, si usava dipingere lacrime sulle porte e sulle imposte delle finestre, delle sagome bianche su un fondo scuro.

Vi sono casi in cui, nei periodi di lutto, le lacrime possono essere proibite. Molte storie del folclore europeo raccontano il ritorno dei morti, i quali, come fantasmi arrabbiati, rimproverano coloro che li piangono troppo a lungo e troppo ad alta voce. Concetti simili si ritrovano in India: qui si ingaggiano persino narratori di storie, affinchè scaccino con la loro abilità la tristezza di coloro che sono in lutto. La paura del pianto eccessivo può essere connessa con la credenza secondo

cui le lacrime costituiscono un fluido vitale e insostituibile.

Secondo Theodor H. Gaster (1969), il salmo 126,5, «chi semina nelle lacrime mieterà con giubilo», deriva il suo significato da un'antica convinzione, secondo cui le lacrime sono in realtà la sostanza che nutre il principio vitale (o anima) di un individuo; secondo lo stesso principio, tra i Toradjas, i Galelarese e i Giavanesi dell'Asia sudorientale, lo spargimento di lacrime sul terreno durante il periodo della semina rinvigorisce la terra. Il versamento di lacrime può essere anche un sacrificio da parte dell'uomo, come risulta da un insieme di concetti comparabili presso gli antichi Greci. Negli scritti di Esiodo e Omero, la parola *aion* (da cui il termine *eone*) aveva il significato fondamentale di «periodo di esistenza», e, da qui, di «vita» o «periodo di vita». Omero riferisce che, nel momento della morte, *psyche* e *aion* lasciano il corpo, abbandonandolo alla putrefazione (*Iliade* 4,478s.; 17,302s.). Come la *psyche* («anima, respiro»), anche l'*aion* non era semplicemente un principio astratto, ma una realtà concreta. Esso veniva identificato con il fluido cerebrospinale, escreto dal corpo come sudore, sperma e lacrime. Piangere per amore, specialmente per la perdita dell'amato, voleva dire emettere *aion*, cioè perdere forza vitale. Struggersi per il proprio compagno faceva sì, quindi, che l'*aion* «venisse sprecato nel pianto» (*Odissea* 5,160; 19,204).

Poichè le lacrime sono talvolta considerate un fluido vitale, esse possono partecipare al potere creativo delle acque cosmogoniche. In molti miti sono le lacrime divine a creare il genere umano. In un poema orfico conservato in parte da Proclo, gli uomini sono generati dalle lacrime del creatore (*Orphicorum fragmenta* 354). Una leggenda greca narra la storia del titano Prometeo, il quale, dopo il diluvio, ricrea l'umanità mescolando la terra con le proprie lacrime. Nel *Bremmer Rhind Papyrus*, una copia del IV secolo di quello che originariamente era un testo egizio del Medio Regno, l'occhio è il simbolo della Grande Madre, la quale genera l'umanità tramite le proprie lacrime. Secondo il suggerimento di questi miti, l'umanità viene creata proprio da un bisogno divino di intimità.

La parola *empatia* (la parola latina affine è *compassione*) si riferisce alla condivisione di sentimento tra due persone, il fondamento dell'intimità. L'empatia comporta un livello di profonda emozione che spesso è espresso con il pianto: le lacrime di colui che soffre e le lacrime di colui che condivide la sofferenza dell'altro. In un contesto religioso, le lacrime di compassione vengono riconosciute come fonte di guarigione. La tradizione cristiana racconta la storia del cieco, il quale guarisce con le lacrime che cadono dall'immagine della Vergine. Nella religione islamica, il decimo giorno del Muḥarram è connesso con la morte del nipote di Maometto, Husayn ibn 'Alī. Questa data segna un tempo di lamentazione rituale per i musulmani sciiti. Piangere per Husayn, cioè esprimere un atto di empatia, apre le porte del paradiso. Le lacrime sono raccolte con un pezzo di ovatta e spremute in una bottiglia, utilizzata poi come amuleto contro le malattie e la cattiva sorte. Questa usanza richiama alla mente un verso del salmo 56: «le mie lacrime nell'otre tuo raccogli». In Germania, le bottiglie contenenti lacrime venivano sepolte con il morto, mentre in Russia si seppellivano i fazzoletti bagnati di lacrime.

Le lacrime di compassione possiedono la capacità persino di risvegliare i morti. Nella mitologia scandinava, Baldr, il bel figlio di Óðinn (Odino), viene ucciso accidentalmente; egli può lasciare il mondo sotterraneo di Hel e tornare a vivere tra gli dei ad una condizione: tutte le cose e tutti gli esseri viventi della creazione devono piangere per lui. Solo una creatura, la gigantessa Þǫkk (Thok), rifiuta, dicendo: «Þǫkk piangerà lacrime asciutte al funerale di Baldr. Morto o vivo, il ragazzo del Vecchio non mi interessa. Possa Hel tenere ciò che ha» (*Gylfaginning*, in *Edda Snorra Sturluson*).

Le lacrime penitenti del devoto hanno la capacità di suscitare la compassione divina e la grazia salvifica, come nella storia della donna che bagnò i piedi di Gesù con le sue lacrime e fu liberata dai peccati (Lc 7,36-50). Nell'omelia gnostica cristiana *Esegesi sull'anima*, Psyche è raffigurata nel suo stato naturale di androgino. Attratta verso il mondo di Afrodite, la metà femminile dell'anima è trascinata nel ciclo di procreazione e morte, lontana dalla sua metà maschile (datrice di spirito), che rimane da sola alla presenza di Dio Padre. Ma, nel regno di Afrodite, Psyche cresce in solitudine; ella cerca ovunque la sua controparte maschile. Come risultato, viene travolta in una vita di prostituzione, vedendo in ogni uomo che incontra l'immagine del suo marito perduto. I frutti di queste unioni temporanee (poiché ella viene ogni volta abbandonata) presentano difetti di ogni genere, sono cioè zoppi, ciechi, dementi. Infine, prendendo coscienza della dimensione enorme della propria perdita, della propria vulnerabilità e della dipendenza da un potere più grande di se stessa, ella si siede e piange. In questo stato di completo abbandono viene reintegrata nella sua natura originaria, poichè Dio ascolta le sue lacrime e le manda il suo compagno, datore di spirito. Riunita a lui, ella rinasce spiritualmente in modo completo, capace di ritornare al Padre. Le lacrime di Psyche hanno risvegliato l'empatia salvifica di Dio verso di lei.

Se la beatitudine è associata al pianto, l'incapacità di

versare lacrime è stata sovente interpretata come il segno sicuro della possessione da parte di uno spirito maligno, come esposto, per esempio, nel *Malleus Maleficarum* (il famoso manuale antistregoneria del 1490). Una delle fiabe di Hans Christian Andersen illustra questo concetto all'interno della dinamica della possessione diabolica. *La regina della neve* è la storia di un giovane i cui sentimenti vengono indeboliti e la cui vista viene distorta nel momento in cui le schegge di uno specchio appartenuto al Diavolo gli penetrano nel cuore e in un occhio. Come conseguenza, egli giunge ad amare tutto ciò che è male e a odiare tutto ciò che è bene, e finisce per vivere nel freddo isolamento del palazzo di ghiaccio della regina della neve. Finalmente, una sua compagna d'infanzia, dopo averlo cercato per tutto il mondo, lo trova e, rendendosi conto della situazione, piange di compassione per lui. Le lacrime cadono sul petto del ragazzo e liberano le schegge che gli paralizzano il cuore, rendendolo capace di piangere con lei. Le sue lacrime portano via il vetro dall'occhio e, con esso, il potere della possessione demoniaca.

BIBLIOGRAFIA

J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, I-XII, London 1911-1915 (3ª ed riv. e ampl.) (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma 1922).

T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old testament. A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's "Folklore in the Old Testament"*, New York 1969.

R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge 1954.

S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-VI, Bloomington/Ind. 1955-1958 (2ª ed. riv. e ampl.).

BEVERLY MOON

LAGO. L'acqua, essenziale per la vita sulla terra, ha da sempre occupato un posto preminente nel pensiero e nell'immaginario religioso, assieme alla terra e al cielo. In molte culture essa è considerata generatrice, sorgente di forme e di energia creativa. L'acqua, per la sua capacità di generare la vita, è stata percepita quasi universalmente come *fons et origo*, «fonte e origine», come elemento che precede le forme solide ed è il supporto di tutte le creazioni terrestri. [Vedi *ACQUA*]. In questo contesto, dai tempi più remoti ad oggi, tra i popoli che hanno percepito il mondo in termini di fenomeni sacri e profani, le fonti, gli stagni e i laghi hanno occupato un ruolo simbolico importante all'interno del simbolismo dell'acqua. Nelle regioni in cui i laghi rappresentano la caratteristica geografica più importante, essi spesso sono stati lo scenario di miti cosmogonici e sono stati investiti di molti significati, di associazioni storiche e di funzioni rituali.

L'importanza dei laghi sacri all'interno di un preciso contesto culturale verrà esaminata qui trattando in particolare il significato rituale e mitico di due laghi americani, il Titicaca e il Texcoco, associati rispettivamente alle civiltà andina e messicana. Le aree attorno a questi due laghi sono state densamente popolate, sia nei tempi antichi, sia nel periodo coloniale e in quello moderno. A partire dalla conquista spagnola del XVI secolo, possediamo alcuni resoconti dell'antico fasto cerimoniale, della mitologia e dei luoghi sacri naturali o costruiti dall'uomo dentro questi laghi e attorno ad essi. I loro significati e le loro funzioni nell'evoluzione delle civiltà indigene americane continuano a formare un campo di ricerca in espansione in archeologia, storia dell'arte, etnologia e in storia delle religioni.

Lago Titicaca. Il lago Titicaca si trova tra il Perù meridionale e la Bolivia nordoccidentale: qui le valli intermontane peruviane e le aspre cordigliere si ritirano per dare origine ad un ampio altopiano, a circa 3.800 metri d'altezza. Questo lago di grandezza imponente è la massa d'acqua navigabile più alta del mondo. Esso fu la base della vita economica ed agricola delle aree circostanti. Fondamento di società complesse, il significato religioso del lago venne definito nel modo più drammatico nel caso delle civiltà dei Tiahuanaco (circa 100-1000 d.C.) e degli Inca (circa 1400-1532 d.C.). Vicino al lago Titicaca, le rovine archeologiche principali sono quelle di Tiahuanaco, situate in Bolivia, a poche miglia dalla sponda meridionale. Qui sorgeva un importante centro politico e religioso, la cui influenza raggiungeva parte della Bolivia e del Perù meridionale. Il bacino del Titicaca entrò di nuovo nell'orbita di uno stato imperiale durante il XV secolo, quando la nazione Inca estese il suo controllo politico dalla capitale Cuzco, circa duecento miglia più a nord. In questo periodo, la nazione Inca istituì un legame spirituale e storico con il più antico stato di Tiahuanaco; il governatore inca Tupac Yupanqui visitò le isole di Titicaca e Koati sul lago e commissionò qui dei templi. L'interesse inca verso il lago si espresse nell'arte religiosa, nell'architettura e nella posizione dei templi maggiori; inoltre, la mitologia inca si arricchì di alcuni miti antichi concernenti il lago. In questo modo l'antico significato del lago continuò a fare parte di una geografia sacra di tipo imperiale.

Nella religione andina non esisteva un confine tra l'idea di divinità e i fenomeni della natura: la comunicazione diretta con gli elementi della natura veniva particolarmente sottolineata. L'adorazione delle *hua-*

cas e delle maggiori divinità della natura rappresentava il fondamento della religione andina. Un *huaca* era un oggetto o un fenomeno percepito come presenza inusuale o come potenza al di là della sfera della vita quotidiana, dove il sacro poteva manifestarsi o dove era presente la memoria di alcuni eventi importanti del passato. Poteva essere il luogo di un oracolo, una caverna, o un masso curiosamente frastagliato, dove, durante il tempo della creazione, il genere umano era emerso dalla terra. Questo sistema di credenze era strettamente unito alla formazione di geografie sacre e faceva parte di una religione cosmologica con un apparato di divinità associate alle epifanie naturali.

L'isola di Titicaca, lunga circa sette miglia, spiega in che modo un lago possa comparire nella geografia sacra delle Ande. Le esplorazioni di Adolph Bandelier e la relazione interpretativa del 1910 sono fondamentali per la comprensione dell'isola e delle sue rovine. Sull'estremità settentrionale dell'isola si trova un edificio accanto al quale venne costruito un muro recintato per separare lo spazio sacro da quello profano. Secondo gli antichi resoconti spagnoli, qui erano sistemate in successione tre porte: i fedeli che chiedevano di passare dovevano confessarsi. Il centro religioso e rituale del luogo era situato al di là delle porte. L'oggetto sacro era una grande roccia alta circa 7 metri e lunga 58 metri; davanti ad essa vi era una grande piazza o luogo assembleare. Questa roccia era il principale *huaca* dell'isola, chiamato in Aymara *titi* («gatto selvaggio») *kaka* («roccia»), quest'ultima parola derivante da *kala* («pietra»): la roccia-tempio era quindi all'origine del nome del lago. Il recinto sacro comprendeva anche cripte sepolcrali con offerte e oggetti rituali, magazzini e residenze per i sacerdoti del culto, funzionari e aiutanti. In questo contesto è importante menzionare la costruzione Pilko-Kayma sull'isola Titicaca, che corrisponde ad un'altra struttura chiamata Inyak-Uyu sulla vicina isola Koati. La struttura e la posizione di questi due edifici rivelano un aspetto importante della religione andina. Entrambi gli edifici sorgono accanto alle coste orientali delle rispettive isole; le stanze principali, con le entrate e le nicchie più elaborate si aprono verso le maestose cime di Sorata e di altri monti, con le vette ammantate di neve, al di là del lago sul lato (orientale) boliviano. Queste grandi montagne persino oggi sono oggetto di venerazione da parte dei popoli dei dintorni. Considerate in relazione al lago Titicaca e all'isola Titicaca con la sua enorme roccia *huaca*, le montagne completano l'*imago mundi* delle popolazioni dell'altopiano.

Per il popolo Inca la Roccia Titicaca era la caratteristica centrale e dominante associata al lago, come illustrato dai resoconti scritti in spagnolo riguardanti un pellegrinaggio annuale all'isola. In occasione di questa festività, incentrata attorno ad eventi solari, il corteo partiva da un tempio vicino alla penisola di Copacabana attraversando gli stretti, per arrivare all'isola. Da Copacabana venivano portati su barche di giunco due idoli: la statua del sole padre, Inti, e quella della luna madre, Mama Quilla. Queste due effigi erano considerate marito e moglie; esse venivano trasportate assieme ad altri idoli dedicati al fulmine e ad altre forze naturali. Il sole era rappresentato come un Inca dorato, adornato con numerosi gioielli; la luna era rappresentata come una regina d'argento; il fulmine era un uomo d'argento, anche lui molto brillante. Una volta a terra, queste effigi venivano poste su splendide lettighe decorate con fiori, piumaggi e vasellame d'oro e d'argento, per essere trasportate dentro il sacro recinto. Gli idoli venivano innalzati su una piazza, quasi certamente davanti alla roccia sacra; i sacerdoti inca presenti e i nobili si prostravano, prima adorando l'effige del sole, poi quella della luna, poi quella del fulmine e le altre. Le prostrazioni si concludevano lanciando baci alle immagini e allo *huaca* stesso. La festa si concludeva con danze, banchetti e divertimenti.

Ancora oggi l'isola Titicaca è conosciuta come «l'isola del sole», mentre Koati è «l'isola della luna». Tuttavia è chiaro che, anche se gli Inca conservavano sulle isole il culto degli astri, il culto principale era quello rivolto alla roccia Titicaca.

Quale era allora il significato della roccia sacra, l'icona dominante dell'isola? Quale era la sua relazione con le acque del lago? La risposta si trova nella mitologia. La compilazione di Bandelier dei miti messi per iscritto dal cronista spagnolo Cieza de León nel XVI secolo comprende un testo in cui gli Indios raccontano un evento che ebbe luogo prima del governo inca. Secondo il racconto, gli abitanti di questa regione rimasero per un lungo periodo senza vedere il sole; per questo motivo soffrirono molto e pregarono i loro dei implorando la luce. Il sole allora sorse con grande splendore dall'isola di Titicaca, all'interno del grande lago del Collao (l'antico nome della provincia), e tutti si rallegrarono. Dal sud arrivò poi un uomo bianco di grande statura e molto autorevole, che ispirò venerazione tra il popolo. Questo uomo potente trasformò le alture in pianure e le pianure in alture, creando fonti nella roccia viva. Riconoscendo in lui un grande potere, il popolo lo chiamò Colui che fa tutte le Cose Create, l'Iniziatore e il Padre del Sole. Secondo gli abitanti, egli donò l'esistenza agli uomini e agli animali e tutti ricevettero da lui grandi benefici. Questo essere, chiamato Ticciviracocha, veniva considerato il creatore supremo. Un altro mito, registrato da Juan de Betanzos prima di Ceiza, mette in relazione due successive

«creazioni» del mondo da parte di «Con Tici Viracocha» con il lago Titicaca (Bandelier, 1910, pp. 298ss.). In un'altra versione si diceva che il sole e la luna erano sorti dallo stesso Titicaca. In questo contesto mitologico, la «roccia del gatto selvaggio» deve essere considerata il luogo cosmogonico delle origini.

Sorgendo dalla distesa d'acqua spazzata dal vento, le colline dell'isola e i promontori sono rimossi dalla sfera della vita ordinaria. Sulla cima dei monti, strati di fossili marini sottolineano il tema dell'emersione dalle acque in questo sito inusuale. La collocazione dello *huaca* e la relazione tra le costruzioni e le montagne distanti sono unite dall'immaginario rituale e mitico in una potente metafora di uomo e territorio. Il senso dello spazio, l'idea di essere «al centro» si lega anche al concetto di storia, poichè gli antichi miti e le caratteristiche architettoniche della costruzione Pilco-Kayma (progettata in uno stile arcaico) ricordavano, agli Inca, Tiahuanaco, stabilendo una successione all'antica tradizione imperiale. In questo senso, il tempio inca comprendeva il senso del passato e segnalava il possesso territoriale. Connesso a questi livelli di significato c'era un tema ancora più fondamentale. L'ambiente riportava alla mente il tempo e il luogo delle origini. Il lago sacro era la naturale icona primordiale, il ricordo dell'*illud tempus*. Passivo nell'immaginario mitico, il lago costituiva il luogo cosmogonico fluido dal quale emersero tutti gli esseri, uscendo dall'oscurità. Se l'isola era il luogo di nascita del sole e della luna, il lago Titicaca, che era la casa di Viracocha, creatore delle montagne, delle pianure e delle genti, era l'elemento di cui era fatto il mondo stesso.

Il lago Texcoco e la valle del Messico. Circondata dalle montagne e dai vulcani ricoperti di neve, la valle del Messico è un bacino spazioso, che nel passato conteneva un insieme di laghi poco profondi e connessi tra loro. Il lago centrale, conosciuto come Texcoco, era salino a causa dell'evaporazione, mentre i laghi meridionali di Chalco-Xochimilco ricevevano l'acqua da numerose sorgenti che sgorgavano dalla base delle montagne Ajusco. Verso nord, i laghi Zumpango-Xaltocán dipendevano maggiormente dalle piogge stagionali, anche se, secondo le testimonianze storiche, in tempi antichi le colline circostanti e i campi venivano irrigati dalle numerosi fonti e dai corsi d'acqua. In un senso collettivo, il lago Texcoco si riferisce all'intero complesso di laghi.

A partire dal I secolo d.C., la città di Teotihuacán cominciò a dominare gli insediamenti più piccoli presenti nella regione dei laghi Texcoco. Potente centro manifatturiero, commerciale e religioso di circa un centinaio di migliaia di persone, Teotihuacán divenne il centro di una rete commerciale che si estese verso le località più distanti dell'America centrale. Con la violenta eclissi di questa metropoli nel VII secolo, il potere passò ad altre capitali da un capo all'altro degli altopiani confinanti. L'antica influenza della valle del Messico riprese solo verso il XV secolo, con l'ascesa della capitale azteca Tenochtitlán e della sua vicina alleata la città di Texcoco. Costruita su un'isola, dopo la bonifica delle paludi vicino alla sponda occidentale del lago Texcoco, Tenochtitlán divenne una città temuta e forte, sede dell'impero più potente nella storia dell'America centrale.

L'economia agricola, sostenuta dalla pesca e dalla raccolta di prodotti naturali, rimase il fondamento della vita urbana in tutta la lunga storia della valle; per questo motivo il problema di conservare una relazione feconda tra l'uomo e la natura costituì sempre il punto centrale della vita religiosa. Per esprimere questa relazione in forma simbolica, i monumentali lavori di arte e architettura erano costituiti da complessi di piattaforme e di monumenti per i riti stagionali e per le importanti cerimonie di governo e di guerra. Le piramidi in rovina di Teotihuacán erano le più grandi dell'America centrale, e molto tempo dopo la distruzione della città i governatori dell'ultimo Stato azteco si recarono in pellegrinaggio a visitarle.

Nel centro della capitale azteca Tenochtitlán vennero costruiti una nuova piramide e alcuni templi dentro un grande recinto quadrangolare, con le porte verso le quattro direzioni cardinali. La piramide principale, che rappresentava una montagna simbolica con due templi dedicati al dio della pioggia, Tlaloc, e all'antenato ed eroe nazionale messicano, Huitzilopochtli, costituiva l'*axis mundi* del progetto cosmologico. Un centro rituale simile, ma più piccolo, fu costruito nella città alleata di Texcoco.

In aggiunta a tali monumenti urbani, altri altari e templi erano presenti in tutta la valle, sulle cime delle montagne, dentro le caverne, presso fonti e fiumi e nelle acque del lago stesso. Questi luoghi erano i templi delle divinità della natura, i cui culti erano presenti anche nei templi delle città. Questi culti, oltre a quelli delle nazioni conquistate, erano intessuti nella struttura religiosa della città, nello sforzo di formare una religione di Stato che abbracciasse i vari culti. Nelle occasioni di festa, le tante divinità erano impersonate da esecutori rituali. I costumi spesso corrispondevano visivamente al significato dei nomi delle divinità: per esempio, Chalchiuhtlicue, una divinità femminile dell'acqua del terreno, cioè di un lago, un fiume o una sorgente, indossava una tunica verde o cucita con pezzi di giada: *Chalchiuhtlicue*, infatti, significa «tunica di giada» in lingua nahuatl. In questo modo il costume costituiva un ideogramma e l'attore rituale diventava

una metafora vivente dell'elemento della natura che rappresentava.

Un resoconto di queste usanze ci arriva dal cronista del XVI secolo Alvarado Tezozomoc, il quale descrive la cerimonia d'inaugurazione di un acquedotto che partiva dalle fonti nel territorio principale fino all'isola di Tenochtitlán. Secondo questo racconto, fu l'imperatore stesso Ahuizotl a dare istruzioni, affinchè i due sommi sacerdoti che presiedevano il rito fossero abbigliati come Chalchiuhtlicue, per dare il benvenuto all'acqua che arrivava sull'isola. Dopo l'arrivo dell'acqua, essi sacrificarono delle quaglie e bruciarono incenso di copale, rivolgendosi direttamente all'acqua: «Sii la benvenuta, mia signora, vengo per riceverti nel momento in cui arrivi a casa tua, tra i giunchi del Tenochtitlán del Messico» (Alvarado Tezozomoc, 1975). Questo resoconto mostra come colui che impersonava la divinità poteva indirizzarsi anche all'elemento naturale la cui forma simbolica egli rappresentava. Secondo questa concezione, gli elementi stessi erano considerati dotati di forza vitale ed intrinsecamente sacri. Il lago Texcoco veniva chiamato Tonanhueyatl, «nostra madre la grande acqua», dispensatrice di vapore umido per le coltivazioni agricole, brulicante di alghe commestibili, di piante acquatiche di varie specie, di uova di mosche, anch'esse commestibili, gamberetti, pesci e rane, anatre e altri uccelli acquatici. Come dispensatrice di vita, il lago era considerato la madre di Tenochtitlán.

Gli Aztechi e i loro vicini effettuavano pellegrinaggi alle sorgenti delle acque, presso le fonti, i corsi d'acqua e i laghi, in grotte nascoste e presso i burroni sulle cime delle montagne dense di nubi. [Vedi *CAVERNA*]. In tali luoghi i fedeli erano soliti offrire pietre verdi, gioielli e sacrifici. Una delle ragioni della venerazione dell'acqua era la preoccupazione per la fertilità; questo motivo è particolarmente evidente nell'elaborato pellegrinaggio annuale fatto dal governatore di Tenochtitlán e dai tre governatori alleati presso i templi sulla cima del monte Tlaloc e nel centro del lago Texcoco. La relazione tra questi due templi acquatici indica che nessuna parte dell'ambiente naturale poteva considerarsi isolata: la geografia sacra, basata sulla struttura ecologica del territorio, stabiliva legami integranti fondamentali tra società e natura.

La sequenza dei rituali che iniziavano presso il monte Tlaloc chiarisce i legami tra uomo e natura. Le rovine archeologiche del tempio Tlaloc sono situate sotto la cima di questa montagna, vicino ad una valle erbosa, dove ancora sono presenti alcune sorgenti. È possibile accedere alle rovine di un cortile quadrato, circondato da costruzioni in muratura, attraverso un lungo e stretto camminatoio che, nella procedura rituale, svolgeva una funzione di controllo. All'interno della corte, una sala dal tetto basso ospitava la principale effigie di Tlaloc, attorno a cui erano raggruppati alcuni idoli minori, simboleggianti le montagne e le rocce che circondano il monte Tlaloc. Così la disposizione era un microcosmo del territorio stesso, il simbolo di un ordine geografico che dava origine alla pioggia e alle fonti.

Il governante di Tenochtitlán e i governanti alleati di Texcoco, Tlacopán e Xochimilco (il numero quattro era un requisito rituale) visitavano questo tempio nel tardo aprile, al culmine della stagione asciutta. Il pellegrinaggio era mansione e privilegio solamente del sovrano. Le cerimonie si aprivano con il sacrificio di un bambino maschio, a cui seguiva una processione gerarchica in cui i re si avvicinavano all'idolo in ordine di rango (il primo era quello di Tenochtitlán). Uno alla volta, essi vestivano gli idoli con splendidi copricapi, pantaloni, mantelli, gioielli e così via, secondo il rango di ogni monarca.

La fase successiva comprendeva di nuovo una processione in ordine di rango, in cui i monarchi si avvicinavano agli idoli offrendo loro del cibo, come per un pasto sontuoso. Dopo aver deposto il cibo davanti alle immagini, un sacerdote entrava per aspergere ogni cosa con il sangue del bambino sacrificato. Il sangue sacrificato presso il monte Tlaloc aveva una funzione contrattuale. Come capi del rituale delle rispettive nazioni, i governatori ponevano in moto un principio vitale che univa la pioggia e le montagne al popolo, facendo circolare vita ed energia in tutti gli ordini sociali ed ambientali. Corrispondentemente, tramite i riti sacramentali, anche la struttura delle alleanze politiche veniva rinforzata.

Durante l'esecuzione di questi eventi, nel recinto religioso principale di Tenochtitlán si svolgeva un altro rito. Nel cortile della piramide principale, a lato dell'altare di Tlaloc, veniva portato un grande albero. Questo albero, chiamato Tota («padre»), era circondato da quattro alberi più piccoli, per formare una foresta simbolica ordinata secondo il centro e le direzioni cardinali. Una ragazza, abbigliata come Chalchiuhtlicue per rappresentare il grande lago e le altre sorgenti ed immissari, doveva sedersi dentro questa foresta simbolica. Cominciava allora una lunga salmodia accompagnata da tamburi, attorno alla ragazza seduta, che cessava solo alla notizia che i re avevano completato le loro offerte presso il monte Tlaloc e si trovavano sulla riva del lago Texcoco, pronti ad imbarcarsi nelle canoe. A quel punto, colei che impersonava Chalchiuhtlicue era fatta salire su una canoa a Tenochtitlán, mentre l'albero Tota veniva posto e legato su una zattera. Accompagnati da musiche e salmodie, anche gli uomini, le donne e i bambini si imbarcavano sulle ca-

noe, navigando verso un luogo sacro chiamato Pantitlan, in un punto del lago in cui una grande sorgente sgorgava con grande forza. Le due processioni si incontravano proprio in questo punto; qui l'albero Tota veniva slegato e innalzato nel fondo fangoso del lago, presso la sorgente. Allora la fanciulla che impersonava Chalchiuhtlicue veniva sacrificata e il suo sangue era offerto alle acque, assieme a tanti gioielli quanti ne erano stati offerti sul monte Tlaloc. Il tema dell'acqua come *fons et origo* è qui espresso in maniera impressionante, e comprende anche il rinnovamento della vegetazione e della vita stessa al culmine della stagione secca. Solo allora le cerimonie si dichiaravano concluse ed ognuno partiva, lasciando il Tota eretto in mezzo al lago assieme agli altri Tota degli anni passati. Secondo i resoconti di Diego Durán (1971), i contadini procedevano allora alla preparazione dei campi, continuando a fare offerte alle fonti locali e ai ruscelli.

La concezione religiosa sottostante a questa lunga ed importante sequenza di cerimonie si basava direttamente sulla struttura ecologica del bacino dell'altopiano. La relazione tra le montagne, la pioggia e le sorgenti, e tra le sorgenti e il grande lago veniva riconosciuta simbolicamente in alleanze e tramite intercessioni per l'acqua, i raccolti e la vegetazione. Questa cerimonia a cui partecipavano i sovrani e i signori della valle, affermava una metafora topografica: *atl tepetl* (letteralmente: «montagna-acqua») significava in lingua nahuatl «città» o «comunità»; secondo questo significato, l'habitat dell'uomo era definito in termini di elementi paesaggistici, i quali rendevano possibile la vita. La struttura della cerimonia e la metafora che essa conteneva rappresentavano un principio potente e integrante conosciuto e riconosciuto da tutti. Profondamente radicati in ciò che era possibile vedere e sperimentare nel territorio stesso, i riti di Tlaloc e Chalchihuitlicue rappresentavano l'ordine dell'esistenza nell'altopiano e legittimavano simbolicamente i governi con cui l'ordine stesso veniva identificato. [Vedi anche *MONTAGNA*].

Conclusione. Nelle Ande e nel Messico, i laghi sacri erano parte integrante dei sistemi religiosi profondamente correlati con l'ambiente; ciò risulta evidente considerando i testi etnostorici, i monumenti archeologici e le nuove relazioni etnologiche concernenti le pratiche religiose nel contesto della topografia. Nel periodo degli Inca e degli Aztechi-Méxica, i laghi erano considerati sorgenti di vita, in cui erano presenti le qualità procreative e generative dell'acqua. Le proprietà dei laghi venivano riconosciute nei miti e nelle metafore, come nelle storie cosmogoniche andine e nel tema *atl tepetl* dell'altopiano messicano; nel potente immaginario rituale; e nel progetto e nella disposizione dei monumenti in città e in campagna. Queste forme simboliche di rappresentazione celebravano la relazione dinamica dei laghi e di altre caratteristiche ambientali o costruite dall'uomo.

Queste relazioni erano fondamentalmente legate alla fertilità e all'agricoltura, ma l'immaginario dei laghi veniva impiegato anche in modo creativo dalle *élite* governanti per la costruzione degli imperi. Miti, riti e monumenti affermavano rivendicazioni territoriali, consolidavano alleanze e rendevano legittimi gli interessi più grandi e la politica delle organizzazioni statali. Radicato nella cosmogonia e nel ciclo stagionale, il simbolismo dei laghi era inseparabilmente connesso con l'immaginario della storia. Nelle religioni indiane del Nuovo Mondo, l'ordine del cosmo e la struttura dello stato erano inseparabilmente legate.

BIBLIOGRAFIA

F. de Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, México 1975.

A.F. Bandelier, *The Islands of Titicaca and Koati*, New York 1910.

R.H. Barlow, *The Extent of the Empire of the Culhna Mexica*, Berkeley 1949.

J.W. Bastien, *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Saint Paul 1978.

W.C. Bennett, *Excavations at Tihuanaco*, New York 1934.

J. de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, M. Jiménez de la Espada (ed.), Madrid 1880.

Elizabeth Boone (cur.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington 1987.

Rebecca C. Carrión, *El culto al agua en el antiguo Perú*, in «Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología», Lima, 11 (1955).

P. de Cieza de León, *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del señorió de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*, M. Jiménez de la Espada (ed.), V, Madrid 1880.

B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, M. Jiménez de la Espada (ed.), I-IV, Sevilla 1890-1895.

A.A. Demarest, *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Cambridge/Mass. 1981.

B. Díaz del Castillo, *The Discovery and Conquest of Mexico*, Eudora Garrett (ed.), México 1953.

D. Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, F. Horcasitas e Doris Heyden (edd. e tradd.), Norman/Okl. 1971.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.).

A.L. Kolata, *The South Andes*, in J.D. Jennings (cur.), *Ancient South Americans*, San Francisco 1983, pp. 241-85.

R. Million (cur.), *Urbanization at Teotihuacán, Mexico*, I, *The Teotihuacán Map*, Austin 1973.

A. Posnansky, *Tiahuanacu. The Cradle of American Man*, I-IV, New York 1945-1958.

J. Reinhardt, *The Nazca Lines. A New Perspective on Their Origin and Meaning*, Lima 1985.

J.H. Rowe, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, in *Handbook of South American Indians*, II, Washington 1946, pp. 183-330.

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Neuva España* (1569-1582; 1820 1ª ed.), in A.J.O. Anderson e C.E. Dibble (edd. e tradd.), *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XII, Santa Fe/N.Mex. 1950-1982. Cfr. specialmente: I, *The Gods*; II, *The Cerimonies*; XII, *The Conquest*.

Ana Maria Soldi, *El agua en el pensamiento andino*, in «Boletín de Lima», (1980).

Thelma D. Sullivan, *Tlaloc. A New Etymological Interpretation of the God's Name, and What It Reveals of His Essence and Nature*, in «Proceedings of the Fortieth International Congress of Americanists», II, Roma 1974, pp. 213-19.

R.F. Townsend, *Pyramid and Sacred Mountain*, in A.F. Aveni e G. Urton (curr.), *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American tropics*, New York 1982, pp. 37-62.

R.F. Townsend, *Deciphering the Nazca World*, in «Museum Studies», 11 (1985), pp. 116-39.

RICHARD F. TOWNSEND

LEGATURA. Quantomai diffuso sia nelle religioni cosiddette primitive sia in quelle proprie delle civiltà superiori, tanto antiche che moderne, è il motivo del legare (*Binding*), che si presenta in infinite, complesse trasposizioni di volta in volta sempre nuove e diverse a seconda dell'ambiente culturale e del momento storico di cui sono espressione.

La fenomenologia storico-religiosa ha da tempo attirato l'attenzione, con una straordinaria ricchezza di esempi attinti alle più differenti civiltà, sull'enorme potenziale sacrale che, a seconda delle circostanze, si polarizza attorno all'atto di realizzare comunque un qualche legame (sia materiale che simbolico), alla concretizzazione stessa di questo [vedi *NODO*], all'azione, contraria, di scioglimento. Su un qualche vincolo che, eventualmente, venga stretto o dissolto con conseguenze di importanza rilevante, possono imperniarsi numerose vicende mitiche nell'ambito del patrimonio tradizionale di svariate culture. Analogamente, azioni vincolanti o, viceversa, tendenti ad annullare un effetto del genere ottenuto in precedenza, risultano con una certa frequenza al centro di riti sia cultuali (cioè aventi come scopo il coinvolgimento di una o più entità sovrumane attive nel presente) che autonomi (vale a dire efficaci di per se stessi), in specie quelli cosiddetti di passaggio, di purificazione, e, soprattutto, magici. A realizzare il legame in questione, oppure, in caso contrario, a scioglierlo, possono essere a seconda delle circostanze entità sovrumane dei tipi più diversi – sia ormai relegate nel tempo delle origini (come, per esempio, il creatore, il primo uomo, il *dema*, il trickster, l'eroe culturale, l'antenato totemico...), sia tuttora operanti nell'attuale realtà (come, per esempio, l'Essere supremo, la Terra madre, i feticci, gli spiriti, gli antenati, gli dei politeistici, il Dio unico delle religioni monoteistiche...) – oppure comuni mortali, tra i quali ultimi si distinguono in particolare, nel realizzare una qualche attività vincolante, coloro i quali appartengono comunque ad un personale sacrale specializzato (sacerdoti, sciamani, fattucchieri, operatori di magia, ecc.). Quantomai svariati sono i materiali mediante i quali si stringe il vincolo oppure lo si scioglie, ma comunque distinguibili in concreti o astratti. Ugualmente innumerevoli sono le finalità che l'azione vincolante, oppure il suo contrario, possono presentare, ma in ogni caso di importanza rilevante, sia che dette finalità si realizzino sul piano della più ampia positività, sia che si connotino in forma decisamente negativa, le opere di Arnold van Gennep, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade forniscono la più ampia e completa esemplificazione al riguardo.

L'interesse scientifico su tutto ciò che è «legame» data già dal secolo scorso, allorché, a partire dalla prima metà dell'Ottocento, ci si cominciò ad occupare della questione dei nodi [vedi *NODO*]: ne fanno fede il lavoro di Jacob B. Listing (*Vorstudien zur Topologie*, Göttingen 1847) e, più tardi, le pagine di Peter Guthrie Tait (in «Transactions of Royal Society of Edinburgh», 28, 1879, pp.145ss.). All'attenzione degli storici delle religioni, tuttavia, tale problematica non approda pienamente se non dopo il primo decennio del nostro secolo, ad opera di James G. Frazer e sulla scia degli studi da lui conclusi proprio in quegli anni sul concetto di *tabu* e sull'azione vincolante esercitata da tale divieto sacrale (*Taboo and the Perils of the Soul*, *The Golden Bough*, III, London 1911, pp. 293-313). Prendendo infatti le mosse dal blocco costantemente conseguente all'imposizione del *tabu*, si era giunti ben presto alla necessità di allargare l'indagine, in specie anche a quel tipo particolare di blocco che è costituito propriamente dal vincolo, e dunque all'indispensabilità di raccogliere e quindi di studiare una cospicua massa di materiale relativo a vari tipi di vincoli sacrali quali si riscontrano nell'ambito di svariate culture, alla loro realizzazione così come, anche, al loro scioglimento nonché alla funzione di volta in volta esercitata. Dati gli interessi predominanti di Frazer per la magia – a quei tempi considerata erroneamente manifestazione *a latere* o addirittura contraria rispetto alla religione propriamente detta, e non quale specifica forma religiosa come oggi si tende più correttamente a preferire – era più che scontato che il risultato di quest'analisi

fosse quello di indicare, alla base di qualsivoglia legame di genere sacrale, una valenza magica comunque esercitante un impedimento all'attuazione di qualcosa; risultando questo «qualcosa» di volta in volta positivo oppure negativo a seconda delle circostanze, analoga coloritura avrebbero automaticamente presentato l'azione vincolante stessa e il suo contrario (*Taboo*..., cit., p. 310). Quest'ultimo assunto della posizione di Frazer – di notevolissima importanza in quanto getta implicitamente le basi per l'indispensabilità di impostare storicamente ogni possibile studio futuro su qualsivoglia legame di carattere sacrale – parrebbe, purtroppo, essere passato quasi inavvertito nell'ambito dei nostri studi, senza ottenere, cioè, quei risultati che ci si sarebbe attesi da una sua rigorosa e attenta applicazione, ma limitandosi invece ad essere riecheggiato solo formalmente. Lo attesta il tipo di influsso, appunto quasi esclusivamente esteriore, che la posizione di Frazer nei confronti della problematica in questione esercitò immediatamente e negli anni successivi: cfr. per esempio il lavoro di Isidor Scheftelowitz (*Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, RGVV, 12/2, Giessen 1912), o la voce scritta da Walter J. Dilling, *Knots*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (VIII, Edinburgh 1914, pp. 747-51), che la ricalca da presso. Ancora oggi la nostra disciplina sembra attendere l'occasione di approfondire degnamente la prospettiva storica appena socchiusa dal grande studioso inglese relativamente al problema in questione. Di essere messa pienamente a frutto doveva toccare, invece, alla componente meno positiva della tesi frazeriana, quella che ai giorni nostri risulta ormai inattuale, dato il ridimensionamento del concetto di magia in chiave rigorosamente storica, e che comunque appariva sin dalla sua formulazione assolutamente gratuita, dal momento che la presunta «valenza magica» alla base di ogni azione sacralmente vincolante, lungi dall'essere sempre e necessariamente un dato di fatto più che scontato, andrebbe invece di volta in volta accuratamente dimostrata. Accettando invece, in blocco e acriticamente, questa tesi, e muovendo dallo studio di certe divinità della religione vedica (*in primis* Varuṇa; ma anche Mitra, Vṛtra, Indra, Yama, Nirṛti, ecc.) detentrici di lacci, o comunque dotate della facoltà di bloccare, legandoli in vario modo, sia gli uomini malvagi sia i propri avversari tanto umani che divini, Georges Dumézil arrivò ad individuare, a partire dagli anni '30, nella funzione regale, cui attribuiva una natura magica, la struttura idonea a servire da supporto al dispiegarsi dei poteri vincolanti, ugualmente ritenuti magici (cfr. al riguardo, specialmente *Ouranos-Varuṇa*, Paris 1934; e *Mitra-Varuṇa*, Paris 1940). Ciò, soprattutto, in ambiente indoeuropeo, ma non esclusivamente in quest'area culturale, come tese a ribadire un decennio più tardi Mircea Eliade, allorché, in un garbato tentativo di ridimensionare le conclusioni cui era approdato lo studioso francese, riscontrava la presenza di ciò che definiva «complexe du liage» anche in altre civiltà, sia superiori (per esempio, nel mondo semitico) che primitive, e su più piani distinti: cosmologico, magico, religioso, iniziatico, metafisico, soteriologico (*Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds*, in «Revue de l'Histoire des religions», 134, 1948, pp. 5-36, ripubblicato qualche anno più tardi quale cap. 3 del volume *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, pp. 120-163; *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, cap. 2). Pur essendosi inizialmente mosso sulla linea Frazer-Dumézil, Eliade se ne doveva infatti distaccare ben presto, prendendo ugualmente le distanze nei confronti della presunta necessità di interpretare ogni azione vincolante esclusivamente in chiave magica oppure in stretta correlazione col trifunzionalismo del francese. Ciò che sembrava invece interessare lo studioso romeno era soprattutto la possibilità di identificare, al di là delle svariate forme storiche via via assunte dal motivo del legare nei più svariati ambienti culturali, l'esistenza di un archetipo del vincolo, di cui esse altro non sarebbero se non le differenti realizzazioni su un'infinita varietà di livelli. In tal modo si decideva per gli anni a venire – data soprattutto la grande influenza del pensiero di Eliade nell'ambito della nostra disciplina – tanto, e finalmente, la possibilità di interpretare, all'occorrenza, le varie azioni vincolanti anche altrimenti che in chiave necessariamente magica, quanto, e purtroppo, l'ambigua posizione della problematica in causa nei confronti della storia: sino al giorno d'oggi, infatti, se pure esistono singoli studi relativi a questo o a quel tipo di legame sacrale rigorosamente impostati su basi storiche, l'atteggiamento del mondo scientifico nei confronti di questa problematica considerata nella sua globalità sembra caratterizzato da una notevole indifferenza circa il rischio, sempre presente, di risolverla esclusivamente su un piano fenomenologico, vale a dire di lasciarne irrisolte le questioni di fondo.

Solo sul piano storico, e alla luce del metodo comparativo, sembra possibile, infatti, mettere a fuoco una esigenza imprescindibile, sulla quale, invece, si tende costantemente a sorvolare: quella, cioè, tanto di stabilire un preciso rapporto tra la valenza sacrale dei vincoli, quanto, e specialmente, di mettere a fuoco da quale determinato tipo di realtà tale valenza abbia tratto origine, quando, e perché.

Appunto la comparazione storico-religiosa, mostrandoci come la questione dei vincoli sacrali sia generalmente presente già nelle culture etnologicamente

più arcaiche, dovrebbe consigliarci di cercare proprio in ambiente primitivo la risposta ai nostri quesiti, prima ancora di affrontarla a livello di civiltà superiore, nelle sue rielaborazioni simboliche più sofisticate. Per fare un solo esempio fra tanti, una brevissima osservazione fatta – ma su ampie basi comparativistiche! – da Raffaele Pettazzoni già nei lontani anni '20, ci consente di comprendere la questione dei «lacci» mediante i quali, stando alla religione vedica, il dio Varuṇa bloccherebbe gli uomini malvagi (*Ṛgveda* 1,24,15), molto più chiaramente di quanto non consentirà la sofisticata teoria trifunzionalistica di Dumézil diversi anni più tardi: nella sua opera sulla confessione dei peccati, infatti, lo studioso italiano, avendo constatato come sovente le popolazioni primitive tendano a concretizzare – allo scopo di bloccarle e, quindi, neutralizzarle – le colpe commesse in nodi appositamente realizzati su materiali vincolanti di vario genere (corde, liane, fibre vegetali, ecc.), riconduceva a ragione il motivo vedico «all'idea primitiva del male-peccato come fluido avvolgente, quasi nelle maglie della rete, il peccatore» (*La confessione dei peccati*, I, Bologna 1929, p. 230).

Ora, è proprio nelle religioni delle popolazioni primitive che i vincoli di tipo sacrale, di qualsiasi genere essi siano e qualunque sia la loro funzione, risultano considerati in maniera niente affatto dissimile rispetto ai normali, concreti legami usati nelle più diverse circostanze dell'esistenza profana: il mezzo tramite il quale in zona sciamanica si cerca di «catturare» l'anima del malato per ricondurla nel corpo è costituito da un comune laccio, di quelli normalmente usati per trattenere un animale nella sua corsa, o per impedire che si allontani troppo; una corda qualsiasi rappresenta lo strumento grazie al quale, stando agli Aranda, i demoni Tjimbarkna legano di notte gli uomini cui vogliono nuocere; una vera e propria rete, del tipo di quelle usate dai pescatori, è il marchingegno con cui Akaanga, il signore dei morti per gli abitanti delle isole Harvey, acchiappa di volta in volta i defunti; e così via. Lo stesso riscontro fornisce l'analisi del ruolo svolto da vari mezzi vincolanti nelle mitologie delle popolazioni primitive; anche in questo caso i lacci, le trappole, le reti, ecc., con cui si catturano il sole o la luna, si acchiappano le nuvole, si pescano gli spiriti, sono gli stessi con cui, in altre occasioni, si legano dei pali per la costruzione di una capanna, si prendono gli animali selvatici, si pescano i pesci. Niente di straordinario, dunque, in questi legami, se non l'accrescimento di potere che il loro uso conferisce normalmente a chi li adopera. Questa constatazione ci porta, di conseguenza, a riflettere sull'importanza addirittura enorme, per popolazioni dalla tecnica necessariamente ancora ad un livello rudimentale, delle fibre da intrecciare, filare e tessere, delle corde, dei lacci, delle reti e di ogni altro mezzo vincolante da utilizzare all'occorrenza per la cattura e/o l'addomesticazione di animali, per la fabbricazione di armi, per la preparazione di stoviglie, utensili, contenitori, tessuti, indumenti, e, in genere, per la messa a punto di arnesi e strumenti vari grazie ai quali il potenziale lavorativo dell'*homo faber* possa risultare notevolmente incrementato, addirittura ben oltre quelli che sino al momento risultano codificati quali limiti imposti al genere umano, così che il gruppo sociale riesce ad esercitare un controllo ancora più ampio sulla realtà: in specie su quei settori di questa che più da vicino concernono i suoi interessi economici, e che altrimenti sarebbe ben più difficile padroneggiare. Niente di strano, dunque, nella tendenza costante, da parte delle culture primitive e, in genere, di tipo arcaico, a trasporre ad un livello sovrumano le tecniche e gli strumenti aventi a che fare con l'esercizio di un'azione vincolante, e ciò al fine precipuo di sottolineare e addirittura potenziarne la supposta straordinarietà, nonché di collocarne gli utili e irrinunciabili effetti sotto la tutela di entità anch'esse sovrumane, ritenute sovente elargitrici di queste meraviglie, oppure di assicurarne sacralmente da eventuali rischi la messa in opera mediante opportune pratiche rituali di vario genere.

Numerosi sono gli esempi addotti al riguardo da quegli studiosi che si sono interessati in particolare alla filatura e tessitura – tecniche, queste, che più delle altre richiedono l'esplicarsi dell'attività vincolante e l'utilizzazione di mezzi atti a legare (si pensi agli infiniti lacci, intrecci e nodi presenti già in una porzione anche molto ridotta di stoffa!) – presso queste culture (cfr. al riguardo quanto scrive E. Cerulli in *Industrie e tecniche*, in *Ethnologica*, II, a cura di V.L. Grottanelli, Milano 1965, pp. 524-31). Stando ai Bambara del Mali, il fuso e la fusaiola, originariamente di proprietà di Faro, signore delle acque, furono donati da costui agli uomini, ai quali venne anche insegnato ad usarli, così che, da allora in poi, ogni primo lavoro di tessitore non può essere utilizzato, ma deve essere gettato nel fiume in onore di questa entità sovrumana. I Dogon, invece, collegano l'invenzione della filatura e della tessitura addirittura al mito delle origini del mondo. Presso gli Ashanti varie sono le precauzioni sacrali con le quali si tutela la tessitura, riservata di solito esclusivamente agli uomini, oppure anche a quelle donne che abbiano già superato la menopausa: l'opera non può essere né iniziata né portata a termine di venerdì, giorno in cui, stando alla tradizione, ne venne introdotto l'uso nel paese; la moglie mestruante del tessitore non può né toccare il telaio né parlare al marito per tutta la durata del periodo impuro; in caso di adulterio con un altro tessitore, una capra va sacrificata sul telaio; ecc. Nelle

così dette scuole di tessitura esistenti tra i Maori della Nuova Zelanda si insegnavano allo stesso tempo i procedimenti tecnici e le pratiche sacrali da osservarsi scrupolosamente in seguito, durante il lavoro, onde incrementare l'abilità della tessitrice; costei doveva venire regolarmente iniziata alla professione da un sacerdote, era tenuta ad osservare vari *tabu* alimentari, e doveva sempre proteggere la sua opera da sguardi estranei e nocivi onde non perdere la propria inventiva e la propria maestria.

Ma oltre alla filatura e alla tessitura, anche altre specifiche azioni vincolanti, quali l'intreccio di fibre e vimini in funzione della fabbricazione di corde, ceste, reti, trappole, ecc., vengono proiettate su un piano sacrale; in specie nel tempo delle origini, nel quale risultano proprietà esclusiva di entità sovrumane di varie genere, le quali decidono ad un certo punto di trasmettere la pratica agli esseri umani. I Wailaki di lingua athapaska (California nordoccidentale) raccontano che l'eroe culturale Ketanagai, identificatosi ad un bel momento con la luna, insegnò agli uomini, subito dopo il diluvio, ad intrecciare corde, cestini e reti da pesca. Stando ai Diegueño della California meridionale, nel sapere globale esploso dalla testa del serpente primordiale Maihaiowit e diffusosi in ogni dove, c'era anche l'arte di lavorare i vimini mediante intreccio. Gli Hopi, dal canto loro, ritengono che Spider Woman (la Donna Ragno), entità sovrumana per più ragioni connessa ai ragni, e che avrebbe addirittura collaborato alla creazione, abbia insegnato agli Indiani a filare e a tessere il cotone. Stando ai Pomo orientali (California centrosettentrionale), Marunda creò prima gli uomini intrecciando i propri capelli, e poi, in immediata successione, i vimini; quindi insegnò l'arte di lavorarli all'umanità.

Il rapporto sempre più stretto che, grazie alla comparazione storico-religiosa, si sta progressivamente profilando tra sfera lavorativa e sfera sacrale per quanto concerne il dispiegarsi dell'azione vincolante, potrebbe fornirci la possibilità di riportare a ben precise e concrete radici storiche, e ai corrispettivi sostrati economici, ogni tipo di vincolo, a prescindere dalle complesse e sofisticate sfaccettature simboliche che questo possa presentare, specie a livello di civiltà superiore; tali sfaccettature, anzi, lungi dal restare nell'ambigua oscurità cui sembra irrimediabilmente condannarle la ormai superata etichetta di «magiche», troverebbero forse, finalmente, più appropriati, definiti e sostanziosi chiarimenti.

Così, ci si potrebbe sentire autorizzati, tanto per fare un esempio, a sospettare, dietro ai «lacci» abilmente manovrati da questa o quella divinità in area indoeuropea, indoiranica o anche semitica (zone, queste, notoriamente, di scontata economia pastorale nell'antichità) al fine di fermare quanti, in varie maniere, (cadendo in peccato, divenendo preda della malattia, precipitando nello stato di morte) si sono staccati dal giusto ordine delle cose (inteso per lo più in senso dinamico: cfr. il concetto vedico di *ṛta*) oppure stanno per farlo (rimanendo così tragicamente bloccati in una stasi negativizzata in chiave caotica), i lacci veri e propri con i quali le società di allevatori primitivi tengono abitualmente a bada, nelle loro continue ed indispensabili peregrinazioni in cerca di nuovi pascoli, le loro mandrie, fonte pressoché unica di sussistenza, e dunque garanzia preziosa del buon andamento della realtà.

[Vedi anche *NODO*].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto concerne il problema dell'esplicarsi dell'attività vincolante su un piano sacrale sembra ancora indispensabile la consultazione, sia pur criticamente rapportata agli orientamenti attuali degli studi storico-religiosi, dei lavori di J.G. Frazer, *The Golden Bough*, III, *Taboo and the Perils of the Soul*, London 1911 (3ª ed. riv. e ampl.), pp. 293-313; I. Scheftelowitz, *Das schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, RGVV 12/2, Giessien 1912; W.J. Dilling, *Knots*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII, Edinburgh 1914, pp. 747-51.

Un'esemplificazione assai ricca di vincoli sacrali si trova sia in A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981) che in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975), e in M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, cap. 2 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.).

Per uno specifico inquadramento della questione sono ormai classiche le opere di G. Dumézil, *Ouranos-Varuṇa*, Paris 1934, e *Mitra-Varuṇa*, Paris 1940, e di M. Eliade, *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 134 (1948), pp. 5-36, rist. in *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, pp. 120-36 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981).

A proposito del ridimensionamento del concetto di magia in chiave rigorosamente storica va tenuto presente, ovviamente dopo E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino (1948) 1967, 3ª ed., il volume di P. Xella et al. (curr.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976.

Per quanto concerne la sublimazione a livello sacrale dell'arte della filatura e della tessitura si rinvia a quanto osservato da E. Cerulli, *Industrie e tecniche*, in V.L. Grottanelli (cur.), *Ethnologica*, II, *Le opere dell'uomo*, pp. 524ss.

Per il tema dell'azione vincolante e dei legami nel patrimonio tradizionale delle popolazioni primitive, il materiale utilizzato è contenuto e documentato in R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I-IV, Torino 1948-1963, e in G.M. Mullett, *Spider Woman Stories*, Tucson 1979 (trad. it. *Storie della donna Ragno*, Milano 1981).

GIULIA PICCALUGA

LEGGE COSMICA. Il termine *legge cosmica* designa il principio o la serie di principi che si ritiene rappresentino, nel senso più ampio, la natura dell'ordine delle cose nell'universo. Nell'ambito del comportamento umano il concetto è usato in riferimento a realtà, verità e diritto o diritti umani e giustizia – e, per estensione, all'intera gamma di norme sociali e morali sulle quali la società è fondata.

Inteso propriamente, il concetto di legge cosmica abbraccia due dimensioni assiologiche: 1) un aspetto concettuale o ideale, che gli conferisce la funzione di rappresentazione cognitiva dell'ordine universale; 2) un aspetto applicativo o pratico, secondo il quale è alla base di giudizi normativi e azioni morali. Conformemente all'utile distinzione di Clifford Geertz, la legge cosmica funge, all'interno di una struttura culturale, sia da modello di organizzazione strutturale e costitutiva dell'universo sia da modello dell'organizzazione della vita umana secondo modalità commisurate all'attuale natura dell'universo.

Per quelle culture che hanno sviluppato una tale nozione il principio di legge cosmica ha il ruolo di fondamento indispensabile e immutabile per il mantenimento di un sistema universale o di un senso di ordine cosmico. La fiducia nell'esistenza di un principio di ordine nell'universo in genere è, a sua volta, riflessa in una comune credenza che gli eventi individuali all'interno della società non siano eventi casuali (dunque privi di significato), bensì parti di un più ampio disegno denso di significato che si estende attraverso il tempo. Inoltre, questa fiducia – che l'intero universo sia costruito su un principio di ordine naturale e morale e sia da esso governato – permette agli esseri umani, individualmente e collettivamente, di affrontare efficacemente crisi esistenziali intellettuali, morali e spirituali.

Sono compresi nella nozione di legge cosmica i seguenti concetti: *ṛta* e, più tardi, *dharma* nella tradizione indiana; *dharma* (pali: *dhamma*) nel Buddhismo; *tao* o *t'ien-ming* nel Confucianesimo e nel Taoismo; *maat* nell'antica religione egizia; *moira*, *dike*, *logos*, o *heimarmene* nella tradizione greco-romana; *ḥaqq*, *qismah*, *sharīʿah*, *fitrah*, o *khalq* nell'Islamismo, e, nella terminologia della filosofia occidentale a partire da Ugo Grozio (1583-1645), *ius naturale*, o legge naturale.

Induismo. Gli induisti svilupparono un concetto di legge cosmica nella fase iniziale della loro storia religiosa, e l'idea ha avuto un ruolo basilare nello sviluppo dell'intera tradizione fino al tempo presente.

Due termini sono stati usati abitualmente in riferimento alla legge cosmica, vale a dire *ṛta* e *dharma*. Nella letteratura vedica *ṛta* designa l'ordine cosmico, la legge che governa il mondo naturale, o semplicemente il corso delle cose. Usi derivati includono significati attinenti quali ordine stabilito o legge divina; realtà o verità; ciò che è adeguato, conveniente o giusto; o, per estensione, rettitudine. *Dharma*, il termine postvedico che sostituì *ṛta*, è derivato da *dhā* («stabilire, creare, sostenere»). Il termine si riferisce dunque a ciò che è fondato e solido, con riguardo sia all'ordine naturale sia a quello socio-morale (cioè legge, decreto, osservanza delle consuetudini, dovere, diritto, giustizia, o virtù). Se interpretato in riferimento al principio generale del comportamento umano, il termine è un equivalente virtuale di «religione».

Considerati sinotticamente, i termini *ṛta* e *dharma* sembrano essere stati impiegati storicamente per articolare tre categorie di significato: 1) la legge che governa l'ordine naturale – dunque, legge naturale o ordine universale; 2) i principi normativi sui quali sono basati ordine morale e sociale, e per mezzo dei quali viene determinata e valutata la qualità etica delle azioni umane (*karman*); 3) il corpo di ingiunzioni e proibizioni che governano la vita religiosa, in primo luogo l'adempimento della miriade di riti sacrali che vincola i maschi delle tre caste superiori. Infatti, l'originario termine indiano che designa la tradizione religiosa che l'Occidente chiama «Induismo» è *sanātanadharma* («legge eterna»). Dati questi tre ordini di significato, *dharma* può essere descritto come la natura dell'universo (e relativi ordine, costituzione ed effetti, fondamentalmente immutabili), o come serie di principi che costituiscono la base rituale ed etica delle azioni umane (specialmente l'adempimento di doveri morali e religiosi), azioni che, se effettuate secondo le leggi generali che governano l'universo, riflettono o incarnano quelle leggi concretamente.

Nei Veda (1200-1000 a.C. circa), *ṛta* si riferisce alla costante legge dell'universo, un'entità cosmica che precede gli dei e li sovrasta in potere e autorità. Questa legge è l'incarnazione di realtà e verità (*satya*) ed è fondata e mantenuta dall'adempimento di riti sacrali (*vrata*). Il termine *dhātā* è riferito ad un creatore che produce *ṛta* dal suo ardore spirituale (*tapas*), e da quello il sole, la luna, il cielo, la terra e così via. In senso generale, *ṛta* è inteso come legge universale transpersonale sorvegliata e protetta da varie divinità (in special modo Mitra e Varuṇa), e che gli esseri umani sostentano con l'offerta di preghiere, inni e oblazioni.

Le Upaniṣad (circa 800 a.C.-200 d.C.) attenendosi alla tendenza generale interna a questa tradizione, diretta all'«interiorizzazione» del sacrificio, tende a identificare *dharma* con l'essenza dell'anima umana o sé (*ātman*). Viene operata una distinzione tra due sistemi etici, che riflettono rispettivamente due diverse visioni dell'universo, vale a dire la vita attiva dell'essere terreno (*pravṛtti*), che abbraccia l'adempimento di tut-

ti i doveri rituali ed etici prescritti dai sacri testi (*smṛti*), e la vita contemplativa (*nivṛtti*) dell'asceta, o colui che rinuncia (*yogin*, *saṃnyāsin*), una disciplina spirituale che culmina nell'aspirazione alla liberazione finale (*mokṣa*) dall'ignoranza e dalla rinascita.

Secondo il grande legislatore Manu (II secolo a.C. circa?), *dharma* è il fondamento o essenza dell'intero sistema di principi sociali, morali e religiosi che governano la vita umana e «obbedienza ai doveri di casta è la vera essenza del *dharma*». Dunque, la conoscenza adeguata della legge cosmica impone i termini di organizzazione della vita umana: le quattro classi sociali (*varṇa*), i quattro scopi (*artha*), e i quattro stadi (*āśrama*).

Conformemente alla sua funzione di grande sintesi della maggior parte, se non di tutte, le diverse fila sociali, politiche, morali e spirituali della tradizione che lo precedette, il *Mahābhārata* perpetua l'idea di *dharma* sia con il significato di fondamento eterno e inalterabile dell'universo, sia con quello di base morale della vita sociale. Esso è proclamato quale principio regolativo e direttivo che aiuta a sfuggire ai conflitti inutili e all'eccessiva autoindulgenza. Yudhiṣṭhira, l'eroe del grande poema epico, è indicato come il «figlio della legge cosmica (o morale)» (Dharmapūtra) e come protettore e preservatore della legge. Dai re, la cui preoccupazione primaria è di favorire il benessere materiale del regno, ci si aspetta che siano gli esecutori e i reggenti del *dharma*. Sovrani giusti come Rāma sono considerati l'incarnazione del *dharma*. È dal *dharma* che scaturiscono beneficio (*artha*) e desiderio (*kāma*). Dunque bisognerebbe vivere in modo tale che *dharma* sia sostenuto e protetto, poiché «soltanto *dharma* è eterno, tutto il resto è transitorio». Perciò, in ambito sociale, dove sussiste conflitto fra rettitudine e profitto materiale o piacere, la prima dovrebbe prevalere. Solo in questo modo la legge cosmica può essere protetta da corruzione e decadimento.

La *Bhagavadgītā*, il testo sincretistico dell'Induismo classico per eccellenza, reitera la credenza secondo cui tutte le azioni umane utili e meritorie sono compiute in rigorosa conformità al *dharma*, sia a livello macrocosmico, sia a livello microcosmico. L'insegnamento veramente innovativo della *Gītā* consiste nell'asserzione che l'ordine normativo sociale sia stato creato da Dio (Kṛṣṇa), che sia dunque derivato dalla natura divina. Poiché Dio è considerato sia la causa efficiente sia la causa materiale dell'universo, la natura divina è rivelata nel *dharma* e attraverso di esso, considerato come legge cosmica e ordine sociale o morale. (Questa idea rappresenta il rovescio dell'idea vedica secondo cui gli dei sono generati da *ṛta*). Quindi Kṛṣṇa incita ogni individuo a seguire un appello adeguato alla propria nascita, costituzione morale, condizione sociale o posizione di casta (3,35; 18,47s.), ad effettuare azioni in accordo con i dettami della propria natura interiore (*svadharma*) con il desiderio di servire Dio (18,54-58) e in tal modo a preservare e mantenere *dharma* (che è esso stesso una proiezione cosmica della natura divina) e, infine, conseguire la perfezione (18,45-48). Infatti, è Kṛṣṇa stesso che, venendo nel mondo, ristabilisce il *dharma* eterno laddove esso sia in condizioni di declino (4,7s.). *Dharma*, dunque, è istituito e decretato da Dio, ed è da lui preservato attraverso le azioni virtuose e di autorinuncia degli esseri umani (3,19; 3,25).

Śaṅkara (800 d.C. circa), eminente portavoce dell'Advaita Vedānta, ritiene che *dharma*, includendo tutti i doveri e i diritti di una persona, venga trasceso nel momento dell'illuminazione (*prajñā*) e della liberazione (*mokṣa*). Nello stesso tempo, del tutto paradossalmente, l'essere liberato è sganciato dalla schiavitù della rinascita e dagli obblighi morali ai quali tutti i mortali inferiori sono soggetti.

Secondo Mohandas Gandhi, la vera moralità non consiste nell'obbedienza ai codici di costume e moralità sociale, ma piuttosto nello scoprire e nel seguire il sentiero giusto per ciascuno, per mezzo del quale il fondamento cosmico dell'Assoluto (Dio o *brahman*), che è principio dell'unità di tutte le creature, si manifesta concretamente nella società umana. Viene così espressa in veste moderna una delle più antiche e autorevoli credenze induiste.

Buddhismo. Molti aspetti dei diversi concetti induisti di *dharma* sono condivisi dal Buddhismo, ma qualificati da numerosi fattori innovativi, richiesti dall'unicità dell'insegnamento del Buddha e dallo sviluppo storico della comunità buddhista. Similmente, molti testi buddhisti attribuiscono al termine sanscrito *dharma* (pali: *dhamma*) un certo numero di significati diversi appropriati ad ogni contesto dato. Nella tradizione si riscontra tuttavia consenso generale circa il fatto che *dharma* designa sia la legge cosmica che regola i processi dell'universo (comprendente il tutto ed ogni sua parte), sia la legge morale o legge di rettitudine.

Dharma designa in primo luogo il complesso degli insegnamenti del Buddha, sia quelli pronunciati nel primo sermone nella Foresta del Daino dopo l'illuminazione (vale a dire le Quattro Nobili Verità e l'Ottuplice Sentiero) sia tutte le altre dottrine a lui attribuite nel corso del resto della sua vita. Per mezzo di queste prescrizioni iniziali, Buddha mette in moto la Ruota della Legge (cosmica e morale), che sorregge e dirige le azioni di tutte le entità finite, fino ad includere l'universo stesso. Scopo degli insegnamenti è, in primo luogo, di presentare a tutta l'umanità una rappresentazione completa ed accurata della natura del mondo, e in secondo luogo di favorire il guado delle acque dell'es-

stenza (ignoranza, sofferenza e rinascita) verso il perfetto stato di liberazione (*nirvāṇa*). Inteso come serie di dottrine emanate dal Buddha, il Dharma deve essere visto come la vera via, ovvero la via della verità, o, meglio ancora, semplicemente come la verità, e perciò la via della rettitudine.

Secondariamente, *dharma* non è nulla di più o di meno che la realtà riflessa nel Buddha Dharma. Come termine filosofico o metafisico, *dharma* è usato in forma singolare in riferimento alla realtà ultima, eterna e incondizionata, e in forma plurale per designare la pletora di infiniti fattori o condizioni che costituiscono le cose finite e la situazione dell'essere. Dunque non vi è nulla nell'universo o al di là di esso che non sia abbracciato da questo termine. La parola include tutti gli aspetti della realtà: eterno e temporale, infinito e finito, condizionato e incondizionato, bene e male. Come denominazione del complesso della realtà, *dharma* si manifesta nei *dharma*, o componenti fondamentali dell'universo. Secondo la scuola Sarvāstivāda, solo i *dharma* sono reali, ed ogni combinazione di essi è un mero nome che copre una pluralità di elementi separati ma interdipendenti. Secondo i seguaci del Mahāyāna, anche i *dharma* sono vacui, e quindi irreali. Essi, come tutti gli oggetti composti, sono soggetti all'eterna legge del mutamento e della dissoluzione. I seguaci del Mahāyāna giunsero ad identificare i *dharma* correlati causalmente con l'unico e solo Dharma, pertanto fanno decisamente a meno di usare il termine al plurale. Inteso come realtà ultima e incondizionata, il Dharma è simboleggiato dai concetti di corpo eterno (*dharmakāya*) del Buddha e di *dharmadhātu*, l'Assoluto, entrambi fattori elementari costitutivi del mondo in perenne mutamento. Considerato *sub specie aeternitatis*, esso è il puro, propizio, immortale regno di *nirvāṇa* o sfera della conoscenza degli eterni Buddha (*bodhisattva*, *tathāgata*). Nella «forma priva di forma», *dharma* è estremamente sottile, impercettibile ai sensi, inconcepibile alla mente, e oltre la possibilità di qualunque discorso. Il *dharma* supremo è *nirvāṇa*, l'autentica natura delle cose o «esser-tale» (*tathatā*), e quindi verità obiettiva o pura fattualità. Esso è compendiato nelle dottrine dei tre marchi di tutta l'esistenza (caducità, manchevolezza e non-individualità), causalità (*pratītyasamutpāda*), e vacuità (*śūnyatā*).

Infine, *dharma* deve essere interpretato come legge morale, la legge di rettitudine, il sistema della giusta condotta, o il sentiero della virtù. Questa legge morale abbraccia e informa il corpo di precetti morali (*śīla*) che il Buddha trasmise innanzitutto ai suoi discepoli e poi a tutta l'umanità; un metodo di sviluppo morale e spirituale che, se coltivato in tutta l'ampiezza delle umane possibilità, condurrà al *nirvāṇa*. Questo sentiero della virtù è reale e vero (o realtà e verità) in virtù del fatto che il suo fine è identico a quello della legge universale, ossia al modo in cui le cose sono. La realizzazione del *nirvāṇa* non è nulla di più che vedere le cose come esse sono realmente e vivere con quella conoscenza senza compromessi o riserve. Come un antico testo buddhista commentava con caratteristica concisione, «L'odio non può mai essere placato dall'odio... ma solo dal non-odio. Questo è un eterno *dhamma*» (*Dhammapada* 5).

Cina. In Cina, così come in India, l'idea di legge cosmica è stata impiegata per designare sia la legge naturale che sostiene e dirige gli effetti dell'universo, sia l'ordine morale e sociale che governa vicende e destini degli esseri umani. Il termine generico più comunemente usato nel Confucianesimo e nel Taoismo è *tao*, parola che significa via o sentiero, e, per estensione, modalità di comportamento, sistema di moralità, o retta via dell'azione morale.

Confucio (551-479 a.C.) non impiegava il termine in un senso mistico o metafisico come fecero i taoisti posteriori. Egli usava piuttosto il termine in riferimento al sentiero etico che tutti gli esseri umani dovrebbero seguire. Chi lo segue fedelmente può sperare di conseguire una condizione di felicità qui ed ora. Il Tao includeva sia il codice morale dell'individuo, sia sistema e genere di governo che potessero produrre la maggiore felicità per il maggior numero di persone. Confucio asseriva che «Se un uomo apprende il Tao al mattino, può morire la sera senza rimpianti».

Per Confucio, perciò, il Tao è la via dell'azione informata dai principi di giustizia e di ciò che è appropriato. Conoscere il Tao significa trovare il proprio sentiero e seguirlo. Fondamentalmente, per Confucio il Tao suggeriva semplicemente la via o il principio degli «antichi», superiore sotto ogni rispetto agli insegnamenti dei «moderni» in virtù di una maggiore vicinanza al comando del Cielo (*t'ien-ming*).

Ad un'analisi più approfondita, diviene evidente che Confucio impiegava il termine *tao* in due sensi, molto simili all'uso di *dharma* presso i buddhisti. Come legge universale singola e singolare, il Tao governa la produzione e la trasformazione di tutte le cose. Le sue attività generative sono articolate succintamente nell'aforisma «Uno *yang* e uno *yin*, questo è il Tao». Nelle sue molteplici e multiformi manifestazioni, il Tao consta di una miriade di principi *tao* che determinano le essenze ultime di diverse classi di oggetti – cioè l'umidità delle cose umide, la finitezza delle cose finite, la superiorità delle cose superiori e così via. Il concetto è simile in parte alla funzione del concetto delle idee di Platone e a molte altre nozioni di universali di pensatori occidentali.

Associati, questi due modi di manifestarsi del *tao* comprendono la produzione e dissoluzione di ogni cosa, sia nell'ambito dell'essere concreto e individuale, sia di quello generale e universale.

Gli altri più importanti sviluppi del concetto del Tao nell'antica cultura cinese appaiono negli scritti attribuiti a due figure semileggendarie che rappresentano la tradizione del Taoismo, Lao-tzu (attivo nel VI secolo a.C.) e Chuang-tzu (attivo nel V secolo a.C.). Nell'opera conosciuta come *Tao Te King* (Il libro della via e della virtù), *tao* è usato per indicare il sentiero o via in un senso metafisico o mistico. Come tale, il Tao è legge cosmica o il principio dell'ordine naturale. È l'Assoluto trascendente, la totalità di tutte le cose, la materia prima dell'universo e la fonte di ogni essere. Come reggitore e regolatore della vita di tutti gli enti, animati e inanimati, il Tao è l'unità indivisa nella quale tutte le contraddizioni e distinzioni dell'esistenza sono fondamentalmente risolte. Esso è indescrivibile, è al di là dei limiti del pensiero e della parola, conosciuto e conoscibile solo attraverso una scienza mistica o percezione intuitiva, e conseguito attraverso la quiete contemplativa. In una vita condotta all'insegna del Tao, contesa, conflitto e coercizione sarebbero assenti, ed ogni momento sarebbe vissuto in condizioni di spontaneità e naturalezza.

Il sovrano ideale è quello che «governa il regno così come cucinerebbe un pesciolino» (cioè con cautela, con tocco delicato). Egli aspira ad una linea di governo di estremo *laissez faire*. Non coinvolto per quanto possibile nelle vicende dei suoi sudditi, e tuttavia in grado di promuovere il loro generale benessere, egli mostra alla sua gente il modo di ritornare ad una condizione di innocenza, semplicità e armonia con il Tao. Egli è l'incarnazione vivente della virtù del non fare o azione non coercitiva (*wu-wei*).

Il *Tao Te King* dichiara che il *tao* che può essere nominato o descritto non è l'eterno Tao. Il Tao reale è privo di nome, eterno, immutabile e infinito in importanza, ma non contenuto in alcuna entità esistente. È un'unità perfetta, ma si manifesta nella molteplicità dei fenomeni, che costituisce il regno delle «centomila cose». È la matrice di tutte le cose, il mistero di tutti i misteri, vuoto sebbene pieno, oscuro sebbene in armonia con la luce, forma priva di forma, nato prima del cielo e della terra, fondamento estremamente sottile, perciò impercettibile, di pace e armonia perfette.

D'altra parte, la vita ideale condotta in aderenza al Tao è una vita di estrema semplicità, quiete ed equilibrio, accessibile in aree rurali isolate. Una simile vita si avvicinerebbe a quella condizione dell'esistenza che precede il sorgere della distinzione tra bene e male – prima dell'avvento della moralità, che serve solo a confondere la conoscenza della retta via innata negli esseri umani, inducendoli in questo modo a fuorviare. Detto con le parole di Chuang-tzu, «quando l'io e gli altri perdono il loro carattere di opposizione, allora abbiamo l'autentica essenza del Tao. Solo l'essenza del Tao può occupare il centro del cerchio e corrispondere, di lì, alle infinite opinioni provenienti da ogni direzione».

Antica Grecia e Roma. Nell'antica Grecia regnava la confusione circa la precisa identità della causa originaria di tutti gli eventi, di qualunque natura essi fossero. Fra i numerosi candidati a questo ruolo c'erano il fato (*moira*), il destino (*heimarmene*), la legge naturale (*dike*), una sorgente cosmica di tutte le entità esistenti (*physis*), la sorte o casualità universale (*tyche*), i decreti del Cielo o degli dei, la ragione universale (*logos*), le stelle vaganti, i quattro elementi in varie combinazioni o, infine, le deliberazioni dell'individuo che pone in movimento gli eventi in una data direzione con determinazione ineluttabile.

Molti autori greci da Omero in poi, ma in particolar modo poeti e tragediografi, spiegavano il corso degli eventi umani facendo appello alla nozione di fato cieco e inesorabile o di invincibile necessità. Alcuni autori dichiarano che persino gli dei sono soggetti ai ferrei dettami del fato.

La credenza che il corso degli eventi umani sia determinato dal desiderio di un dio o degli dei è esemplificata drammaticamente dall'immagine omerica delle due anfore posate sulla soglia di Zeus, una contenente le disgrazie e l'altra le fortune (*Iliade* 24,527). Mescolando gli ingredienti delle due anfore, Zeus fa oscillare le sorti di una persona – ora successo e felicità, ora fallimento e dolore.

Il drammaturgo Euripide (484-406 a.C. circa), che era innanzitutto un umanista, rintraccia le cause e le condizioni degli eventi umani non nel cieco fato o nella fortuna, né nella volontà degli dei, bensì nel carattere dell'individuo che soffre e sopporta gli strali della sfortuna. Eracle, per esempio, è al riparo dai colpi del fato e degli dei fino a che obbedisce al suo destino.

Secondo Eraclito (attivo nel 503 a.C. circa), tutte le cose accadono secondo i decreti del fato (*kath'heimarmenan*) e l'essenza del fato è la ragione universale (*logos*). Platone, se da una parte sembra presupporre nelle sue opere che l'esistenza umana è influenzata da una norma del destino prestabilita, dall'altra non è coerente nell'identificare la natura del principio o agente al di là di questo ordine, se personale o impersonale, divino o umano. Nelle *Leggi* (4,709A), egli dichiara che «Dio governa tutte le cose, e che la sorte o occasione coopera con lui nel governo delle vicende umane».

Socrate e Platone prendono posizione contro i Sofisti tentando di dimostrare che nella natura (*physis*) dell'umanità è operativa una legge (*nomos*) di sviluppo e regolazione, armonia e proporzione. Inoltre, questa

legge della natura umana opera nella struttura dell'intero universo. Alla luce di ciò, essi definiscono *summum bonum* della vita umana l'allineamento delle aspirazioni dell'uomo con un ordine ideale che riposa sull'onnicomprensiva struttura dell'universo.

Cicerone (106-43 a.C.) si ritrova quasi solo a negare, durante il periodo ellenistico, il dominio assoluto del fato, aderendo alla credenza nell'esistenza di una parziale libertà umana nei confronti della natura, e confidando nella sorte (*tyche*) come spiegazione sufficiente di ogni evento all'interno dell'ordine umano e naturale (*De Fato* 3). Il periodo greco-romano assistette al diffondersi delle «religioni misteriche», che promettevano ai loro seguaci salvezza personale e liberazione dagli spietati decreti del cieco fato. Era in questa epoca, inoltre, che la credenza nella *nemesis* (dispensatrice di giustizia) e nella *tyche* (sorte o fortuna) era diffusa, un'epoca in cui la sofferenza umana era attribuita ai demoni, e magia e astrologia prosperavano.

Gli stoici definirono la vita umana ideale come quella condotta in rigorosa aderenza ad un senso di dovere ed informata dai requisiti della ragione umana. Seguendo le direttive di Platone e Aristotele, pensatori stoici come Cicerone, Epitteto e Marco Aurelio ritenevano che l'autentico dovere fosse fissato nella natura delle cose – nell'ordine eterno, razionale (*logos*) dell'universo. Mentre riconoscevano, dopo Eraclito, che l'intero universo è in preda ad un continuo stato di fluttuazione, essi ritenevano che tutte le cose fossero connesse in un rapporto di reciprocità, cooperando le une con le altre nel costituire un unico cosmo ordinato e dotato di intelligenza razionale. Secondo Marco Aurelio: «Non c'è che un universo costituito da tutte le cose, e un Dio immanente a tutte le cose... una Legge, una Ragione comune a tutte le creature intelligenti, ed una Verità... che perfeziona le creature viventi che hanno la stessa origine e condividono la stessa ragione» (*Ricordi* 6,15; 7,9). L'idea stoica di un ordine cosmico basato sulla ragione universale avrebbe lasciato una notevole impronta sui primi autori cristiani (si pensi in special modo alla credenza espressa nel *Vangelo di Giovanni* e nella *Lettera ai Romani*, secondo cui Gesù, il Cristo, è il Logos, o eterna Parola di Dio).

Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. Le tre religioni che appartengono alla cosiddetta famiglia semitica possono essere trattate in questo contesto in una breve prospettiva complessiva. Mentre la credenza nella realtà del fato o necessità è presente in ciascuna delle tre tradizioni, una fede illimitata è riposta in un unico Dio personale, considerato il fondamento causale dell'ordine e della legge nell'universo. Si tratta di un Dio consapevole e dotato di intenzionalità che creò l'universo al principio del tempo e continua a governarlo conformemente alla sua volontà divina, da ora fino alla fine del mondo. I suoi fini sono rivelati nelle Sacre Scritture (la Torah, la Bibbia e il Corano, rispettivamente), che a loro volta attestano la credenza che Dio sia il sovrano che governa l'universo, fonte della vita e dell'ordine, in questa vita e nell'eternità.

La nozione di fato cieco o necessità crudele, viene dunque sostituita da quella di divina provvidenza e predestinazione. Teologi cristiani quali Agostino e Tommaso d'Aquino tentano di riconciliare la libertà umana con l'ordinamento provvidenziale dell'universo prodotto dalla volontà di Dio. Negli scritti di Lutero e Calvino, predestinazione e volontà provvidenziale di Dio hanno lo stesso ruolo decisivo che aveva il fato nelle concezioni degli antichi. La tendenza, presente in tutte e tre le tradizioni, ad assegnare alla volontà di Dio il ruolo di una determinazione inflessibile nel causare gli eventi nello spazio e nel tempo è stata controbilanciata dall'idea che la volontà di Dio nei confronti dell'umanità e del mondo si realizzi nell'esercizio della scelta umana e attraverso di essa.

Conclusione. Molti degli interrogativi riguardanti caos e cosmo, ordine e disordine, e disordine nell'ordine, interrogativi che hanno messo in difficoltà i più grandi pensatori del passato, sia orientali sia occidentali, ci si ripresentano ancora oggi. Sebbene la forma e il contenuto di tali interrogativi siano stati ridefiniti a seconda delle esigenze delle molte nuove discipline accademiche e dei modelli estetici dei tempi moderni (in particolar modo quelli della biologia e della fisica), le stesse domande ripresentano il loro caso davanti al tribunale della mente umana e richiedono un giudizio: «L'universo è costruito sul fondamento di un principio di ordine sovrano e sicuro? Se è così, quel principio di ordine è conoscibile e può essere colto e definito dalla mente umana? Le azioni umane sono causate, condizionate, o influenzate in misura significativa da una tale legge di regolarità universale? Se è così, qual è il posto della libertà umana nel disegno cosmico delle cose?».

Nel nostro tempo, il problema dell'esistenza di un principio di ordine cosmico e la natura dei suoi effetti in ambito naturale e umano si è imposto all'attenzione con forza. A partire dalle rivoluzionarie scoperte di Einstein, Bohr e Heisenberg in fisica, e di Darwin in biologia e botanica, il dibattito circa l'esistenza e la natura della legge cosmica ha raggiunto un livello impressionante di incandescenza. Il dibattito corrente sulla realtà della legge cosmica somiglia ad uno scambio contrappuntistico tra due prospettive opposte. La «sacra mania per l'ordine» è esemplificata dalla famosa dichiarazione di Einstein secondo la quale «Dio non gioca a dadi con l'universo». La persistenza del dubbio e dello scetticismo è stata forse espressa nel modo più

drammatico da John Wheeler, il quale disse che non può esistere una cosa come «un luccicante meccanismo al centro dell'universo». Indipendentemente dal fatto che l'uno o l'altro punto di vista venga sostenuto negli anni a venire, o che gli interrogativi circa l'ordine cosmico siano in definitiva vincolati alla scoperta di un principio di assoluta certezza, un indizio significativo sulla natura dell'universo e dell'*Homo sapiens* è costituito dalla persistenza con la quale la mente umana solleva tali questioni e si dibatte per risolverle.

[Concetti connessi sono discussi in *DESTINO*, *LEGGE NATURALE* e *NATURA*; per il contesto mitico comprendente la legge cosmica e il suo principio opposto, vedi *CAOS*].

BIBLIOGRAFIA

Induismo

Wendy Doniger O'Flaherty e J.D.M. Derrett (curr.), *The Concept of Duty in South Asia*, New Delhi 1978. Un'utile raccolta di saggi concernente la nozione di doveri personali e collettivi nell'Induismo, nel Buddhismo e nell'Islamismo dal periodo dei Veda fino a oggi. Molto istruttivi i dibattiti sul rapporto tra *dharma* (legge cosmica) e *svadharma* (dovere personale).

P.V. Kane, *History of the Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law)*, I-V, Poona 1930-1962. Una storia di vasta portata dei concetti di *dharma* come legge naturale e ordine sociale e dei doveri che vincolano tutti coloro che appartengono alle tre caste superiori. Un'opera imponente realizzata da uno studioso erudito.

Buddhismo

Ed. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962 (trad. it. *Il pensiero del buddhismo indiano*, Roma 1988). Un'istruttiva storia della filosofia buddhista in India nelle tradizioni Theravāda e Mahāyāna realizzata da uno dei più dotti studiosi occidentali moderni del Buddhismo.

Wm.T. de Bary et al. (curr.), *Sources of Indian Tradition*, New York 1958. Una preziosa collezione di fonti originali dell'Induismo, del Buddhismo e dell'Islamismo dal periodo vedico fino ad oggi. Numerosi i brani scelti riguardanti il soggetto del *dharma*.

Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, 1923, Delhi 1970 (4ª ed.). Un'analisi dettagliata dell'idea centrale che informa il pensiero buddhista illustrato nell'*Abhidharmakośa*; ampio il dibattito sul *dharma*.

Cina e Giappone

Wm.T. de Bary et al. (curr.), *Sources of Japanese Tradition*, New York 1958. Una ricca ed estesa collezione di documenti originali tratti da ognuno dei principali settori della tradizione giapponese – Scintoismo, Amidismo, Buddhismo Zen, Neoconfucianesimo, ecc.

Wm.T. de Bary et al. (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960. Contiene una dovizia di materiali dalle fonti indigene cinesi, attinte, fra le altre, dalle tradizioni confuciana, neoconfuciana, taoista e buddhista. Comprende una notevole quantità di materiale sul Tao e concetti relativi.

Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (D. Bodde, cur.), New York 1948. Un eccellente resoconto dell'evoluzione del pensiero cinese dai primi tempi fino ad oggi, in un solo volume. Ampia trattazione è riservata a Tao, *li*, *ch'i*, e concetti affini.

A. Waley (ed.) *The Way and Its Power*, London 1934. Traduzione inglese integrale del *Tao Te King*, accompagnata da una lunga introduzione espositiva e analitica (trad. it. *Tao Te King. Il libro della Via e della Virtù*, Milano 1993, a cura di Cl. Larre).

A. Waley (ed.), *The Analects of Confucius*, London 1938. Una traduzione del testo fondamentale del Confucianesimo, con ampia introduzione (trad. it. *Testi confuciani*, Torino 1974).

Greci e Romani

F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study of the Origins of Western Speculations*, London 1912. Interessantissima introduzione al pensiero religioso e filosofico greco. Sul tema della legge cosmica, cfr. specialmente i capp. 1 e 2.

W.C. Greene, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge/Mass. 1944. Resoconto competente e di piacevole lettura dello sviluppo delle nozioni di fato, destino, necessità e fortuna nella letteratura greca classica. Cfr. in particolar modo il cap. 1 e l'app. 4 per le letture supplementari.

Jane E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, 1912, Cambridge 1927. Studio un po' datato ma ancora affidabile ed utile sulle fonti primitive della religione greca che servirono da matrice per lo sviluppo della religione omerica e olimpica.

W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I-III, Berlin 1933 (trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I-III, Firenze 1953). Studio autorevole e di vasta portata dell'intera cultura greca classica.

J. BRUCE LONG

LEGGE NATURALE. Intesa nel senso più ampio, la legge naturale è una regola dell'azione derivata dal carattere essenziale della realtà. Nel corso dello sviluppo delle culture occidentali dai tempi antichi fino ad oggi, l'idea di legge naturale è stata ripetutamente evocata come un modello o fine al quale individui e istituzioni dovrebbero conformarsi per essere coerenti con il loro autentico essere.

Talvolta, in particolar modo a partire dal sorgere della scienza moderna, l'idea di legge naturale è stata altresì impiegata per designare uniformità di interazione nel mondo fisico e nel comportamento umano individuabili attraverso metodi scientifici. Fino a che punto le leggi di natura costituiscano una descrizione dell'universo attuale di provato rigore scientifico è un problema attualmente dibattuto nell'ambito della filo-

sofia della scienza, ma per un certo periodo nell'era moderna ha dominato una radicale distinzione tra il senso descrittivo e quello prescrittivo del termine «legge naturale».

Tuttavia, nel corso della storia dell'Occidente, l'idea di legge naturale ha designato soprattutto un giudizio valutativo concernente intenzioni, azioni e relazioni istituzionali relativi agli esseri umani. L'idea di legge naturale è radicata in un impulso alla giustizia, una giustizia universale e immutabile, non arbitraria ed eminentemente equa, una giustizia che non è un artificio di produzione umana, bensì deriva dalla natura dell'universo, forse dall'essere di Dio, forse dalle qualità innate dell'umanità.

Le interpretazioni dell'idea di legge naturale mutano considerevolmente, derivando in parte da concetti pratici (poiché spesso l'idea di legge naturale nasce in risposta a bisogni percepiti in determinate circostanze storiche), in parte da considerazioni teoretiche. Entrambi i termini chiave contenuti nell'idea di legge naturale – *legge* e *natura* – sono soggetti a controversie teoretiche.

In generale, una legge è una regola di azione, ma nella storia del concetto di legge naturale possono essere seguite vie diverse. Una legge può essere un ideale da realizzare per quanto possibile date le limitazioni di un determinato contesto (per esempio, nessuno deve dominare su altri poiché, fondamentalmente, tutti sono liberi ed eguali). In alternativa, una legge può essere un modello esposto in termini generali, che, pur richiedendo ulteriori specificazioni per fungere da guida concreta, costituisce un punto di riferimento nella formulazione di tali specificazioni (per esempio: non è permesso insultare altre persone). Infine, una legge può essere una regola ritenuta vincolante esattamente come viene enunciata (per esempio: metodi artificiali di controllo delle nascite sono proibiti perché in contrasto con la funzione naturale degli organi sessuali).

Il termine *natura* nella tradizione della legge naturale è importante sia in senso ontologico sia in senso epistemologico. Ontologicamente, esso individua il carattere della realtà, la natura delle cose, come fondamento o origine delle regole dell'azione. La realtà, tuttavia, può essere la mente di Dio (teologia) o la struttura del mondo (cosmologia); può essere la natura dell'umanità (antropologia filosofica), lo scopo essenziale di un'associazione particolare (sociologia normativa o teoria politica), o la funzione intrinseca di uno specifico organo corporeo (biologia).

Da un punto di vista epistemologico, il termine *natura* significa che le regole dell'azione possono essere conosciute indipendentemente da qualunque speciale rivelazione o sofisticata tecnica di indagine, che sono competenza unicamente di un'esclusiva classe di persone. Almeno teoricamente ogni persona normale è in grado di sapere quali sono le regole fondamentali della legge naturale. La conoscenza della legge naturale conseguita da ciascuno può essere incompleta ed aver bisogno di essere perfezionata. Si può inoltre essere in errore circa la sostanza della legge naturale. Ma le procedure di perfezionamento e correzione non sono straordinarie. Le teorie sulla legge naturale, tuttavia, divergono circa il modo in cui precisamente le regole dell'azione siano conosciute o scopribili. Possono essere conosciute per mezzo di un istinto innato, per intuizione dell'essenza delle cose, per percezione razionale delle inclinazioni naturali del proprio essere, o tramite generalizzazioni tratte da ampia esperienza storica.

L'idea di legge naturale ha avuto particolare rilievo nelle riflessioni teologiche e filosofiche in tre campi del pensiero pratico di ordine affine: etica, giurisprudenza e teoria politica. In ambito etico, la legge naturale si contrappone a forme di relativismo e soggettivismo che negano la possibilità di qualunque principio dell'azione morale universalmente o oggettivamente fondato. In giurisprudenza, la legge naturale è connessa alla polemica contro forme di positivismo legale che negano la possibilità di una legge superiore alla quale statuti e decisioni giuridiche dovrebbero conformarsi. In teoria politica, la legge naturale è in contrasto con forme di volontarismo e assolutismo, secondo le quali la politica non è altro che una lotta per il potere.

In tutti e tre i campi, le regole della legge naturale sono presentate come base per valutare costumi sociali, sistemi legali e istituzioni politiche, e come mezzo per determinare contenuto e limiti di doveri morali, legali e politici. Nell'età moderna, dalle rivoluzioni democratiche e borghesi dei secoli XVII e XVIII fino ad oggi, la tradizione di pensiero che ha per oggetto la legge naturale si è manifestata in un persistente impulso ad incorporare i principi dei diritti umani in una pratica sociale, legale e politica.

Per scopi analitici, la storia del concetto di legge naturale viene talvolta suddivisa in tre periodi storici: antichità (filosofia greca e diritto romano), Medioevo (primo pensiero cristiano, diritto canonico e civile, teologia scolastica), ed età moderna (diritto internazionale e teoria dei diritti naturali). Ma la tradizione attuale è più complicata e ricca di divisioni e variazioni di quanto quella tipologia consenta.

Antichità. Sebbene gli studiosi siano in disaccordo riguardo al momento preciso in cui l'idea di legge naturale sarebbe emersa per la prima volta, essi collocano le sue origini generalmente nel mondo antico e trovano la sua prima formulazione classica nella *Re-*

pubblica, scritta dal politico e filosofo Cicerone (106-43 a.C.):

> La vera legge è retta ragione in accordo con la natura; essa è universalmente applicabile, immutabile ed eterna; fa appello al dovere con i suoi imperativi, e distoglie dall'errore con i suoi divieti... È sbagliato alterare o revocare alcuna parte di essa, ed è impossibile abolirla completamente. Né il senato né il popolo possono liberarci dai suoi vincoli, e non abbiamo bisogno di nessun altro a parte noi stessi per spiegarla o interpretarla. Essa non decreta leggi differenti per Roma e Atene, per ora e per il futuro, ma un'unica, eterna, immutabile legge valida per tutte le nazioni e tutti i tempi, e ci sarà un unico maestro e sovrano al di sopra di noi, Dio, a creare questa legge, a interpretarla, e a farla rispettare.

La filosofia politica di Cicerone risentiva del caos degli ultimi anni della repubblica romana, ma egli era influenzato, direttamente e indirettamente, da correnti di pensiero che risalivano per lo meno al v secolo a.C. in Grecia.

Durante quel periodo, l'età di Pericle (495-429 a.C.), Atene era al culmine del suo potere ma stava sperimentando rapidi mutamenti sociali, che indussero i Sofisti, una scuola di retori e filosofi, a dibattere la questione dell'origine ultima delle norme di giustizia. Alcuni (per esempio Protagora) affermavano che essa è una convenzione o legge (*nomos*), stabilita da qualunque popolo; altri argomentavano che essa è secondo natura (*physis*). Fra questi ultimi, alcuni (per esempio Callicle) insistevano sul fatto che la natura favorisce i forti rispetto ai deboli, laddove altri (per esempio Ippia e Antifonte), denunciando lo schiavismo e l'etnocentrismo greco, affermavano che, per natura, tutti sono e devono essere trattati come eguali. A partire da quel dibattito, espresso anche in forma letteraria (l'*Antigone* di Sofocle) e in opere storiche (l'interpretazione di Tucidide della guerra del Peloponneso), alcuni interpreti suggeriscono che l'idea di legge naturale (*nomos physeos*) nell'antica Grecia sia una contraddizione in termini, sebbene l'idea di giustizia naturale non lo sia.

Nelle opere dei due più importanti filosofi dell'epoca, Platone (427-347 a.C.) e Aristotele (384-322 a.C.), l'idea di giustizia naturale occupa un posto d'onore per la comprensione di etica e politica. Platone, nella *Repubblica*, argomenta che la funzione naturale di una cosa determina ciò che essa dovrebbe diventare, che l'adempimento di quella funzione è ciò che si intende per giustizia, e che l'esito della giustizia è l'armonia, sia nell'anima sia nella città. Implicitamente, ci si riferisce ad un ordine intelligibile nel mondo, in conformità con il quale popoli e comunità possono trovare pace e felicità.

Nell'*Etica nicomachea*, Aristotele distingue due generi di giustizia politica, naturale (giustizia che ha la stessa validità dovunque) e convenzionale (giustizia che viene istituita tramite consenso umano), e nella sua *Retorica* suggerisce che gli avvocati possano appellarsi, quando si addice al loro caso, ad una universale legge di natura al di là della legge della comunità. In modo più significativo, nella sua *Politica*, Aristotele presenta un principio la cui influenza nel corso della storia della teoria della legge naturale non può essere negata: gli scopi o fini sono costitutivi della natura delle cose. Di conseguenza la natura essenziale di una cosa – di una persona o associazione – è costituita dallo scopo che le inerisce, che ne rappresenta, a sua volta, il bene. Le condizioni esterne possono ostacolare la perfetta realizzazione di quel bene, ma persone e associazioni devono fare ciò che possono in direzione del suo adempimento.

Nonostante le notevoli differenze tra i due filosofi (Platone, per esempio, argomenta a favore dell'eguaglianza fra uomini e donne, mentre Aristotele sostiene che le donne sono per natura inferiori), entrambi erano critici nei confronti della democrazia ateniese per non aver saputo realizzare pienamente i principi della giustizia naturale.

Lo Stoicismo, una filosofia fondata ad Atene da Zenone di Cizio (336 circa-264 a.C. circa), viene tradizionalmente citato come una delle fonti primarie dell'idea di legge naturale, una fonte che influenzò lo sviluppo della giurisprudenza romana e dell'etica sociale cristiana. Per gli stoici, l'intero cosmo è composto da un'unica sostanza, chiamata di volta in volta ragione, Dio, *logos*, anima del mondo. Tutti gli esseri in natura esprimono più o meno pienamente quella sostanza. Gli esseri umani, gli unici esseri razionali, decidono fino a che punto vogliono rappresentare il carattere di questa sostanza, sebbene la legge naturale decreti una conformità assoluta. Lo scopo della vita, per loro, è di istituire una *cosmopolis*, una città del mondo nella quale tutti sono uguali. Le implicazioni apparentemente rivoluzionarie di questa dottrina venivano tuttavia attenuate dalla quasi totale concentrazione degli stoici sulla *cosmopolis* come qualità della vita interiore.

Cicerone sintetizzò queste diverse fonti in una filosofia del diritto e politica che, sebbene applicata in modo moderatamente conservatore tra i tumulti della politica romana, è stata citata diffusamente attraverso i secoli a sostegno di cause differenti. Secondo Cicerone, l'autorità politica deriva dal popolo, e i governanti sono subordinati alle leggi della repubblica, ma la repubblica in tutte le sue parti è soggetta ad una legge superiore di giustizia, la legge di Dio.

Filone Ebreo (morto nel 45-50 d.C.), un *leader* degli

Ebrei di Alessandria nelle loro delicate trattative con l'imperatore romano Caligola, produsse una teoria della legge naturale che congiunge creativamente le tradizioni della filosofia greca (la sua dottrina della natura) e della religione ebraica (la sua dottrina della legge). La legge naturale è, in realtà, la Torah, manifesta in forma non scritta nel *logos* (la struttura della natura), presente in forma scritta nella legge di Mosè, e impressa nella mente degli esseri umani, che sono creati a immagine di Dio. In questo modo Filone subordinava gli obblighi degli Ebrei nei confronti di Roma ad un'autorità superiore, il *logos* della *megalopolis*, la grande città di Dio.

Sebbene in senso rigoroso l'idea di legge naturale come tale non appaia nei testi sacri ebraici o cristiani, Filone non è l'unico ad adattare materiali biblici alla tradizione della legge naturale. Alcuni studiosi rintracciano una teoria equivalente nella dottrina rabbinica secondo cui le leggi fondamentali furono trasmesse ad Adamo nell'atto della creazione, e un antico patto fu stipulato con Noè (e, attraverso Noè, con tutta l'umanità), proibendo l'idolatria, l'assassinio, l'adulterio e il consumo di carne grondante sangue.

I teologi cristiani, a partire dal tempo dei primi Padri della Chiesa, selezionavano brani della Bibbia a dimostrazione della realtà e del significato della legge naturale. Il Decalogo, in particolar modo il gruppo di comandamenti che impongono rispetto per il padre e la madre e proibiscono l'assassinio, il furto, l'adulterio, la falsa testimonianza e il desiderare i beni altrui, è presentato come una serie di doveri necessari per la sopravvivenza della società. La Regola Aurea e il duplice comandamento dell'amore (Mt 22,37-39) sono interpretati come sommatoria della legge. Il prologo al *Vangelo di Giovanni* («In principio era il *logos*, e il *logos* era presso Dio, e il *logos* era Dio») è collegato alla dottrina stoica dell'anima del mondo. Ma il *locus classicus* nelle Scritture cristiane a favore della tradizione della legge naturale è la prima parte della *Lettera ai Romani* di san Paolo, in particolare l'affermazione: «Quando i Gentili che non hanno la legge fanno per natura ciò che la legge prescrive, sono legge a se stessi, anche se non possiedono la legge. Essi dimostrano che ciò che la legge esige è scritto nei loro cuori».

Ciò che Paolo intendeva con questa asserzione è oggetto di discussione; fuori di discussione, tuttavia, è l'appropriazione dell'idea di legge naturale da parte della teologia dei Padri della Chiesa durante i primi secoli dell'era cristiana. Richiamandosi alla legge naturale, i Padri della Chiesa potevano dimostrare una convergenza tra il pensiero della tradizione classica e quello del Cristianesimo, per criticare le leggi dell'impero romano in quanto contrarie alle leggi di Dio, e per costruire un'etica sociale, ed infine una teoria della civiltà. Il perno della convergenza tra pensiero classico e cristiano era costituito dalla dottrina di Cristo come *logos* preesistente, o struttura del mondo e del genere umano come «ragione seminale», una dottrina che perdurò fino al tempo di Giustino martire (100 circa-163/5 circa) attraverso la tradizione ortodossa orientale. Sulla base di questa dottrina, si presume che ogni popolo, dovunque, conosca le leggi di Cristo, vale a dire ciò che è universalmente giusto.

Come Seneca (4 a.C. circa-65 d.C.), uno stoico romano, distingueva fra un'età aurea di libertà ed eguaglianza e la miserabile condizione della vita umana nel suo tempo, così i teologi cristiani nello stesso periodo distinguevano il racconto del giardino dell'Eden dalla storia del genere umano a partire dal peccato originale. La distinzione si risolse in una duplice concezione di natura e legge naturale. Per Giovanni Crisostomo (347 circa-407) ed altri Padri della Chiesa, Dio voleva, nell'atto della creazione, che nessun essere umano dominasse su un altro. A causa del peccato, tuttavia, sorsero la schiavitù, la proprietà privata, il dominio maschile e il governo. Secondo Agostino (354-430), viceversa, tali istituzioni non sono solo conseguenza del peccato, ma costituiscono un rimedio, in quanto garantiscono per lo meno un certo grado di pace nel mondo. Esse sono illegittime in condizioni di perfezione, e tuttavia adeguate alla natura peccaminosa del genere umano. Di qui gli studiosi traggono una distinzione tra una legge naturale assoluta o primaria ed una relativa o secondaria. Ciononostante, la distinzione non trattenne i Padri della Chiesa dal criticare energicamente i governi autoritari, la violenza militare e gli abusi delle classi ricche.

Dai tempi di Cicerone, l'idea di legge naturale venne progressivamente incorporata nella giurisprudenza romana, come attesta nel *Corpus iuris civilis* (534 d.C.) l'elenco di leggi e riflessioni legali disposto dall'imperatore romano Giustiniano. Nell'assemblare prospettive significativamente divergenti, il *Corpus* tende a sostenere una divisione tripartita delle leggi: *ius civile*, principi istituiti da e per una comunità particolare; *ius gentium*, principi comuni a molte o a tutte le nazioni; *ius naturale*, principi che, in caso di conflitto o incertezza, sembrano «sempre giusti e validi». Le ultime due categorie, talvolta identificate l'una con l'altra, servirono la causa dell'espansionismo romano. Non erano tanto la base per un giudizio critico dello *ius civile* quanto un mezzo pratico con cui i giuristi potevano risolvere conflitti mentre sempre più territori venivano sottomessi all'amministrazione centrale dell'impero. Tuttavia essi promossero anche l'idea di una

norma di legge universale come strumento per la realizzazione della pace nel mondo.

Medioevo. Nei secoli successivi, un'autorevole concezione di legge superiore elaborata dai teorici politici a partire da Isidoro di Siviglia (560 circa-636) fino a Giovanni di Salisbury (1120 circa-1180) vedeva nell'idea di legge naturale la pietra di paragone per distinguere i re dai tiranni e la base per giustificare il tirannicidio, poiché i governanti negligenti nei confronti del loro dovere non sono veri governanti ma usurpatori e una minaccia per la comunità. Soprattutto durante l'alto Medioevo, con il graduale emergere di una civiltà urbana e commerciale, la concezione di un universo perfettamente conforme alla legge divenne preminente attraverso importanti evoluzioni in sistemi giuridici paralleli: diritto civile (con il rinnovato studio del diritto romano iniziato nell'XI secolo) e diritto canonico (con la pubblicazione nel 1149 circa del *Decretum* di Graziano, una fondamentale compilazione di leggi ecclesiastiche). L'idea di legge naturale come corpo di principi morali che vincolano ogni popolo è centrale in entrambi i sistemi giuridici. Ma gli studiosi di diritto canonico, identificando la legge naturale con la legge divina, argomentano che la Chiesa è indipendente dallo Stato e, in alcune sfere di comportamento, ha egemonia sopra lo Stato. Così, in diverse forme, l'idea medievale di legge naturale favorì i principi correlativi di norma di legge e governo limitato, chiamato più tardi costituzionalismo.

La grande sintesi teologica di Tommaso d'Aquino (1225 circa-1274), stimolata in parte da una riscoperta delle opere di Aristotele, contiene un trattato sul diritto che divenne in seguito, sebbene non senza variazioni, la dottrina cattolica per eccellenza, e tale è rimasta fino al XX secolo. Tommaso definisce la legge in generale come ragionevole norma diretta al bene comune, designata e promulgata dall'intera comunità o dalle persone dotate di autorità. La legge eterna, la ragione divina che governa l'intero universo, è alla base dell'interazione fra tutti gli esseri nel mondo. Ma gli esseri umani, in quanto partecipi dell'eterna ragione, costituiscono un genere speciale; perciò Tommaso denomina legge naturale la loro partecipazione alla legge eterna.

Ammettendo il precetto primario della legge naturale (vale a dire fare il bene e sfuggire il male), Tommaso colloca il bene per gli esseri umani nelle loro naturali inclinazioni all'autoconservazione, propagazione ed educazione della specie, e in particolar modo alla conoscenza della verità e all'impegno nella vita sociale e politica. Riguardo all'ultimo punto, contrariamente ai primi Padri della Chiesa ma in accordo con Aristotele, Tommaso dichiara che gli esseri umani sono per natura esseri sociali e politici.

La legge naturale, tuttavia, deve essere completata dalla legge umana, cioè da costumi e consuetudini, statuti e decisioni giuridiche, che conferiscano ad essa concretezza ed efficacia, consentendone l'applicazione alle mutevoli circostanze storiche. Tommaso in tal modo provvede sia all'universalità della legge fondamentale sia alla relatività di sistemi legali e morali particolari. Ma, in quanto espressione della ragione divina e direttiva necessaria alla realizzazione umana, la legge naturale è scopo e limite della legge umana, il fondamento della sua legittimità e la misura della sua adeguatezza.

Laddove per Tommaso la legge è una norma della ragione, secondo Guglielmo di Ockham (1280 circa-1349 circa), un francescano inglese, con una divergenza di pensiero caratteristica del XIV secolo, la legge è un imperio della volontà. Guglielmo distingue tre significati di legge naturale. I primi due reiterano antiche tradizioni all'interno di un nuovo impianto teologico, definendo la legge naturale come insieme di principi della ragione naturale universalmente vincolanti (per esempio: divieti di adulterio e frode), e principi di giustizia naturale che sono appropriati solo nello stato di natura originario (per esempio: comunanza delle proprietà e uguale libertà per tutti). Il terzo senso in cui Guglielmo intende la legge naturale è nuovo: esso denota principi emergenti da costumi e convenzioni dei popoli, e in base ad essi modificabili, in qualunque condizione di vita e in qualunque tempo (per esempio: le norme che permettono l'autodifesa e ordinano la restituzione di beni prestati). In questo senso la legge naturale, sanzionata dalla volontà divina, legittima il principio di consenso attivo in politica e il governo ecclesiastico, e indusse Guglielmo a sostenere il movimento conciliare nella Chiesa e a rivendicare che il pontificato sia soggetto ad elezione e, se necessario, deposizione da parte del popolo.

Rifiutando la distinzione di Tommaso d'Aquino tra naturale e sovrannaturale e il suo apparente ottimismo nei confronti della vita umana, i più importanti riformatori protestanti del XVI secolo incorporano una forma di diritto naturale nelle loro teologie, sebbene gli studiosi siano in disaccordo riguardo al ruolo preciso del concetto. Sia Martin Lutero (1483-1546) sia Giovanni Calvino (1509-1564) sostenevano che l'iniquità del genere umano corrompe radicalmente le capacità di ognuno di comprendere ed agire, e che solo la grazia di Dio, ricevuta con la fede, può rimediare a quell'effetto. Entrambi affermano altresì che la legge naturale, istituita da Dio ed espressa nel Decalogo, possa essere appresa, ma solo oscuramente e in maniera alterata, dalla coscienza.

Secondo Lutero, chi è privo di fede vive in un regno

temporale nel quale la legge, nelle sue molteplici forme, ha due funzioni: frenare il malvagio ed estorcere la confessione che la giustizia senza la grazia di Dio è impossibile. Coloro che hanno la fede, d'altra parte, fanno per amore più di quanto la legge richiede loro, ma cooperano anche con le autorità al di fuori della comunità di fede, comportamento che, involontariamente, serviva la causa emergente del nazionalismo. Per Calvino la legge assolve ad una terza funzione: guidare i credenti affinché, crescendo in santità, essi costruiscano una santa comunità attraverso una condotta disciplinata nelle loro professioni e attraverso il governo, che è soggetto alla lettera e allo spirito della legge naturale.

La Riforma persuase anche un diffuso ed esteso movimento settario, gli Anabattisti, che, identificando l'idea di legge naturale con l'etica d'amore del Sermone della montagna, costituirono piccole comunità egualitarie e rifiutarono la cooperazione con autorità politiche e legali stabilite. Alcuni (per esempio Thomas Münzer) ammettevano la violenza per operare mutamenti sociali. La maggior parte degli altri (per esempio Menno Simons e i Mennoniti) erano di principi pacifisti. Durante la rivoluzione inglese della metà del XVII secolo altri gruppi di Battisti, costituiti in larga parte da appartenenti alle classi socio-economiche più basse, si appellavano all'idea di legge naturale per sostenere principi di democrazia parlamentare radicale (John Lilburne e i Livellatori) e di comunismo economico (Gerrard Winstanley e gli Sterratori).

Fazioni opposte nelle turbolente guerre religiose, suscitate dalla Riforma e dall'emergere degli stati nazionali in Europa, si richiamavano all'idea di legge naturale per sostenere le loro rispettive cause. Jean Bodin ed alcuni teorici del diritto divino dei re sostenevano che i sovrani sono limitati nel loro potere dalle regole della legge naturale, ma condannavano, perché incompatibile con la sovranità, ogni mezzo istituzionale che assicurasse tale limitazione. Gli Ugonotti francesi, monarcomachi, e i gesuiti, difensori del diritto del popolo ad opporsi ai tiranni, dall'altra parte, trovavano nella legge naturale le basi per la libertà religiosa e i limiti costituzionali all'autorità politica.

Durante il XVII secolo, epoca di tensioni nei rapporti fra le nazioni, sia la scuola di giurisprudenza spagnola, rappresentata da Francisco Suárez (1548-1617), sia la scuola protestante del diritto naturale, rappresentata da Ugo Grozio (1583-1645) e Samuel von Pufendorf (1632-1694), si appropriarono dell'idea di legge naturale come base del diritto internazionale. Secondo Suárez, tomista cattolico, esiste per natura una società umana universale anteriore alla formazione di nazioni ed imperi particolari. Il potere di creare entità politiche particolari deriva da Dio, è un requisito della vita umana, ma è mediato dalla comunità umana, e ciò significa che per la formazione di istituzioni politiche è necessario il consenso del popolo. Tale consenso, determinato dal precetto naturale del reciproco amore, è vincolante. Questo diritto internazionale (designato da Suárez come *ius gentium*), sebbene assuma diverse forme in tempi diversi a seconda dei costumi e delle convenzioni delle nazioni, è un modo di dare espressione alla società umana universale, e di onorare il precetto della reciprocità.

Età moderna. Grozio, designato nel suo tempo come il fondatore della moderna teoria del diritto naturale, era d'accordo con Suárez nell'affermare che tutti gli esseri umani partecipano per natura di una società universale, e che le nazioni particolari e i loro rapporti sono costruzioni artificiali, costituite per contratto, ma soggette ai principi della legge naturale – in modo più fondamentale, poiché i contratti devono essere rispettati. La variazione di Pufendorf, tuttavia, congiungendo le idee di Grozio con quelle di Thomas Hobbes (1588-1679), enuncia la conflittualità fra l'inclinazione della natura umana alla socialità e quella all'amore di sé, che costituisce la base delle lotte permanenti tra individui e nazioni.

Richard Hooker (1554-1600), nella sua difesa dell'Anglicanesimo contro i Puritani, è considerato talvolta una figura di transizione tra la versione medievale e quella moderna del diritto naturale, ma i suoi compatrioti Thomas Hobbes e John Locke (1632-1704) sono esponenti tipici della seconda. Le interpretazioni delle loro teorie politiche sono nettamente divergenti, ma alla base di entrambi è una dottrina dei diritti naturali il cui carattere individualistico è tipicamente moderno.

Secondo Hobbes, il diritto di natura è la libertà di ciascuno di fare tutto ciò che gli occorre per preservare la propria persona. Ma per evitare una possibile guerra di tutti contro tutti, le persone sono guidate dai principi della legge naturale a creare una sovranità attraverso cui siano possibili pace e autoconservazione. Secondo Locke, tutti hanno un naturale diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà. Poiché è conveniente salvaguardare questi diritti, le persone si impegnano a costituire un sistema parlamentare governato dalla maggioranza, ma sempre tenuto sotto controllo dal diritto popolare alla rivoluzione. Né per Hobbes né per Locke il diritto naturale è espressione di un ordine morale cosmico; è una protezione dei diritti umani individuali, una dottrina decisamente concomitante con l'emergere della scienza e della filosofia moderne e del capitalismo democratico.

Nel corso del XVIII secolo, anche in casi in cui il lin-

guaggio del diritto naturale era secondario, l'idea di diritti umani naturali, o per lo meno della legittima libertà dell'individuo, aveva grande rilievo: come avviene nelle teorie costituzionaliste del barone di Montesquieu (1689-1755) e di Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), nello sforzo di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) di riconciliare l'autonomia dell'individuo con il potere coercitivo della società civile, nei commenti conservatori alle leggi d'Inghilterra di William Blackstone (1723-1780), nella filosofia morale e del diritto di Immanuel Kant (1724-1804), e nei *pamphlet* e libri scritti da Thomas Paine (1737-1809) a sostegno delle rivoluzioni francese e americana.

Nella seconda metà del XVIII secolo, attraverso *pamphlet* e sermoni, lettere e discorsi, l'impulso rivoluzionario delle colonie americane veniva costantemente incoraggiato dai principi della legge naturale e dei diritti dell'uomo, attinti in egual misura dalla tradizione religiosa calvinista e dalle filosofie dell'Illuminismo. Samuel Adams, Thomas Jefferson, James Otis, Alexander Hamilton, e John Adams facevano riferimento al pensiero di Locke, Burlamaqui, Grozio, Pufendorf, Montesquieu, Blackstone e persino Cicerone per sostenere la causa della separazione politica dall'Inghilterra, e, non a caso, degli interessi commerciali delle classi possidenti.

Il documento più significativo, la Dichiarazione d'Indipendenza (1776), si appellava alle «Leggi di Natura e al Dio della Natura», dichiarando autoevidenti le verità secondo cui tutti gli esseri umani sono creati uguali e dotati dal loro creatore di diritti inalienabili, fra cui la vita, la libertà, e il perseguimento della felicità. Nel 1789 una simile dichiarazione fu adottata dall'Assemblea Nazionale francese.

L'idea di legge naturale fu oggetto di severe critiche nel corso del XIX secolo in seguito all'influenza dell'empirismo in etica (David Hume), dell'utilitarismo in teoria politica (Jeremy Bentham), dello storicismo in giurisprudenza (Friedrich Karl von Savigny), e del positivismo (Auguste Comte) e del materialismo storico (Karl Marx) nel pensiero sociale. Tuttavia, alla metà del secolo fecero riferimento a questo concetto il movimento per i diritti delle donne e la lotta contro lo schiavismo. William Lloyd Garrison, Francis Wayland, e William Ellery Channing erano fra quelli che argomentavano che lo schiavismo, anche se vantaggioso economicamente, era contrario ai diritti naturali e alle leggi di Dio. Alcuni antiabolizionisti (per esempio George Fitzhugh) argomentavano viceversa che Dio e la natura hanno destinato i neri alla schiavitù.

Inoltre, nell'evoluzione del diritto costituzionale americano agli inizi del XIX secolo, l'idea di legge naturale, ponendo un limite al procedimento legislativo, fece da sfondo all'emergere del principio di revisione giudiziaria con il presidente della Corte John Marshall. Dalla fine della guerra civile fino al primo trentennio del XX secolo, la dottrina dei limiti impliciti fu costantemente invocata per proteggere i diritti di proprietà e attutire gli sforzi di controllare l'aumento del potere economico di grandi corporazioni. Il giudice Thomas M. Cooley, in un importante testo sulle limitazioni costituzionali (1868), argomentava che la salvaguardia dei «diritti acquisiti» dei cittadini, in particolare i diritti di proprietà, è una diretta conseguenza della disposizione di legge del Quinto Emendamento e del Quattordicesimo Emendamento, recentemente emanato, della Costituzione. Il Giudice Stephen Field, al quale si unì infine la maggioranza della Corte Suprema, impiegò l'interpretazione di Cooley per capovolgere la legislazione che regolava l'industria e portare avanti gli interessi dei lavoratori. La tendenza si rovesciò nel 1937, quando una Corte Suprema ricostituita decise di sostenere la legislazione economica. Tuttavia nel corso del tempo, la Corte applicò in realtà la dottrina dei limiti impliciti ad un'altra sfera dell'azione legislativa, considerando specifici diritti civili di individui e minoranze, anche se non esplicitamente istituiti dalla costituzione, come libertà fondamentali o privilegiate in una società democratica.

Sebbene le critiche all'idea di legge naturale siano state frequenti nella letteratura filosofica e teologica del XX secolo, l'idea perdura, in forme tradizionali e riviste. L'accusa di crimini contro l'umanità introdotta ai processi di Norimberga contro i criminali di guerra nazisti (1945-1946), ammise la pertinenza del diritto naturale al procedimento giuridico. Molti teorici del diritto naturale sostengono che la Dichiarazione dei Diritti Umani delle Nazioni Unite (1948) sia un'espressione della loro tradizione di pensiero. La celebre «Lettera da un carcere di Birmingham» di Martin Luther King Jr. (1963), un documento classico del movimento per i diritti civili dei neri, si richiama ad un'idea di legge naturale religiosamente fondata per giustificare la disobbedienza civile. Encicliche papali come quella di Giovanni XXIII, *Pacem in terris* (1963), che decretava il riconoscimento dei diritti intrinseci a tutti i popoli, e la controversa *Humanae vitae* di Paolo VI (1968), che proibiva metodi artificiali di controllo delle nascite, si appellano spesso, nelle loro argomentazioni, all'idea di legge naturale.

In teoria politica, i neotomisti (per esempio Jacques Maritain, John Courtney Murray, Yves Simon) hanno usato il concetto di legge naturale per criticare movimenti totalitari e il liberalismo borghese e per porre le basi di un'alternativa democratica.

In giurisprudenza, gli orrori dell'olocausto nazista

provocarono la conversione di Gustav Radbruch a proporre la necessità della legge naturale nei procedimenti legali. Altri giuristi hanno, inoltre, proposto la rilevanza del concetto nella dottrina giuridica, a partire dal modesto suggerimento di H.L.A. Hart di legge naturale con minimo contenuto, attraverso la concezione di Lon L. Fuller di una moralità interna della legge, fino a coloro (come Brendan F. Brown, John T. Noonan, William A. Luijpen, John Finnis) per i quali l'idea di legge naturale è fondamentale per l'intero procedimento giuridico.

Nell'etica, molti filosofi contemporanei (per esempio John Wild, Anthony Battaglia, Henry Veatch) hanno sostenuto la legge naturale come una forma di realismo morale in contrasto con concezioni morali soggettiviste e relativiste. Tra i teologi protestanti, alcuni (fra cui Karl Barth, Helmut Thielicke) respingono l'idea di legge naturale, ma altri (per esempio Emil Brunner, Paul Tillich, John Macquarrie) la trovano congeniale. L'idea rimane centrale nell'etica dell'ortodossia orientale (come viene presentata per esempio da Stanley Harakas).

Ma all'interno del Cattolicesimo, specialmente a partire dal Concilio Vaticano II (1965), i teologi sono divisi sul modo di interpretare il concetto di legge naturale – in un senso più tradizionale (per esempio Josef Fuchs, Germain Grisez) o in un modo più orientato storicamente, personalistico (Bernard Häring, Robert Johann, William H. Van der Marck). Il tomismo trascendentale (Karl Rahner, Bernard Lonergan) offre una fondazione teologica a quest'ultimo tipo di approccio.

Nelle sue molteplici trasformazioni nel corso dei secoli, l'idea di legge naturale denota un'incessante, forse interminabile ricerca di un principio di giustizia che è ben altro che un mero frutto dell'immaginazione e che, accessibile alla persona comune, è un fondamento della dignità propria al genere umano.

[Per una esposizione dettagliata delle concezioni occidentali della capacità umana di cogliere la legge naturale, vedi *COSCIENZA*, vol. 3. Per una trattazione del conflitto fra componenti prevedibili e non prevedibili dell'esperienza umana, vedi *SORTE*. Inoltre, *LEGGE COSMICA* presenta un esame di questo argomento in una prospettiva di ampiezza mondiale, dimostrando come differenti modelli della struttura della realtà abbiano condotto a diversi modelli di organizzazione della vita umana. Tre voci di carattere generale guideranno ulteriormente il lettore in quelle aree di comportamento sociale che sono più profondamente influenzate dalla nozione di legge naturale: *ETICA E RELIGIONE*, vol. 3; *DIRITTO E RELIGIONE* e *SCIENZA E RELIGIONE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Un esame conciso del concetto di legge naturale dai Sofisti nell'antica Grecia ai dibattiti del Concilio Vaticano II, incluso un elenco di fonti ed un'ampia selezione di brevi brani tratti dai testi principali, è in P.E. Sigmund, *Natural Law in Political Thought*, Cambridge 1971, rist. Lanham/Md. 1982; B.F. Brown (cur.), *The Natural Law Reader*, New York 1960, è una collezione di brani scelti, alcuni da testi classici, ma la maggior parte da studi del XX secolo, sulla legge naturale in giurisprudenza. Due studi storici sulla legge naturale che vengono spesso citati, entrambi tesi a costruire una teoria del suo valore permanente, sono H.A. Rommen, *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936 (trad. ingl. *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, 1947, rist. New York 1979) e A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1980 (3ª ed.).

Tre dei testi classici più influenti sono M.T. Cicerone, *De republica* e *De legibus* (trad. it. *Opere politiche*, Torino 1953); Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* 1,2,90-97 (trad. it. Firenze 1972); e J. Locke, *Two Treatises of Government*, II (trad. it. *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino 1982).

Un'applicazione neotomista della nozione di legge naturale al pensiero politico è J. Maritain, *Man and the State*, Chicago 1951 (trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Milano 1992). Uno sforzo innovativo in giurisprudenza di dimostrare una moralità interna alla legge è L.L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven 1969 (ed. riv.) (trad. it. *La moralità del diritto*, Milano 1986). W.A. Luijpen, *Fenomenologie van het Naturrecht*, Antwerpen 1969 (trad. ingl. *Phenomenology of Natural Law*, Pittsburgh 1967), deriva una giurisprudenza fondamentale dalla tradizione fenomenologico-esistenzialista. Una tenace difesa dell'idea di legge naturale come forma di realismo etico è J. Wild, *Plato's modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago 1953.

DOUGLAS STURM

LEONE. Il leone, il più grande tra i felini e temuto dalla maggior parte degli animali selvatici, è quasi universalmente conosciuto come «il re degli animali». Il suo aspetto fisico, la mole, la forza, i movimenti nobili e la ferocia nell'uccidere gli altri animali hanno lasciato, sin dai tempi antichi, una forte impressione nella psiche umana. Le associazioni con il concetto di regalità (potere, maestà, dominio sugli altri) hanno elevato lo *status* del leone a simbolo; molti personaggi sono stati paragonati al leone per le loro qualità eroiche: Riccardo Cuor di Leone, i numerosi papi cattolici che presero il nome di Leone, il Buddha che fu conosciuto come «il leone della stirpe Śākya», Cristo stesso, chiamato «il leone di Giuda». Sekhmet, Gilgamesh, Eracle, Sansone, Davide, Daniele, Enea e Afrodite: anche questi personaggi, per le loro qualità di ferocia, forza, valore, dignità e nobiltà, sono stati identificati con il leone.

In astrologia, le connotazioni di sovranità che il leone possiede fecero un passo ulteriore: il leone fu equiparato al principio solare, identificato con l'illuminazione della coscienza. La costellazione del Leone fu collegata al sole che è il suo governatore e il segno zodiacale del Leone appare durante il periodo più caldo dell'anno (luglio-agosto). Tale relazione tra sole e leone è centrale per una comprensione del ruolo importante che ha il principio solare in questo simbolismo complesso.

Nell'antica mitologia occidentale, gli attributi sole/leone venivano identificati con forze cosmiche potenti, che probabilmente sostituirono i temi toro/luna che dominarono i miti più antichi. Tra i Sumeri e i Cretesi il leone era associato con il sole ardente, che uccide la luna e inaridisce la vegetazione. Nell'arte e nella mitologia egizia le rappresentazioni dei leoni erano poste di frequente alla fine delle gallerie e sulle porte dei palazzi e delle tombe come protezione contro gli spiriti cattivi. Sekhmet appare come una donna dalla testa di leone che regge un disco solare. Era conosciuta come una dea della guerra e fece parte del tempio di Mut durante il regno di Amunhotep II (1450-1425 a.C.). Nel suo studio *The Great Mother* (New York 1963), Erich Neumann interpreta Sekhmet come il simbolo del fuoco, l'aspetto negativo e divorante dell'occhio solare che brucia e giudica.

Nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento) il leone appare come un simbolo di forza e di potere e come oggetto di paura, che esemplifica la relazione dell'uomo verso Dio. L'allusione in *Giudici* 14,18: «Che c'è di più forte del leone?», e la storia in *Daniele* 6 del profeta che fu mandato nella fossa dei leoni per testimoniare la sua fede in Dio esemplificano le associazioni ispirate al timore del leone in rapporto al potere di Dio di giudicare l'umanità.

Nella iconografia cristiana, Marco l'evangelista viene raffigurato come un leone alato, forse perché il primo capitolo del suo Vangelo riporta la «voce di uno che grida nel deserto» (Mc 1,3), voce che presumibilmente assomiglia al ruggito del leone. Il leone è anche il simbolo della dignità reale di Cristo. L'*Apocalisse* contiene un riferimento al leone come simbolo di Cristo, in particolare della sua capacità di vincere il male e di sconfiggere l'oscurità: «Non piangere più: ecco ha vinto il leone della tribù di Giuda, il germoglio di Davide» (Ap 5,5). Il leone simboleggia anche la resurrezione. Secondo una leggenda popolare, dei cuccioli di leone, nati in una figliata di tre, erano nati morti; furono riportati in vita dal loro padre che, dopo essere stato in lutto per tre giorni, li resuscitò con il suo fiato. In modo simile, Gesù, tre giorni dopo la sua morte, fu resuscitato da Dio Padre.

Anche nella rappresentazione della dea induista Grande Madre Śakti, che cavalca un leone, sono riflesse qualità reali e sovrumane. In una delle molte incarnazioni di Viṣṇu, egli prende le sembianze di Narasiṃha, l'«uomo-leone», per sconfiggere il demone Hiraṇyakaśipu. Nella *Bhagavadgītā* numerosi riferimenti dimostrano l'importanza del leone come simbolo. Nelle scene di battaglia, Bharata, il capo dei guerrieri, è paragonato a Indra e descritto come un «invincibile leone di uomo».

Nell'arte buddhista indiana si conoscono svariate rappresentazioni del leone, tra le quali il pilastro Aśoka, sormontato da un leone a quattro facce, e il pilastro Sarnāth, sormontato da un leone che sorregge una grande ruota o disco, indicativo del principio solare. Nell'arte buddhista tantrica, i *bodhisattva* Avalokiteśvara e Mañjusrī sono seduti su leoni e la feroce dea Siṃamukha è raffigurata con la testa di una leonessa. La posizione stilizzata chiamata l'Entrata del Buddha *Nirvāṇa* è conosciuta anche come la Posizione del Leone e fa parte del rituale per quei discepoli iniziati a particolari cerimonie.

In aggiunta alla funzione di rappresentazione del principio solare, il simbolo del leone è stato variamente usato anche per raffigurare la contemplazione e la vita solitaria. Queste caratteristiche sono ben esemplificate nelle vite di alcuni santi cristiani, in particolare Eufemia, Ignazio, Girolamo, Paolo l'eremita e Maria d'Egitto. Sul leone si sono concentrati anche motivi di rinascita. Nel culto mitraico, il dio dalla testa di leone Aion (Deus Leontocephalus) è associato al tempo e alla perdita di luce, motivo che può implicare anche quello della rinascita. C.G. Jung esaminò il leone all'interno della letteratura alchemica come un «sinonimo per mercurio... o uno stadio in trasformazione». «Il fiero leone», egli conclude, «serve ad esprimere un'emozionalità appassionata che precede la ricognizione di contenuti inconsci».

Secondo Heinrich Zimmer, le qualità insaziabili del leone come divoratore sono raffigurate nella creazione da parte di Śiva di un mostro dalla testa di leone. Il *Libro di Giobbe* (4,10) annota tra le caratteristiche del leone anche quelle distruttive, che incutono paura: «il ruggito del leone e l'urlo del leopardo e i denti del leoncello sono frantumati».

BIBLIOGRAFIA

W.H.I. Bleek e L.C. Lloyd (curr.), *Specimens of Bushman Folklore*, Cape Town (1911), 1968.

E.R. Goodenough, *The Lion and Other Felines*, in *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VII, *Pagan Symbols in Judaism*, New York 1958, pp. 29-86.

L.H. Gray et al. (curr.), *The Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932. Consultare l'indice *s.v. Leoni.*

A. de Gubernatis, *The Lion, the Tiger, the Leopard, the Panther, and the Chamaleon*, in *Zoological Mythology, or the Legends of Animals*, II, London 1872, pp. 153-61.

S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, I-VI, Bloomington/Ind. 1955-1958 (2ª ed. riv. e ampl.).

KATHRYN HUTTON

LIBERO ARBITRIO E DETERMINISMO. Il concetto di libero arbitrio ha un significato etico, religioso e sociale centrale in filosofia e nella maggior parte delle religioni. È stato argomentato che le fondamenta della libertà riposano sulla contingenza degli eventi naturali. Tuttavia questa linea di pensiero è stata di gran lunga abbandonata, benché ai fini dell'esistenza della libertà in generale il concetto di causalità universale rigorosa debba essere sospeso, almeno nella sfera morale. Un'altra linea di pensiero vede la base della libertà nella spiritualità: l'anima, in quanto immateriale, non è soggetta alle leggi deterministiche della natura. Qualunque sia la spiegazione, la credenza nel libero arbitrio risale alla convinzione che, come individui, gli esseri umani siano dotati della capacità di scegliere in vista dell'azione, di decidere fra le alternative, e in particolare che, possedendo un innato senso morale, l'uomo possa liberamente discernere il bene dal male e scegliere il bene, sebbene spesso non lo faccia. Il determinismo è la concezione filosofica secondo cui, date certe condizioni iniziali, ogni cosa che accade è determinata ad accadere così come accade e non diversamente; di conseguenza nulla in natura è contingente, nè vi è spazio per la libertà umana. I partigiani di un determinismo «duro» ritengono che nessuna delle nostre azioni sia libera, se non apparentemente; dunque anche la responsabilità morale è un'illusione; i deterministi «morbidi» ritengono che mentre le nostre azioni sono in effetti causate, noi siamo nondimeno liberi, poiché la causalità non sottomette il nostro volere. [Vedi *LEGGE COSMICA* e *SOTERIOLOGIA*].

Interpretazioni filosofiche. Nell'antichità greca l'idea di libero arbitrio era chiaramente derivata dalla differenza tra individui liberi e schiavi, nei tempi moderni dalle strutture politiche dei sistemi elettorali democratici nascenti. Un'intera stirpe di filosofi tentò di riconciliare l'idea di determinismo, in particolare in senso teologico, con quella di libero arbitrio come azione intenzionale non inibita. L'antico pensiero greco considerava il libero arbitrio come la negazione di tutte le limitazioni essenziali per il conseguimento di scopi volontari. Platone mostra nella *Repubblica* che strutture sociali e convenzioni morali possono essere dominate e manipolate a piacere. Sia Socrate sia Platone trasferirono il luogo della libertà dal potere di influenzare gli eventi esterni all'esercizio interiore della volontà e della persuasione. Per Aristotele il potere del libero arbitrio risiede nella capacità del pensiero di armonizzarsi non solo con Dio, ma anche con il bene e con la vita felice (*De interpretatione* 9). Essere liberi significa essere razionali. Secondo Agostino di Ippona (*De libero arbitrio*) la prescienza divina degli eventi non sminuisce la capacità di scelta e dunque non necessita l'agire in quel determinato modo, poiché la conoscenza dell'eternità da parte di Dio è qualcosa di simile a quella di un eterno presente. La volontà è certamente libera e non vi è ragione di credere che la conoscenza divina dell'oggetto della volontà debba lederne la libertà in alcun modo. La libertà dell'uomo consiste nell'amare Dio e nell'agire secondo la sua volontà. In accordo con la stessa linea di argomentazione, Boezio (*De consolatione philosophiae*) definiva l'eternità come il «possesso simultaneo e completo della vita infinita». Tommaso d'Aquino similmente riteneva che l'eterna visione di Dio non possa in alcun modo determinare le nostre azioni (*Summa theologiae* 1,14,13).

I filosofi dell'età moderna dovettero far fronte al conflitto tra prescienza divina e libertà umana, ridefinendo quest'ultima, per esempio, come «assenza di coercizione» (Hobbes); altri, per esempio Descartes, enfatizzano l'infinità del volere nell'aderire al vero e nel respingere il falso, anche se la comprensione umana può essere limitata. Spinoza concepiva il libero arbitrio dell'uomo come autodeterminazione; Leibniz come una forma di spontaneità incausata, che venne in seguito paragonata alla «libertà di indifferenza». Da queste concezioni conseguiva che Dio non può mai essere ritenuto responsabile degli errori dell'uomo. Tuttavia questo concetto di una mente causalmente indeterminata, inesplicabilmente libera, fu considerato insoddisfacente e sostituito dal concetto di Locke di preferenza come causa (opposto all'idea precedente circa l'irrilevanza dei giudizi per la nostra volontà), e dall'argomentazione di Hume secondo cui un'azione libera è un'azione che avrebbe potuto essere evitata. Per Kant, il determinismo è fenomenico e la libertà è noumenica, poiché la ragion pura pratica, in base alla quale l'uomo agisce liberamente, cade al di fuori del regno della causalità e prepara l'essenza e l'autonomia della vita morale. Hegel e la sinistra hegeliana guardavano alla libertà e alla necessità come a due facce della stessa medaglia, due idee dialetticamente connesse attraverso «scienza» e «comprensione»: la libertà è la necessità rettamente intesa. Altri idealisti del XIX secolo, sostenitori del li-

bero arbitrio, tendevano a postulare un'entità speciale, l'io, che usa il corpo come strumento causale, pur essendo in se stesso immune dalla causalità. I materialisti, al contrario, favorirono fin dall'antichità una quasi totale subordinazione della libertà al gioco necessario o contingente di forze naturali e sociali che sfugge sia al controllo individuale sia a quello divino. [Vedi *ESISTENZIALISMO*, *MATERIALISMO* e *NATURALISMO*, vol. 5].

Interpretazioni religiose. Il presupposto essenziale delle religioni più importanti è che gli esseri umani sono dotati alla nascita della libertà di scelta. Il libero arbitrio è la capacità di scegliere fra differenti linee di azione, obiettivi, cose, desideri e così via, ed anche di assumersi la piena responsabilità morale di tali scelte. Affinché la volontà sia libera è perciò necessario che non vi sia coercizione diretta, grave costrizione, o distorsione della verità (per esempio attraverso propaganda o lavaggio del cervello) e dunque che le alternative della scelta siano possibili. La molteplicità delle situazioni esperibili nella società permette una molteplicità di credenze e il libero esercizio della scelta umana. Secondo la definizione classica, il libero arbitrio è assenza di ostacoli alla realizzazione di libertà diverse; esso ha un versante negativo, *libertà da* (bisogno, paura, ecc.), ed uno positivo, *libertà di* (culto, creatività, parola, ecc.). La libertà religiosa, includendo la libertà di culto, senza però ridursi ad essa, illustra l'inseparabilità di questi aspetti, trattandosi allo stesso tempo di libertà da coercizione spirituale (per esempio, ateismo inculcato con la forza, proselitismo attivo) e libertà per la coscienza di credere, per l'individuo di praticare e per la comunità di esercitare le regole di condotta e i rituali della propria tradizione. [Vedi *LEGGE NATURALE*; e inoltre *COSCIENZA* e *ETICA E RELIGIONE*, vol. 3].

Il principio del determinismo, secondo il quale ciò che è nell'universo, inclusa la volizione umana, deve essere rigorosamente dedotto da cause antecedenti, e nulla può accadere diversamente da come accade o è accaduto, è una negazione del libero arbitrio. Nella misura in cui coinvolgono la responsabilità morale, tutte le religioni devono riconoscere che l'uomo è un agente libero. Tuttavia, il presupposto delle religioni monoteistiche secondo cui l'unico Dio non è solo onnipotente ma anche onnisciente sembra annullare nell'uomo il potere della libera decisione, e condurre così alla contraddizione che l'essere umano viene ritenuto responsabile di azioni delle quali non è realmente responsabile.

Molte religioni hanno cercato una soluzione teologica a questo dilemma. Nell'Induismo, anche se la responsabilità del male viene solitamente imputata al dio che causa le imperfezioni dell'uomo e lo condanna così alla caduta, quest'ultimo è tuttavia ritenuto moralmente responsabile dei suoi mali, così come della corruzione di altri esseri umani; i genitori sono considerati moralmente responsabili della costituzione – anche fisica – dei loro figli. Un concetto presente lungo l'asse delle religioni asiatiche, dal Giainismo e dal Brahmanesimo al Buddhismo, al Sikhismo, al Parsismo e alle religioni animistiche, è quello di *karman*, che si riferisce principalmente all'azione e reazione nella lunga serie di reincarnazioni, ma talvolta viene erroneamente inteso come rigido determinismo universale, fato, o addirittura giustizia punitiva. Effettivamente il *karman* comprende l'unità e l'interrelazione di tutti i fenomeni, la loro fondamentale contingenza, e gli atti o rituali (*karman*) in grado di distruggere i vincoli della trasmigrazione. Sotto la legge del *karman* un individuo è essenzialmente libero di accettare o di tentare di modificare la catena degli eventi cosmici. Ci sono molte oscillazioni (da mito a mito e da un testo sacro all'altro) e ambiguità riguardo alla situazione dell'individuo nel cosmo: da una parte, egli potrebbe essere considerato come una entità passiva soggetta alle leggi dell'universo, ora indebolito e contaminato, ora rafforzato e purificato, dal fluire degli eventi; dall'altra, gode di un certo grado di libertà. In ogni caso, il bene al quale ciascuno dovrebbe aspirare è l'integrazione e l'armonizzazione fra caratteristiche ambivalenti, piuttosto che la loro dissociazione. Questo è ciò che rende il concetto induista di libero arbitrio radicalmente diverso da quello giudaico-cristiano. [Vedi *KARMAN*, vol. sull'Induismo].

Nella filosofia indiana il concetto di libertà ha due significati fondamentali: uno è *svāraj* (autoregola), che appare già nella *Chāndogya Upaniṣad*, e ha ben precise connotazioni sociali, politiche e morali; l'altro è *mokṣa* che ha le connotazioni psicologiche e metafisiche di liberazione, emancipazione, scarcerazione. I due significati, dai quali emerge la reale nozione di libertà nell'Induismo, sono uniti in un rapporto conflittuale e sintetico allo stesso tempo. *Mokṣa* è tuttavia il fine ultimo della religione induista. Esso è libertà dal *karman* e dalla schiavitù, che a sua volta è libertà dall'ignoranza, una libertà da conseguire non dopo la morte, bensì qui ed ora attraverso una disciplina fisica e mentale. La libertà biologica e sociale è una condizione necessaria ma non sufficiente per il suo raggiungimento. [Vedi *MOKSA*, vol. sull'Induismo].

Nell'Ebraismo, l'uomo è nato libero in quanto creato ad immagine di Dio (che è libero). Dunque, è la bontà di Dio che si riflette nella libertà dell'uomo. I credenti devono annullare completamente la loro volontà a favore di quella divina. Tuttavia, secondo gli insegnamenti della Bibbia, i doveri dell'uomo scaturi-

scono da due fonti: legge divina e voce della coscienza interiore. Nel Talmud, i *mitsvot* appaiono come prescrizioni assolute, vale a dire decreti che devono essere osservati dall'uomo. I filosofi ebrei, tuttavia, e in particolare quelli influenzati dall'Ellenismo (per esempio Filone di Alessandria e Giuseppe Flavio), insistono sulla natura eteronoma dei *mitsvot*, che sono altresì un'espressione esplicita della legge naturale. L'Ebraismo mette poco in evidenza l'idea che gli eventi nella vita di un individuo possano essere stati «destinati» (nel senso greco di *moira*); tuttavia i principali eventi collettivi nella vita del popolo di Israele furono ordinati e predeterminati da Dio. In quanto signore della storia e giudice, Dio governa la natura e nel contempo determina il risultato finale di azioni e conflitti umani. Dio può comparire talvolta nelle Scritture ebraiche (Is 34,17) come colui che tira a sorte. Nel periodo rabbinico emerse la credenza secondo cui Dio predeterminerebbe gli eventi principali quali data di nascita, morte e matrimonio nella vita dell'individuo. Al di fuori di questi, tuttavia, non vi è predeterminazione. Niente può abolire il libero arbitrio e perciò la responsabilità della persona.

L'Islamismo sostiene la credenza che i principali eventi siano determinati e decretati da Dio; questo consente di sanzionare l'uniformità e razionalità sottese all'universo. Il concetto di destino, tuttavia, era derivato dalla letteratura araba preislamica, specialmente dalla poesia che non era necessariamente religiosa. Nell'Islamismo esso venne subordinato ad una predestinazione divina che in se stessa non preclude la libertà reale della volontà dell'individuo. I teologi islamici contestano la concezione fatalistica attribuita alla religione musulmana. «Destino» è spesso un'etichetta posta a fatto avvenuto; dire che qualcosa è destinato è dare una spiegazione semplicistica e debole ad un evento altrimenti inesplicabile. Secondo tale argomentazione, mentre nella mente di Dio ogni cosa è determinata anticipatamente, il fedele attivo è completamente all'oscuro di tale determinazione e perciò gode pienamente della libertà di scegliere. [Vedi *DESTINO*].

Il Cristianesimo è tra le principali religioni che enfatizzano la libertà dell'uomo fino alle sue estreme conseguenze. Persino l'esistenza del male, a dispetto dell'onnipotenza di Dio, è giustificata dalla supremazia dell'essenziale libertà dell'uomo di scegliere i suoi fini e di adottare la propria linea di azione. La controversia tra Agostino di Ippona e Pelagio fin dal v secolo mise in scena quello che sarebbe stato un dibattito teologico sempre aperto nel Cristianesimo occidentale. Alla quasi esclusiva accentuazione della grazia sempre presente da parte di Agostino, Pelagio, un monaco britannico che viveva in Africa e che fu condannato per eresia da due sinodi, oppose la teoria secondo cui il libero arbitrio umano, non sorretto dalla grazia, agisce in modo infallibile nel conseguire o mettere a repentaglio la salvezza umana. Nel XVI secolo, Erasmo da Rotterdam difese la dottrina del libero arbitrio sostenuta dalla Chiesa contro la violenta negazione di essa da parte di Martin Lutero, e contro la sua affermazione della completa dipendenza dell'uomo dalla grazia divina. La teologia protestante con Zwingli, Wyclif, Calvino e i loro seguaci sosteneva fermamente la dottrina soteriologica e metafisica della predestinazione. [Vedi *TEODICEA*].

Nel Buddhismo Mādhyamika, la libertà dalla sofferenza, che implica una completa, beata rigenerazione dell'uomo, è conseguita attraverso l'eliminazione di tutte le costruzioni concettuali alla loro autentica radice: il dualismo tra «è» e «non è». La disciplina spirituale per raggiungere l'illuminazione o conseguire la buddhità attraverso la soluzione del doloroso conflitto tra il bene privato e quello sociale, contribuisce alla saggezza *prajñā*, che è essa stessa liberatoria. Raggiungere la libertà è un processo sostanzialmente negativo, consistente nell'eliminazione degli ostacoli che offuscano il reale, come l'attaccamento, l'avversione e tutte le costruzioni mentali fittizie. *Śūnyatā*, in quanto intuizione intellettuale della vacuità, è equiparata alla libertà.

Il rapporto tra libero arbitrio e determinismo è manifestamente un paradosso, vale a dire che i due termini si implicano reciprocamente e allo stesso tempo si oppongono. Questo paradosso può essere più o meno risolto relegando il libero arbitrio nel regno della consapevolezza spirituale, della realtà vissuta da un punto di vista psicologico, e dell'azione pratica (morale); laddove determinismo e predestinazione apparterrebbero alla datità ontologica ed esistenziale delle cose e degli eventi nel mondo. Tentativi di risolvere questo paradosso hanno condotto alcuni filosofi di impostazione teistica e teologi (per esempio Charles Hartshorne) a voler sminuire gli attributi divini di onniscienza e onnipotenza. Non è l'insuperabile potere di Dio che viene negato, bensì il suo carattere monopolistico. Questo consentirebbe l'apertura e l'indeterminazione del futuro, nel quale le opzioni umane possono essere esercitate liberamente. Lo stadio attuale della discussione filosofica su libero arbitrio e determinismo in relazione sia alla cosmologia sia all'esistenza individuale coinvolge sofisticati argomenti epistemologici tratti dalle teorie della giustificazione, della causalità, della simmetria di passato e futuro, e dell'azione umana.

[Vedi *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*. Per un'ulteriore analisi dei concetti inerenti a libero arbitrio e determinismo, vedi anche le biografie dei filosofi e pensatori religiosi qui menzionati].

BIBLIOGRAFIA

C.A. Campbell, *Selfhood and Goodhood*, London 1957.
C. Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, LaSalle/Ill. 1967.
W. James, *The Will to Believe*, New York 1921 (trad. it. *La volontà di credere*, Roma 1991).
I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 (trad. it. *Critica della ragion pratica*, Bari 1971).
S. Morgenbesser e J. Walsh (curr.), *Free Will*, Englewood Cliffs/N.J. 1962.
T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1955 (2ª ed.) (trad. it. *La filosofia centrale del buddhismo*, Roma 1988). Cfr. soprattutto pp. 261-69.
G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, rist. Chicago 1984.
A. Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, 1841 (trad. it. *La libertà del volere umano*, Bari 1981).
B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677 (trad. it. *Etica*, Torino 1959).
E. Winter, *Discourse on Free Will. Selections from Erasmus and Luther*, New York 1961.
Linda Zagzebski, *Divine Foreknowledge and Human Free Will*, in «Religious Studies», 3 (1985), pp. 279-98.

ILEANA MARCOULESCO

LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE. Libero arbitrio e predestinazione costituiscono una polarità in molte delle religioni del mondo: la salvezza è determinata da una scelta divina, oppure è oggetto di autodeterminazione personale? In questo articolo il concetto di *libero arbitrio* non si riferisce al problema filosofico generale della libertà del volere, bensì al significato e alla funzione specifici della volontà e dell'autodeterminazione nel processo della salvezza. Alcuni pensatori religiosi hanno distinto nettamente tra libertà del volere nella sfera materiale e civile della vita e libertà o assenza di libertà in rapporto alla vita spirituale, ed è quest'ultima che il presente articolo ha per oggetto.

Le concezioni correnti riguardo alla libertà del volere nelle questioni spirituali sono almeno due: libero arbitrio come libertà di scelta, per la quale si fa liberamente ciò che si è avuto il potere di scegliere di fare, e libero arbitrio come assenza di costrizione, per la quale si fa volontariamente ciò che si fa senza averlo scelto attivamente. In quest'ultima accezione esso è stato descritto come necessità volontaria. Per il primo di questi significati, la libertà sembra incompatibile con la determinazione divina; per il secondo non lo è, ed è opposta non alla causalità, ma alla costrizione.

Nel presente articolo il concetto di predestinazione viene esaminato indipendentemente dal più ampio contesto comprendente provvidenza, determinismo e destino, e si riferisce esclusivamente alla scelta divina volontaria di alcuni gruppi o individui per la salvezza. Talvolta la predestinazione è considerata come una parte della provvidenza divina, vale a dire quell'aspetto particolare della generica determinazione divina che si riferisce al fine sovrannaturale delle anime, in quanto distinto dalla determinazione degli esseri umani con riferimento a tutto il resto, cioè a cose di ordine naturale. Ma la predestinazione deve essere nettamente distinta da alcune forme di determinismo e dal fatalismo. che non implicano necessariamente il concetto teistico di una divinità personale che compie consapevolmente delle scelte. *Determinismo* può denotare qualunque linea di pensiero per la quale tutti gli eventi non possono accadere diversamente da come accadono, talvolta senza riferimento alla divinità. *Destino* suggerisce l'idea di una forza determinante impersonale che può persino trascendere gli dei. [Vedi *DESTINO*].

I termini *elezione* e *riprovazione* hanno significati relativi alla predestinazione. [Vedi *ELEZIONE*, vol. 3]. L'uso tradizionale di tali termini considera la predestinazione l'atto divino più ampio che comprende i decreti separati di elezione (predestinazione alla salvazione) e riprovazione (predestinazione alla dannazione). *Riprovazione*, tuttavia, viene oggi usato raramente, ed *elezione* viene più comunemente e semplicemente sostituito a *predestinazione*, poiché sembra più positivo nelle sue connotazioni. Negli studi biblici, *elezione* è stato il termine favorito per esprimere la scelta divina.

Non necessariamente la predestinazione è stata considerata l'opposto contraddittorio del libero arbitrio. Talvolta i due concetti vengono correlati insieme come paradossali, tuttavia complementari, aspetti della verità; ma, nel senso più classico, il libero arbitrio è inteso non come libertà di scelta ma come necessità volontaria. Vale a dire: dove libertà significa assenza di costrizione gli atti necessari determinati da Dio possono tuttavia essere liberamente compiuti. Quasi tutti i teologi della predestinazione hanno perciò sostenuto la libertà di azione della volontà predestinata e la conseguente responsabilità per le proprie azioni, pur mancando il potere di sceglierle. In questo senso anche il decreto di riprovazione è stato visto come compatibile con la responsabilità, e non come implicante una coercizione divina a compiere il male. Questa compatibilità fra libero arbitrio e predestinazione è stata storicamente un luogo comune delle teologie agostiniana e calvinista nel Cristianesimo, ed è espressa nella teologia islamica dalla dottrina dell'acquisizione. Persino un determinista materialistico come Thomas Hobbes pensava che gli atti necessari fossero interamente volontari e perciò atti responsabili. È questo che distingue nettamente la

predestinazione dal fatalismo, che può implicare costrizione ad agire in un determinato modo. La teologia cattolica allude ad ogni dottrina della predestinazione che prescinde dalla libertà della volontà come ad un errore del predestinazionismo. Solo in rari casi questo modo di intendere la predestinazione si è manifestato nella teologia cristiana o islamica.

Eventi centrali nella storia delle religioni. La questione del libero arbitrio e della predestinazione in relazione alla salvezza si presenta in quelle religioni che credono in un Dio personale e onnipotente, cosicché è apparsa soprattutto nell'Ebraismo, nel Cristianesimo, e nell'Islamismo. Tuttavia, essa ricorre anche nell'antica Grecia e in India, fra determinati gruppi che hanno una concezione religiosa analoga.

Antica Grecia. Il monoteismo dell'antica Grecia, incentrato sulla figura di Zeus, si avvicinò molto al teismo personale con lo Stoicismo, in particolare con gli ultimi stoici, che credevano nell'immortalità. Essi consideravano Zeus intelletto e volontà universale che determina tutte le cose, inclusa la virtù per mezzo della quale gli uomini virtuosi si sottomettono all'inevitabile; grazie a questa provvidenza le anime elette trionfano sulle sofferenze della vita terrena.

Ebraismo. Nell'Ebraismo, la tradizione deuteronomica accentua soprattutto la scelta da parte di Jahvè di Israele come suo popolo. Nelle Scritture ebraiche, le storie di Mosè, Samuele, Isaia e Geremia illustrano la scelta di Dio di particolari persone per adempiere a compiti speciali. Ma questa elezione, delle persone o del gruppo, è fondata secondo le Scritture ebraiche nell'iniziativa divina, non nell'oggetto scelto, e riguarda speciali doveri e responsabilità, piuttosto che speciali privilegi. La libertà della volontà di scegliere se obbedire ai comandamenti di Dio è chiaramente affermata in molti passaggi delle Scritture ebraiche, come, per esempio, in *Deuteronomio* 30,15-20. Il libro apocrifo di *Ben Sira* afferma che Dio non induce le persone a smarrirsi, ma le crea con la libertà di non peccare (15,11-17).

Giuseppe Flavio, nel descrivere i Farisei al suo uditorio ellenistico, diceva che essi consideravano predeterminati tutti gli eventi, senza tuttavia privare la volontà umana del coinvolgimento nelle decisioni inerenti virtù e vizio. Dei Sadducei diceva che rifiutavano il determinismo nel suo complesso (*Antichità giudaiche* 13,171-73; *Guerra giudaica* 2,162-66). Gli Esseni erano, fra i gruppi ebraici, i principali fautori della dottrina della predestinazione, se i testi di Qumran sono da attribuire a loro. La letteratura di Qumran insegna che Dio ha creato gli spiriti degli uomini destinandoli al bene o al male tirando a sorte, e che la salvezza è dovuta ad iniziativa divina e basata sulla scelta di Dio. Ciononostante, gli Esseni affermano la responsabilità umana nei confronti del male compiuto. Altrove, nell'ambito del Giudaismo di età ellenistica, Filone Ebreo sosteneva la completa libertà del volere.

La letteratura rabbinica insegnava che la preveggenza e provvidenza di Dio determinano tutte le cose e la libertà umana di scelta nel compiere il bene o il male. Un detto di ʻAqiva' ben Yosef oppone loro: «Tutto è previsto, e tuttavia la libertà è garantita» (*Avot* 3,15). Alcune massime rabbiniche suggeriscono che ogni cosa nella vita di una persona sia determinata da Dio, eccetto l'obbedienza dell'anima a Dio (*Talmud babilonese*, *Berakhot* 33b, *Megillah* 25a, *Niddah* 16b).

Questo argomento non divenne un problema serio per i pensatori ebrei fino al contatto con le speculazioni islamiche nel X secolo, quando Saʻadyah Gaon sollevò il problema. Lui, e tutti i filosofi ebrei medievali sostennero la libertà di scelta della volontà. Ma Maimonide alludeva alla concezione degli Ebrei «ignoranti» secondo cui Dio decreta che un individuo sarà buono o cattivo fin dal grembo materno (*Mishnah Torah*, Pentimento 5,2).

Cristianesimo. La predestinazione ha avuto un ruolo più centrale nel pensiero cristiano. Il tema della predestinazione alla salvezza ha grande rilievo nella letteratura paolina, specialmente nella *Lettera ai Romani*. Per Paolo, la predestinazione ha origine dall'iniziativa divina ed è fondata sulla grazia, cosicché nessuno può vantarsi di essere salvato grazie ai propri sforzi. Paolo parla inoltre dell'indurimento del cuore dei miscredenti da parte di Dio (Rm 9,18). [Vedi *GIUSTIFICAZIONE*, vol. sul Cristianesimo].

Malgrado i numerosi riferimenti alla predestinazione presenti nel Nuovo Testamento, gli autori patristici, in particolar modo i Padri greci, tendono ad ignorare il tema prima di Agostino di Ippona. Questo fu probabilmente in parte il risultato della lotta della Chiesa antica contro il determinismo fatalistico degli gnostici. Agostino, scrivendo contro i pelagiani, sosteneva che Dio ha predestinato alla salvezza alcuni dalla massa dannata, trascurando gli altri, e abbandonandoli così alla giusta condanna per i peccati da loro commessi volontariamente. Agostino riteneva che la volontà non fosse in grado di compiere il bene che Dio comanda senza l'ausilio della grazia. [Vedi *GRAZIA*, vol. sul Cristianesimo]. Agire per il male volontariamente costituiva secondo lui una schiavitù al peccato dalla quale la grazia divina salvava coloro che Dio aveva scelto. Agostino ebbe molti seguaci medievali in questa dottrina, fra cui nel IX secolo Gotescalco, che sosteneva la dottrina in una forma estrema, e nel XIV secolo Tommaso Bradwardine, che polemizzava contro quelli che considerava pelagiani suoi contemporanei. Tommaso

d'Aquino era altresì un predestinazionista, ma trattava la dottrina nel contesto della provvidenza divina nel suo complesso. D'altro canto, scolastici medievali come Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham tentarono di riconciliare la prescienza di Dio con la libertà umana di scelta.

Nel Rinascimento e con la Riforma vi fu una reviviscenza del pensiero inerente alla predestinazione. Lorenzo Valla fu il principale rappresentante del determinismo tra i filosofi del Rinascimento, mentre quasi tutti i principali riformatori protestanti trovarono utile la dottrina della predestinazione per sostenere il primato della grazia divina in vista della salvezza. Lutero (e il Luteranesimo, nella Formula della Concordia) abbandonò presto l'estremo predestinazionismo del suo giovanile *La schiavitù della volontà* e sostenne solo l'elezione alla vita, con la possibilità di decadere dalla grazia. Le Chiese riformate, seguendo i loro maestri Huldrych Zwingli, Martin Bucer, Giovanni Calvino, e Pietro Martire Vermigli assegnarono alla dottrina un ruolo importante nella difesa della grazia in funzione della salvezza, e sostennero inoltre la doppia predestinazione; tuttavia insistevano sulla libertà della volontà, che intendevano nel senso agostiniano di necessità volontaria. Gli ultimi teologi scolastici riformati, come Theodore Beza, William Perkins e Franciscus Turretinus, diedero alla dottrina della predestinazione un posto centrale nei loro sistemi teologici. Un'importante difesa della concezione riformata della predestinazione e della libertà del volere si ebbe nel XVIII secolo con Jonathan Edwards nella colonia del Massachusetts. La Chiesa d'Inghilterra adottò la teologia predestinaziana dei riformatori nei suoi Trentanove Articoli, e nel suo primo secolo di vita difese nel complesso la concezione riformata su questo argomento.

La teologia cattolica dello stesso periodo, specialmente quella dei gesuiti, accentuava la responsabilità umana nel processo della salvezza con Luis de Molina, sostenendo la posizione del «congruismo», vale a dire dell'efficacia della grazia nella misura in cui la volontà coopera con essa. In opposizione a questo vi fu una reviviscenza della teologia agostiniana, rappresentata dal domenicano spagnolo Domingo Bañez e da Cornelio Jansen in Olanda. I giansenisti in Francia, incluso Blaise Pascal, consideravano pelagiani i gesuiti. Quello della predestinazione non è stato un tema importante nella più moderna teologia cattolica, e il modo in cui il Cattolicesimo considera Agostino tende a focalizzare altri aspetti del suo pensiero.

Nell'ultima fase della storia del Protestantesimo, l'enfatizzazione della predestinazione è generalmente diminuita, ed è stata spesso sostenuta la libertà di scelta nei confronti della salvezza. Agli inizi, alcuni anabattisti erano predestinazionisti. Alcuni fra i primi riformatori protestanti, fra cui Heinrich Bullinger e Andreas Bibliander, furono cauti nel trattare della predestinazione, e il teologo riformato olandese Jacobus Arminius (1560-1609) affermava che Dio ha predestinato alla salvezza coloro che prevedeva avrebbero avuto fede. Questa affermazione della libertà di scelta della volontà riguardo alla salvezza divenne nota come Arminianismo, e prese piede fra i protestanti inglesi nel corso del XVII secolo.

Nel secolo successivo John Wesley la adottò come teologia del Metodismo, e in generale fu di impulso fra gli evangelici, che volevano poter fare semplici appelli alla conversione. Così la sua affermazione nel XIX secolo da parte dell'evangelista americano Charles G. Finney influenzò molti nelle confessioni presbiteriana e congregazionalista, formalmente calviniste, sebbene il suo contemporaneo teologo di Princeton Charles Hodge continuasse a sostenere la doppia predestinazione nella sua forma scolastica. La teologia protestante liberale del XIX secolo e dell'inizio del XX rifiutava sostanzialmente ogni forma di teologia predestinazionista. Ma nel XX secolo due teologi riformati, Emil Brunner e Karl Barth, hanno tentato riformulazioni della dottrina della predestinazione, pur abbandonando le sue caratteristiche più sgradevoli.

Islamismo. Libero arbitrio e predestinazione sono stati problemi importanti nel pensiero islamico. Fondamentale nell'esperienza religiosa di Maometto era la concezione del potere, maestà e giudizio di Dio. Il Corano esorta alla sottomissione di fronte alla sovranità divina e dichiara anche che «Dio conduce a smarrirsi coloro che vuole, e guida coloro che vuole» (sura 74,34). Ma il Corano presuppone anche la scelta da parte di coloro che sono stati chiamati dalla rivelazione. Nella storia iniziale dell'Islamismo l'accentuazione del predestinazionismo fu rafforzata da una generica credenza culturale araba nel fato, e alcuni musulmani ritenevano che Dio avesse reso possibile l'irresistibile incitamento di Satana al male. Ma uno dei primi gruppi di filosofi islamici, il Mu'tazilah, argomentava che sebbene molti altri eventi siano determinati anticipatamente, c'è una libera scelta umana tra bene e male. Teologi musulmani successivi davano grande importanza alla predestinazione, tuttavia tentavano di riconciliarla con il libero arbitrio attraverso diverse interpretazioni della dottrina dell'acquisizione. Secondo questa dottrina, l'uomo decide volontariamente le sue azioni, dunque le «acquisisce», anche se Dio ha fatto in modo che queste azioni abbiano luogo di necessità. Questo punto di vista ha molte analogie con l'agostinismo, e in generale l'Islamismo non è più fatalistico del Cristianesimo.

Induismo. Le principali tradizioni dell'Induismo e del Buddhismo non postulano l'esistenza di una divinità personale con una volontà onnipotente, cosicché la polarità tra libero arbitrio e predestinazione in rapporto alla salvezza delle anime non è stata così rilevante come nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo. La dottrina del *karman* può costituire una sorta di determinismo, nel senso che la sorte di un individuo in questa vita è determinata dal suo comportamento nelle vite passate, ma può anche implicare che un'anima è in grado di determinare il suo destino futuro; i suoi sostenitori moderni, perciò, considerano talvolta questa dottrina legata alla libertà più che al fatalismo. Ma in entrambi i casi *karman* è visto solitamente non come il volere di una divinità personale, ma come l'operato di una forza impersonale.

Tuttavia, alcune scuole dell'Induismo affermano il teismo personale ed un Dio onnipotente, e di conseguenza devono risolvere il contrasto fra libero arbitrio e predestinazione. Per esempio, la setta Vaiṣṇava di Madhva (1238-1317) riteneva che Viṣṇu predestinasse alcune anime alla beatitudine ed altre alla dannazione, esclusivamente a proprio piacere, e non per via dei meriti o demeriti delle anime stesse. Una più cauta teologia della predestinazione apparve nell'interpretazione del Vedanta da parte di Rāmānuja (attivo nel 1100 circa). Questi pensava che le anime di alcune persone fossero indotte al pentimento da un'iniziativa divina, ma riteneva anche che la scelta del bene o del male includesse tuttavia atti personali compiuti per mezzo di una libertà concessa da Dio. I seguaci di Rāmānuja si divisero riguardo al grado di controllo che il potere divino esercitava sulle anime. La scuola Teṅkalai, o «scuola della gatta», insegnava che l'irresistibile grazia di Dio salva alcune anime nel modo in cui la gatta porta i suoi piccoli tenendoli per la nuca, mentre la Vaṭakalai, o «scuola della scimmia», insegnava che la grazia di Dio e la volontà umana cooperano alla salvezza al modo in cui il piccolo della scimmia si aggrappa alla madre.

Come fenomeno di esperienza religiosa. La nozione di libertà della volontà in relazione alla salvezza emerge dalla quotidiana esperienza della libera scelta e della responsabilità personale. Sembra essere un'umana necessità quella di sentire di esercitare il controllo sulla propria vita. L'esperienza moderna è stata soprattutto caratterizzata da un senso di autonomia, e questo ha rafforzato la supposizione della libertà di scelta della volontà in riferimento alla salvezza.

La credenza nella predestinazione, dall'altra parte, simboleggia e riassume l'esperienza della creaturalità al cospetto della maestà del divino. Fu Friedrich Schleiermacher (1768-1834) che per primo guardò alla predestinazione come ad una trascrizione della religiosità soggettiva, concludendo che essa era un elemento della consapevolezza della dipendenza da Dio dell'individuo religioso. Seguendo Schleiermacher, Rudolf Otto tentò una fenomenologia del «sentimento creaturale» che secondo lui fa da sfondo alla dottrina della predestinazione. Nell'interpretazione di Otto, l'idea di predestinazione era radicata non nel pensiero speculativo, ma nella autoumiliazione religiosa, nell'«annullamento di forza, diritti e successi personali in presenza del trascendente», e in tal modo era «un'immediata e pura espressione dell'attuale esperienza religiosa della grazia». Colui che riceve la grazia percepisce che nulla ha meritato questo favore, e che esso non è il risultato dei propri sforzi, decisioni o azioni. Piuttosto, la grazia è una forza che lo ha afferrato, incalzato, guidato. La predestinazione è così un'esperienza numinosa di timore al cospetto del *mysterium tremendum*.

Oltre ad essere radicata nel sentimento umano della creaturalità e della grazia, la predestinazione come fenomeno religioso dipende anche da un senso di fede e fiducia nell'attendibilità del divino e nel suo potere di completare ciò che è stato iniziato nella creatura. Tale credenza in un mondo ordinato e il rifiuto della mera casualità delle cose è un importante elemento della coscienza religiosa, e conduce ad un senso di fiducia riguardo all'intenzione di Dio e alla propria sicurezza spirituale. Ernst Troeltsch riteneva che fosse per garantire la salvezza che la predestinazione divenne una dottrina così centrale nella teologia protestante.

La credenza nella predestinazione può essere inoltre considerata come frutto della ricerca di una religione puramente spirituale, poiché ha l'effetto di eliminare ogni mediazione concreta e di lasciare l'anima sola di fronte a Dio. Fu questo che indusse Max Weber a considerare la credenza nella predestinazione come funzionalmente correlata al processo di eliminazione del magico dal mondo. Questo aspetto della religione predestinazionista ha esercitato una forte attrattiva sui riformatori religiosi, poiché la dottrina poteva diventare un mezzo per spazzare via elementi devozionali superflui.

Un altro aspetto della credenza nella predestinazione come oggetto di esperienza religiosa è che essa ha avuto l'effetto, non (come si potrebbe supporre) di dar luogo ad acquiescenza fatalistica, bensì di rafforzare la volontà nell'adempimento dei doveri assegnati da Dio. In questo senso i teologi calvinisti parlavano di predestinazione come elezione alla santità.

Come problema del pensiero religioso. Le credenze concernenti libero arbitrio e predestinazione, così come possono essere radicate nell'esperienza religiosa, sono anche connesse a determinate questioni e proble-

matiche intellettuali. Un impulso a tale riflessione è costituito dalla semplice osservazione che alcuni credono mentre altri no: questo fatto è la conseguenza della libertà personale di scelta o della predeterminazione divina?

La riflessione sull'onnipotenza divina ha condotto all'inferenza che la scelta divina debba essere il fattore determinante nel processo di salvezza. Se alcune cose facessero eccezione al principio generale secondo cui tutto accade in virtù di una causalità divina, allora Dio sembrerebbe mancare della capacità di portare a realizzazione i propri intenti.

Persino il semplice riconoscimento della prescienza divina sembra implicare il determinismo, poiché se Dio sa ciò che accadrà dall'eternità, l'oggetto di prescienza dovrà accadere necessariamente in quel modo, altrimenti la sua conoscenza sarebbe vanificata. E sebbene si possa argomentare che Dio prevede le scelte umane effettive, tuttavia, quando giunge il tempo della loro realizzazione, esse non possono essere diverse da quel che sono; questo è precisamente ciò che caratterizza un evento come predeterminato. Gli oppositori di questo punto di vista hanno sostenuto, tuttavia, che la preveggenza non è una causa e che perciò un evento previsto non deve essere necessariamente un evento determinato.

Ciononostante, la dottrina della predestinazione è probabilmente radicata in modo primario non in questo genere di considerazioni, ma nella necessità teologica di salvaguardare la gratuità della salvezza. Connettere quest'ultima con la predestinazione effettivamente esclude ogni possibilità di merito umano.

Le teologie che hanno affermato la libertà di scelta della volontà riguardo alla salvezza hanno, d'altro canto, focalizzato differenti esigenze teologiche, in primo luogo quelle di preservare la responsabilità umana nel processo della salvezza e la bontà e giustizia di Dio nel governare il creato. Se la salvezza è interamente dono di Dio, come possono coloro che ne sono esclusi essere ritenuti responsabili?

Nell'età attuale la definizione agostiniana di libertà come assenza di costrizione non è stata molto persuasiva, a dispetto del fatto che molti elementi del pensiero contemporaneo, specialmente in relazione all'ereditarietà, abbiano fornito alcune basi per considerare la libertà umana in tale senso.

Il problema della teodicea, soprattutto nel pensiero cristiano, sembra quasi inevitabilmente basarsi sull'assunzione della libertà umana di scelta riguardo alla salvezza. [Vedi *TEODICEA*]. Persino il poeta puritano John Milton, nel cercare di «giustificare le vie di Dio all'uomo» ripiegò sull'affermazione di tale libertà.

Molte considerazioni possono essere avanzate nel pensiero religioso allo scopo di attenuare, se non risolvere, questo problema. Una soluzione è costituita dall'adesione alla polarità fra libero arbitrio e predestinazione come ad un paradosso. Un'altra è costituita dall'argomentazione di Agostino secondo cui Dio esiste non nel tempo, bensì nella condizione qualitativamente diversa dell'eternità. Perciò, dal momento che per Dio non vi è né passato né futuro, non si dà alcuna priorità di tempo per la sua previsione o decreto in relazione agli eventi di salvezza; la priorità è implicata solo dal nostro linguaggio inadeguato. Una ulteriore considerazione agostiniana è che, dal momento che il male in un'azione malvagia è costituito dalla deficienza di essere, esso non richiede alcuna causalità divina. Il male è solo allontanamento dal bene (e dalla libertà), e perciò non necessita di alcuna causalità positiva.

[Per la relativa disamina da una prospettiva filosofica, vedi *LIBERO ARBITRIO E DETERMINISMO*].

BIBLIOGRAFIA

I testi introduttivi a questo argomento sono molti: C.H. Ratschow, E. Dinkler, E. Kähler e W. Pannenberg, *Prädestination*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1957-1965 (3ª ed.); e H. Rondet e K. Rahner *Predestination*, in K. Rahner (cur.), *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, New York 1968-1970; entrambi dotati di un'ampia bibliografia in diverse lingue; G. Tourn, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, Torino 1978; e V.J. Bourke, *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey*, New York 1964.

R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Marburg 1917, Breslau 1920 (trad. it. *Il sacro*, Bologna 1926, Milano 1989), offre una classica analisi fenomenologica del problema. Una disamina del significato storico generale della predestinazione compare in D.D. Wallace, Jr., *Puritans and Predestination*, Chapel Hill, N.C. 1982, pp. 191-96. Riguardo alla Bibbia e all'antico Ebraismo, cfr. H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950, E.H. Merrill, *Qumran and Predestination*, Leiden 1975; e G.F. Moore, *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus*, in «Harvard Theological Review» 22 (1929), pp. 371-89. Due analisi del problema da un punto di vista teologico cristiano piuttosto tradizionale, la prima protestante, la seconda cattolica, sono G. Deluz, *Prédestination et liberté*, Paris 1942; e M.J. Farrelly, *Predestination, Grace, and Free Will*, Westminster/Md. 1964. Per quanto riguarda il pensiero indiano, cfr. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I-II, London 1927-1931 (2ª ed.), pp. 659-721, 731-51; e R. Otto, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, Gotha 1930. Opera paradigmatica su questo argomento per quanto riguarda l'Islamismo è W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

DEWEY D. WALLACE, JR.

LIEVITO. Gli Ebrei ed altri popoli del Vicino Oriente impararono ad usare il lievito dagli Egizi, i quali lo utilizzavano a partire dal 2600 a.C. Il pane lievitato assunse importanza come simbolo religioso in particolare durante la Controversia degli Azzimi, che nel 1054 divise il Cristianesimo occidentale da quello orientale; ma nel rituale religioso l'uso del pane non lievitato ha posseduto un significato molto più grande. L'uso rituale del pane non lievitato e il significato simbolico del lievito meritano quindi un'attenzione speciale.

L'uso più conosciuto del pane non lievitato è descritto nel capitolo 12 dell'*Esodo*, dove Ḥag ha-Matsot, la Festa del Pane Azzimo, e la Pasqua si uniscono in una commemorazione storica della fuga del popolo d'Israele dall'Egitto. Altri testi delle Scritture ebraiche indicano che le due feste hanno origini diverse (Dt 16,1-8; Lv 23,5-6): mentre la Pasqua era una festa pastorale, la Festa del Pane Azzimo aveva origini agricole. La pasta naturale del pane, un dono del raccolto da parte di Jahvè, era considerata sacra e l'aggiunta del lievito avrebbe potuto profanarla. Inoltre, la fermentazione era considerato una forma di corruzione.

Nella notte della Pasqua il pane non lievitato era prescritto anche per ricordare agli Ebrei la gran fretta con cui mangiarono durante la loro fuga precipitosa dall'Egitto. Per la Festa del Pane Azzimo, che iniziava il giorno dopo la Pasqua e durava sette giorni, gli Israeliti dovevano distruggere tutto il pane lievitato rimasto in casa, per mangiare solo il «pane della miseria».

Per Shavu'ot, la Festa delle Settimane (o Pentecoste), che veniva celebrata alla fine del raccolto del frumento, gli Israeliti portavano in offerta come primo frutto del raccolto il pane lievitato, divenuto ormai a Canaan il loro cibo comune. Sebbene essi collegassero il pane lievitato alla consegna delle Tavole della Legge a Mosè, il rituale del sacrificio di comunione prescriveva l'offerta di focacce senza lievito intrise con olio, e di gallette senza lievito unte con olio. Le focacce di pane lievitate erano invece offerte al sacerdote per il pasto propiziatorio (Lv 7,11-15).

Gli Israeliti sembrano quindi aver tenuto un atteggiamento ambivalente per ciò che riguarda l'aggiunta del lievito nella pasta del pane. Originariamente, gli Israeliti mangiavano pane non lievitato, la qual cosa è una consuetudine alimentare tipica delle popolazioni nomadi; essi iniziarono ad utilizzare il lievito nella pasta del pane soltanto dopo l'insediamento in Egitto e a Canaan.

Nel Nuovo Testamento, il lievito ha tre significati simbolici: è il segno della Antica Alleanza che deve sottomettersi alla Nuova Alleanza, è il simbolo delle influenze capaci di corrompere, e rappresenta i piccoli inizi che possiedono però un potenziale enorme di crescita. San Paolo esortava i Corinzi a liberarsi del vecchio lievito della malizia e della perversità e a diventare invece il pane non lievitato della sincerità e della verità (1 Cor 5,8), per unirsi con il Cristo risorto in una Pasqua senza fine. San Paolo, in questo modo, trasformò la pratica rituale degli Israeliti in un comandamento di ordine etico.

L'idea del lievito capace di corrompere si ritrova anche nel brano di Vangelo in cui Gesù mette in guardia dal lievito dei Farisei, che è l'ipocrisia (Lc 12,1). Come molti altri simboli, il lievito possiede aspetti positivi e negativi. La parabola che paragona il regno dei cieli ad un lievito che si fermenta con tre misure di farina (Mt 13,33) vuol significare che ciò che è piccolo e modesto come il lievito può possedere una sorprendente potenzialità.

Nella cultura greco-romana, secondo i resoconti di Plutarco, al sacerdote di Giove era proibito toccare il pane non lievitato, poiché esso era impuro e corrotto. Per Filone Ebreo, il pane non lievitato era simbolo di umiltà e il pane lievitato simbolo di orgoglio.

La Chiesa orientale utilizzava per l'Eucarestia il pane lievitato, mentre il rito occidentale quello non lievitato. Questa diversità geografica di consuetudini non causò alcun problema fino al Medioevo; quando la discrepanza divenne gradualmente un fattore di contrasto. Esso raggiunse il suo apice nel 1054, durante la Controversia degli Azzimi che precedette il Grande Scisma, il quale divise infine la Chiesa orientale da quella occidentale.

Mohlan Smith, ripercorrendo nella sua opera *And taking Bread* la Controversia degli Azzimi, ipotizza che le tradizioni liturgiche orientali e occidentali concernenti due tipi differenti di pane eucaristico siano basate su un evidente disaccordo delle Scritture per quel che riguarda la data dell'Ultima Cena. Secondo i Vangeli sinottici, l'Ultima Cena avrebbe avuto luogo il primo giorno della Festa del Pane Azzimo. Nel *Vangelo di Giovanni*, d'altro canto, Gesù sarebbe stato crocifisso nel giorno della Preparazione. Accettando l'interpretazione di Giovanni, l'Ultima cena non faceva parte della festa della Pasqua, e quindi il pane utilizzato era lievitato. L'uso liturgico del pane lievitato da parte della Chiesa orientale possiede anche un'ulteriore connotazione teologica: esso accentua la rottura tra l'Antica e la Nuova Alleanza. Il rituale occidentale, invece, enfatizza la continuità fra la tradizione ebraica e quella cristiana.

BIBLIOGRAFIA

M.H. Smith, *And taking Bread. Cerularius and the Azyme Controversy of 1054*, Paris 1978. Un eccellente studio sull'uso del lievito nel pane eucaristico, uno dei punti della discussione che fu la causa dello scisma tra le Chiese orientale e occidentale nel 1054.

B.N. Wambacq, *Les Maṣṣôt*, in «Biblica», 61 (1980), pp. 31-54. Una profonda analisi che ricerca l'origine della Festa del Pane Azzimo in una festa di tipo agricolo.

JAMES E. LATHAM

LUCE E TENEBRE. Non c'è bisogno di essere uno strutturalista come Lévi-Strauss per rendersi conto che l'umanità ha sempre percepito e strutturato il mondo (cosmo, società, sistemi di valori) in opposizioni dualistiche, cioè «binarie»: maschio-femmina, destra-sinistra, cielo-terra, giorno-notte, sacro-profano, esogamia-endogamia, ecc. Talvolta queste opposizioni si sono sviluppate in dualismi simbolici di tipo metafisico ed etico (spirito-materia, anima-corpo, puro-impuro). Una delle opposizioni più «invadenti», cioè universali, importanti e onnipresenti nell'esperienza umana è l'opposizione tra luce e tenebre. Come molte altre opposizioni, quella di luce e tenebre è sperimentata in una alternanza ritmica. Molto spesso queste opposizioni vengono correlate in una serie di equazioni simboliche (luce = giorno = calore = spirito = bene = divino = maschio, in opposizione a tenebre = notte = freddo = materia = male = demoniaco = femmina, ecc.); per questo motivo il dualismo luce-tenebre può riferirsi simbolicamente a tante altre realtà.

Storia delle religioni. Molte cosmologie cominciano i racconti della creazione con l'apparizione della luce (o del sole, o di un principio luminoso equivalente) dalle tenebre primordiali; viceversa, molte mitologie descrivono la fine del mondo come la tenebra o il crepuscolo degli dei, cioè la scomparsa della luce in una tenebra finale che tutto inghiotte. C'è una connessione ovvia tra luce e sole in quanto sorgente di luce, anche se non tutti gli dei della luce sono sempre e necessariamente divinità solari. Tuttavia, forse a causa della presenza importante di sole, luna e stelle, questi corpi celesti compaiono spesso come manifestazioni delle divinità. [Vedi *LUNA*, *SOLE* e *STELLE*]. Sembra esserci una correlazione tra la luce e gli dei «uranici» dei cieli, da una parte, e tra le tenebre e gli dei «ctonii» della terra e degli Inferi, dall'altra parte. All'origine, probabilmente, l'opposizione tra luce e tenebra non possedeva una connotazione etica, ma, poiché il sole in alto è anche onniveggente, allora il dio connesso con il sole diventa il guardiano della legge, dell'adempimento fedele delle alleanze, della giustizia e, infine, anche del bene etico.

Parlando in modo generico, la luce simboleggia la vita, la felicità, la prosperità e, in un senso più ampio, l'essere perfetto. Come simbolo di vita, la luce può diventare anche il simbolo dell'immortalità. Le tenebre, d'altra parte, sono associate al caos, alla morte e agli Inferi. Quando la luce è personificata e adorata, tende ad associarsi al sole. L'adorazione del sole aveva una posizione centrale nella religione dell'antico Egitto. Il dio egizio Amon venne identificato, a suo tempo, con Ra, il dio del sole, con il nome di Amon-Ra (il cui predecessore poteva essere stato Ra-Atum). Come dio del sole, Amon-Ra ogni giorno subiva la minaccia di essere ingoiato da Apophis, il mostro serpente delle tenebre (la notte). Amunhotep IV (Akhenaton, XIV secolo a.C.) tentò persino, senza successo, di imporre all'Egitto un culto solare di tipo quasi monoteistico. L'adorazione e il simbolismo solare erano presenti anche nella religione mesopotamica e si affermarono, probabilmente a causa delle influenze asiatiche, nella tarda religione romana con la grande festa romana del «Sol Invictus», che diventò successivamente la data della celebrazione cristiana della Natività.

La luce è l'attributo di molte divinità. Per ciò che riguarda la storia religiosa dell'Occidente, l'area mediterranea orientale (Egitto, Siria, Mesopotamia) sembra sia stata la culla di molte divinità della luce, le quali raggiunsero una importanza considerevole nel periodo ellenistico e svolsero un ruolo importante nei culti misterici del periodo, anche se è difficile tracciare una netta distinzione tra divinità della luce e divinità del sole. Molti riti misterici compivano la loro funzione di mediare la salvezza tramite la divinità del sole/luce, che portava l'«iniziato» (*mystes*) «dalle tenebre alla luce». Le manifestazioni divine sono di solito descritte come epifanie di luce.

Il simbolismo della luce nelle religioni occidentali (incluso l'Islamismo) venne influenzato in modo decisivo dalla filosofia greca, che fornì alla luce una connotazione sia intellettuale che etica. Anche in questo caso, è difficile distinguere nettamente tra simbolismo della luce e simbolismo solare, o valutare la dimensione precisa dell'influenza dei culti solari egizi e siriaci. Il sole come «luce del mondo» rappresenta la ragione cosmica. La luce rappresenta anche la saggezza, poiché è per mezzo di essa che le cose sono visibili. Secondo Platone (*Repubblica* 506d), l'idea del Bene (che illumina l'anima) corrisponde nel mondo soprasensibile a Helios (il sole), la luce del mondo fisico. Perciò, l'opposizione luce/tenebre è non proprio un'opposizione etica, quanto una differenza di gradi di purezza tra il mondo superiore delle idee e la sua copia, il mondo in-

feriore. Già la filosofia presocratica (per esempio Parmenide, Pitagora) associava luce e tenebra rispettivamente alla luce e agli elementi pesanti ed infine allo spirito (anima) e alla materia (corpo).

Secondo alcuni pensatori, fu il fuoco dei corpi celesti a generare le anime umane. L'ascesa da un'esistenza bassa, materiale, «oscura», ad un livello superiore, spirituale e divino dell'esistenza viene espressa con il termine di illuminazione (greco: *photismos*), concetto che conquistò un posto sempre più importante nel misticismo. Il principale legame unificante tra la filosofia e il misticismo nel mondo ellenistico, specialmente considerando la terminologia e la simbologia della luce, fu il Neoplatonismo. Il simbolismo della luce si allargò dai culti misterici e dalle tradizioni filosofiche alla magia degli influssi, all'Ermetismo, allo Gnosticismo.

Nei Papiri Magici, le divinità hanno di frequente come attributo la luce, e nelle raccolta di scritti conosciuti come il *Corpus Hermeticum*, lo spirito e la luce sono praticamente identici. Infatti, quando l'uomo si solleva ad altezze spirituali più alte, «si trasforma in luce» (*Corpus Hermeticum* 13). L'identificazione dell'io interiore come luce e la sua esperienza di identità con l'Essere Assoluto come esperienze di luce vengono menzionate di frequente nei documenti indiani (tra gli altri, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,37).

Il dualismo ermetico e, in particolare, quello gnostico, pongono sullo stesso livello l'opposizione di luce e tenebre con quella di spirito e materia, sviluppando così un'attitudine ostile nei riguardi di «questo mondo», che è la creazione di un potere inferiore o persino malvagio. La salvezza consiste nell'abbandonare questo mondo inferiore di tenebre per ricongiungersi al principio di luce. Spesso la salvezza è effettuata da un principio sovrannaturale di luce (o da una parte di esso) che discende dall'alto per liberare le particelle di luce (cioè le anime) dal regno delle tenebre in cui sono cadute e in cui sono imprigionate. Tra tutte le religioni di tipo gnostico, è il Manicheismo a mettere in rilievo in maniera più evidente il simbolismo della luce. Poiché il Manicheismo penetrò anche nell'Asia centrale e persino più ad oriente, fino in Cina, è possibile ipotizzare che certe forme di simbolismo della luce presenti nel Buddhismo (specialmente Amida, il Buddha della Luce Eterna) debbano molto all'influenza manichea. Alcuni aspetti del Manicheismo hanno delle analogie nel Cristianesimo, ma la natura esatta di queste analogie e della relazione tra il Cristianesimo e lo Gnosticismo in generale sono ancora oggetto di controversie tra gli studiosi. Anche nella Qabbalah ebraica medievale, specialmente nella forma che essa assunse nel XVI secolo, si possono trovare sorprendenti analogie con i sistemi gnostici.

Un tipo molto diverso di dualismo luce-tenebre caratterizza l'antica religione iranica. I principi di luce e tenebre, cioè gli dei che li rappresentano – Ahura Mazda e Angra Mainyu –, sono imprigionati in una lotta cosmica. Ma qui l'opposizione non è tra spirito e materia, ma tra bene e male. Anche la materia è una creazione del dio buono e appartiene al regno della luce. Ma tutta la creazione deve essere difesa contro l'attacco delle forze delle tenebre. Questa lotta (anche l'uomo venne creato in origine per assistere le forze della luce nella lotta contro i poteri delle tenebre) finirà con il trionfo finale della luce. Molti studiosi ritengono che il dualismo iranico abbia avuto un'influenza cruciale sui sistemi gnostici ed ellenistici. Nei rituali della religione contemporanea dei Parsi, la luce e il fuoco svolgono un ruolo importante.

La Bibbia ebraica comincia con il racconto della creazione della luce, seguito da quello della creazione del sole e dei corpi celesti, ma non possiede una mitologia originale della luce o solare. Nel corso degli anni, comunque, la luce divenne un simbolo della presenza divina e della salvezza: «Il Signore è mia luce e mia salvezza» (Sal 27,1); «Alla tua luce vediamo la luce» (Sal 36,10); «Camminiamo nella luce del Signore» (Is 2,5). Il sole e la luna non saranno più a lungo sorgenti di luce poiché «Il Signore sarà per te luce eterna» (Is 60,19). L'associazione di luce e sole si ritrova in molti altri passaggi biblici, specialmente in *Malachia* 3,20: «Sorgerà con raggi benefici il sole di giustizia».

Il Cristianesimo primitivo ereditò sia il simbolismo biblico della luce, sia quello ellenistico contemporaneo (filosofico e religioso). Cristo era il *sol iustitiae* (cfr. Mal 3,20): per questo non c'era niente d'incongruo nel celebrare la Natività nella data della festa pagana romana del «sole invincibile». Secondo il *Vangelo di Giovanni* (8,12), Gesù disse di se stesso: «Io sono la luce del mondo», mentre i suoi discepoli possedevano la «luce della vita». La Pasqua viene perciò celebrata con i riti del fuoco e della luce. Nel rito cattolico, il cero pasquale viene portato all'interno della chiesa buia accompagnato dall'esclamazione «Lumen Christi», ripetuta tre volte. L'equazione di Dio con l'Assoluto, con la pura essenza di luce, trova espressione anche nel Credo, dove il Figlio (Cristo) è definito come «Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Il Logos viene descritto come luce anche nel prologo al *Vangelo di Giovanni*. L'esperienza di Paolo sulla via di Damasco è stata una tipica esperienza di luce.

Già la comunità ebraica di Qumran aveva diviso Israele in «figli della luce» (che alla fine verranno salvati) e «figli delle tenebre» (condannati alla dannazione eterna) – distinzione che venne ripresa successivamente dal Cristianesimo. Il principe del male e delle

tenebre, Satana, era in origine un angelo della luce e per questo uno dei suoi nomi è Lucifero (greco: *Phosphoros*), letteralmente «portatore di luce». La metafora deriva da *Isaia* (14,12), dove il re di Babilonia, che nel suo orgoglio presuntuoso precipitò dalla gloria alla distruzione, viene chiamato stella del mattino che cadde dal cielo. Ma lo stesso termine (*phosphoros*, «stella del mattino») viene applicato anche a Cristo nella *Seconda lettera di Pietro*. L'attesa dell'avvento di Cristo viene paragonata a «una lampada che brilla in un luogo oscuro, finché... la stella del mattino si levi nei vostri cuori» (2 Pt 1,19).

Praticamente tutte le religioni esprimono simbolicamente – nella mitologia, nel culto e nell'iconografia – l'idea della luce quale simbolo di benedizione. Persino quando luce e tenebre non sono diametralmente opposte come due principi ostili, ma sono concepite come modi cosmici complementari ed agenti creativi (i cinesi *yin* e *yang*), persiste una marcata preferenza per la luce. Quindi *yang* è luce, cielo, positivo, costruttivo, maschile, mentre *yin* è l'opposto. Anche la storia religiosa cinese possiede delle divinità della luce, e così pure sette e movimenti religiosi (incluse società segrete) in cui sono presenti dei simboli di luce. Esisteva persino una setta di donne – classificata ufficialmente come una «setta eterodossa» – chiamata la Luce della Lanterna Rossa, che ottenne una certa notorietà per la sua connessione con la rivolta dei Boxer del 1900.

Il significato della luce è testimoniato anche dall'uso rituale di lampade o candele nei templi, sugli altari, nelle tombe o vicino ad esse, davanti alle immagini sacre, nelle processioni, e dall'accensione di fuochi in occasioni speciali. Il Natale è diventato una festa della luce, come la Hanukkah ebraica, la Dīvālī induista e molti altri riti, feste e usanze sia del mondo antico (cfr. ad esempio nella Grecia antica la corsa delle torce, conosciuta come Lampadedromia o Lampadephoria), che del mondo moderno.

Il simbolismo della luce occupa un posto considerevole anche nell'iconografia religiosa: i santi e le figure divine hanno spesso un alone che circonda la testa o l'intero corpo, oppure una fiamma sopra la testa. [Vedi *AUREOLA*]. Ciò è particolarmente evidente nell'iconografia buddhista, specialmente nelle sue forme Mahāyāna (per esempio in molti *maṇḍala*). Amida è facilmente identificabile dall'aureola di raggi «infiniti» che si dipartono dalla testa. Anche il Buddha Mahāvairocana (giapponese: Dainichi-nyorai), il «Grande Illuminatore», che irradia la luce più intensa, compare in molti *maṇḍala* tibetani come un centro emanante raggi. Per molte sette buddhiste (per esempio la Shingon giapponese), egli è la realtà suprema. Nel sincretismo giapponese buddhista-scintoista egli veniva identificato anche con Amaterasu, la dea del sole (e la dea più importante) del pantheon scintoista. La città sacra di Benares, nell'India settentrionale, è chiamata anche Kāśī, «città della luce». Dal candelabro a sette bracci del Tempio di Gerusalemme fino al rituale secolarizzato della fiamma che brucia in permanenza davanti alla tomba del Milite Ignoto, il simbolismo della luce ha mostrato una potenza e una durata che non ha confronti rispetto ad altri simboli.

Anche il Corano ha i suoi famosi «versi della luce». Lungo il corso degli anni si andò sviluppando una dottrina della luce di tipo profetico e in definitiva metafisico. Dopo il IX secolo, nell'Islamismo, con l'assimilazione della filosofia neoplatonica, la luce cominciò ad essere identificata con il principio divino della luce (cioè l'intelletto, secondo alcuni pensatori filosofici) che si diffonde in questo mondo, un processo corrispondente all'elevazione dell'anima umana verso la luce divina. Il fine ultimo del mistico è di contemplare la luce pura e la bellezza di Dio. La speculazione della luce si ritrova tra i teologi, i mistici e gli gnostici (inclusi coloro che furono sospettati di eresie di tipo gnostico) musulmani ortodossi.

Misticismo. Il ruolo speciale delle concezioni e delle esperienze di luce (illuminazione, *photismos*) nei sistemi mistici è stato sufficientemente trattato. Sembra che il misticismo ricorra quasi automaticamente a una terminologia della luce. La teologia mistica greco-ortodossa enfatizza la dottrina della «luce non creata» divina, attraverso cui il mistico raggiunge l'unione con Dio. Il Nuovo Testamento racconta la trasfigurazione di Cristo (Lc 9) fornendo così la base per una teologia mistica, della quale il monte Tabor rappresenta uno dei simboli centrali. La dottrina, giudicata eretica dalla Chiesa cattolica, mostra alcune analogie interessanti con la dottrina qabbalistica delle *sefirot*.

Ma, mentre il misticismo della luce e dell'illuminazione (cfr. il termine tecnico *via illuminativa*) è un luogo comune che non necessita di spiegazioni dettagliate – anche i sistemi di meditazione buddhista conducono attraverso innumerevoli sfere e mondi di luce – esiste un'eccezione degna di nota ed estremamente paradossale, la dottrina delle tenebre mistiche. Questa dottrina apparve per la prima volta negli scritti di Dionigi l'Areopagita (probabilmente verso il 500 d.C.), lo pseudonimo di uno scrittore il cui misticismo univa elementi neoplatonici e cristiani. Il suo pensiero, mediato nell'Occidente medievale da Giovanni Scoto Eriugena, influenzò molto il tardo Medioevo. Già Filone Ebreo aveva dichiarato che lo splendore divino era così radioso da essere accecante. Secondo Dionigi, Dio è così totalmente inconoscibile, e la sua essenza così totalmente al di fuori della nostra portata che tutta la nostra conoscenza di lui è per forza «negativa». L'esperienza che egli espone nella sua *Teologia mistica* è es-

senzialmente un «inconoscibile». È al di là del pensiero umano. Non è luce ma, dal punto di vista della comprensione umana, tenebra totale. (Questa dottrina compare di nuovo nel famoso trattato mistico inglese del XIV secolo *The Cloud of Unknowing*, La nube della non conoscenza). Riflessi di questa concezione si ritrovano anche nella letteratura mistica non cristiana (per esempio, nella Qabbalah), ma non deve essere confusa con i concetti indiani e cinesi di *śūnyatā*, o «vuoto», e simili.

Il mistico spagnolo Giovanni della Croce, nel XVI secolo, descrive il cammino dell'anima verso l'unione totale con Dio come l'ascesa attraverso due «notti oscure»: quella dei sensi (cioè la perdita di tutto il pensiero discorsivo, dei sentimenti e delle immagini) e quella dello spirito. In altre parole, il misticismo non è il godimento di grazie carismatiche, di illuminazioni o la conoscenza superiore infusa in modo sovrannaturale. Usando una immagine dell'Antico Testamento, il misticismo non è la Colonna di Fuoco che, di notte, camminava davanti all'accampamento dei figli d'Israele, ma piuttosto la Nuvola delle Tenebre. In questa tradizione, comunque, non si tratta di un'opzione per le tenebre in quanto opposte alla luce, ma piuttosto di una risposta dialetticamente paradossale al tradizionale e comune «misticismo della luce», che qui viene rappresentato come totalmente inadeguato a descrivere la natura dell'unione mistica con la trascendenza divina assoluta totalmente inconoscibile. [Vedi *UNIONE MISTICA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Oltre alla voce di J.A. MacCulloch et al., *Light and Darkness*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, Edinburgh 1915, e a S. Aalen, *Licht und Finsterniss*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, Tübingen 1960, 3ª ed., è possibile trovare del materiale prezioso nei numerosi scritti di Mircea Eliade e George Dumézil e nei volumi seguenti:

S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsterniss im Alten Testament im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951.

W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.

R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, in «Philologus», 97 (1948), pp. 1-36.

F. Cumont, *Lux perpetua*, 1949, rist. New York 1985.

Ch.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953 (trad. it. *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia 1974).

E.R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935. Su Filone Ebreo.

R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.

G.P. Wetter, *Phōs*, Uppsala 1915.

R.J. ZWI WERBLOWSKY

LUNA. A chi la osserva dalla terra, la luna appare come il più mutevole dei fenomeni celesti. Nei tempi antichi, la ricomparsa del crescente lunare era spesso accolta con gioia come il ritorno della luna dal mondo dei morti; la luna piena era considerata occasione di celebrazioni, la luna nuova causava un periodo di ansietà e l'eclisse era motivo di terrore. Nella religione e nella mitologia, la luna ha una grande varietà di ruoli. Essa è personificata da una divinità maschile o femminile o, come il sole, è considerata un oggetto scagliato in cielo da un essere soprannaturale. La luna può essere pensata come benigna o malevola, maschio o femmina e può avere i ruoli di perseguitato o persecutore, di divinità della distruzione o di divinità della nascita e della crescita.

L'antica scoperta della relazione tra la luna e il ciclo mestruale è all'origine della concezione della luna quale guardiana del ciclo riproduttivo femminile, della nascita o, in alternativa, quale divinità maschile che, ogni mese, rende feconde le donne. In associazione alla rugiada, alla pioggia o alle maree, la luna può favorire la crescita della vegetazione o provocare inondazioni disastrose.

La luna è stata, sin dai tempi più antichi, un punto di riferimento per la misurazione del tempo, specialmente nelle società di cacciatori. Nelle zone tropicali, dove il sole è implacabile, la luna è considerata benevola, specialmente dai nomadi e dai capi carovanieri. Come divinità maschile, la luna è il Forte Toro del Cielo che accudisce le sue mucche, le stelle, oppure, in quanto dio sacrificato, essa è il figlio o l'amante della dea madre.

In quanto dea, la luna porta la guarigione e facilita il parto o, per converso, aiuta i cadaveri a decomporsi e accoglie i morti. Il calare e crescere della luna suggerì l'idea che essa morisse e rinascesse e così la luna divenne parte delle cerimonie funebri e dei riti di resurrezione. La scoperta che la luna è il corpo celeste più vicino alla terra condusse all'idea che la luna fosse la «dimora delle anime», una tappa sulla via dell'immortalità.

Le fasi lunari sembrano riecheggiare il ciclo vitale della donna e pertanto pongono in relazione la luna con la dea triplice che presiede alla nascita, all'iniziazione e alla morte. La luna formò così una triade insieme a Ecate, la dea degli Inferi, e Artemide, la cacciatrice divina, i cui segugi sono le stelle. Talvolta anche la dea egizia Iside si aggiungeva al gruppo. In tale associazione, le qualità della luna sono fertilità, umidità, mutamento, oscurità e magia. Nell'antica divisione cinese dell'universo in *yang* (caldo, secco, forte, maschile) e *yin* (freddo, umido, debole, femminile), la luna è considerata *yin*.

Di solito, la luna crescente è un segno di buon au-

spicio, mentre la luna calante è un segno di pericolo. Nelle isole Andamane, la luna crescente è maschile e la luna calante femminile. La luna nuova indica il momento di raccogliere le erbe da usare per scagliare maledizioni e incantesimi. La luna nuova o la luna piena sono il momento opportuno per praticare la magia bianca. In alcuni sistemi, tuttavia, la luna si affretta a congiungersi con il sole per essere rinfrescata dalla sua luce.

In poesia, la divinità morente, che è spesso in rapporto con le potenze divine del mondo delle piante, è spesso paragonata alla luna. Le bevande inebrianti consumate in molte cerimonie religiose si dice che colino giù dalla luna. Come il ragno che fila e tesse, la luna è paragonata alle tre Parche che filano e tessono il destino degli uomini.

La luna fa spesso coppia con il sole, come padre, figlio, moglie, sorella o figlia. Talvolta sole e luna sono gemelli e il più debole dei due – di solito la luna – è condannato a vivere negli Inferi, mentre l'altro cavalca sulla terra. Di frequente entrambi sono immaginati come barche che solcano l'etere come fosse il mare. Spesso il sole guida un carro tirato da quattro cavalli bianchi, mentre il carro della luna è tirato da due cavalli bianchi, o da un toro, o da un cervo o da un gallo.

L'animale della luna è spesso il toro, a causa del crescente formato dalle sue corna oppure la lepre, per via della sua fertilità o anche perché «l'uomo nella luna» ha una forma simile a quella della lepre. Anche l'orso è associato alla luna, poiché il suo letargo e il suo risveglio sono come la morte e la resurrezione, così come la lumaca, poiché si ritrae e poi ricompare e la rana, in quanto è una creatura acquatica.

La luna come misura del tempo. Insieme al giorno e alla notte, la luna è la più ovvia misura naturale del tempo. I termini *moon*, *month* e *measure* derivano dalla stessa radice indoeuropea. In Spagna, in grotte risalenti al Paleolitico, a partire dal VII millennio a.C., esistono delle notazioni che potrebbero riferirsi alle fasi lunari, mentre in Gran Bretagna, il complesso di Stonehenge (III millennio a.C. circa) può essere stato usato per misurare i movimenti della luna e del sole. Esistono popoli primitivi che si servono soltanto della luna per misurare il tempo. Prima dell'arrivo degli Europei, gli Indiani d'America contavano le lunazioni come «mese della guerra», «mese dei fiori» e così via. La luna nuova era il «tempo nudo» e la sua prima apparizione il «ritorno alla vita».

Le popolazioni di agricoltori invece avevano l'esigenza che i tempi della semina e del raccolto coincidessero con le stagioni e cioè con il sole. Ebbe così inizio la lunga serie di tentativi di far coincidere i dodici mesi lunari (troppo pochi) o i tredici mesi lunari (troppi) con l'anno solare. Fonti relative alla Roma repubblicana mettono in luce i problemi legati a tali tentativi. Sappiamo che, sin dai tempi più antichi della Repubblica, il *pontifex minor* attendeva la luna nuova sul colle Capitolino e, quando l'avvistava, invocava Giunone, la regina degli dei. Il primo del mese era chiamato calende dal verbo che significa «chiamare, invocare». Giunone viene così identificata con la luna nuova e il suo consorte, Juppiter, con le idi, ovvero la luna piena. Il sacerdote dunque annunciava la sequenza delle festività del mese a venire e comunicava se le none – la mezzaluna – sarebbero cadute il quinto o il settimo giorno del mese. Le feste, sponsorizzate dallo Stato, erano state istituite come mezzo per garantire l'ordine delle attività agricole, militari e civili. Tutti i contadini dovevano recarsi in città per sapere in quali giorni avrebbero dovuto astenersi dal lavoro e celebrare le feste. Nei calendari romani giunti fino a noi, i giorni festivi erano segnati come *nefas*, e ciò significava che nessuna opera poteva essere intrapresa in quei giorni: tali erano considerati 109 su 355 giorni dell'anno.

Le cariche sacerdotali, come le principali magistrature, erano nelle mani dei patrizi. Lo svantaggio costituito dal non sapere quali fossero i giorni festivi è uno dei problemi che condussero alla «lotta tra gli ordini». Alla fine, nel 304 a.C., i *fasti*, ovvero i calendari, furono resi pubblici. L'anno cominciava a marzo e il periodo intercalare, che serviva a far coincidere i mesi con le stagioni, veniva aggiunto in febbraio, dopo la festa dei Terminalia, dedicata ai confini e alla fine dell'anno e celebrata il ventitré di febbraio.

Fino alla fine della repubblica, il compito di aggiungere il mese intercalare spettò ai pontefici, i quali spesso erano inefficienti o corrotti. Le date dei processi, ad esempio, potevano essere spostate alterando l'inserimento del mese intercalare. Alla fine della Repubblica, l'intero calendario era in contrasto sia con il sole che con la luna. Cicerone, nelle lettere all'amico Attico, afferma di non sapere con certezza se vi sarà o meno un mese intercalare; inoltre, nei contratti, esisteva una clausola che recitava: «si intercalet», ovvero: «se vi è il mese intercalare».

Giulio Cesare, assistito dal suo astronomo egizio, fece piazza pulita del calendario quasi-lunare: portò l'anno 45 a.C. da 355 a 445 giorni e lo fece cominciare dal primo gennaio del 45 a.C., con un ciclo di 365 giorni, aggiungendo, ogni quattro anni, un giorno dopo i Terminalia. Questo, con poche modifiche, è il calendario solare oggi in vigore.

Gli antichi Greci facevano annunciare la comparsa della luna nuova da banditori. Ad un certo punto della storia, i Greci limitarono la durata dell'anno a dodici

mesi lunari alternativamente «pieni», ovvero di trenta giorni, o «vuoti», di ventinove giorni, con l'inserimento di un mese intercalare ogni due anni. Apprendiamo da Gemino che «essi cercavano un periodo che per quanto riguarda gli anni fosse in armonia con il sole e per quanto riguarda i mesi si accordasse alla luna». Il primo periodo che elaborarono fu un ciclo di otto anni, noto come *octaeteris*.

L'astronomo Metone propose, nel 432 a.C., un ciclo di diciannove anni che però non fu, come sembra, accettato da tutte le città, ciascuna delle quali continuava a creare il proprio calendario, inventando anche i nomi dei mesi. Nelle *Nuvole* di Aristofane, le nuvole espongono le lamentele della luna «Voi non sapete contare bene i giorni e li mettete tutti sottosopra. Cosicché gli dei se la prendono con lei ogni volta che ci rimettono un banchetto, o devono tornarsene a casa senza la festa che spetterebbe loro a norma di calendario». In tale confusione, molti cittadini ritornavano ad osservare personalmente il sorgere della luna. A cominciare dal II secolo a.C., entrarono in vigore due tipi di datazione: «secondo lo Stato e secondo la divinità [Selene]».

In Mesopotamia, il mese cominciava con l'avvistamento della luna nuova. Una lettera indirizzata al re assiro Esarhaddon, regnante tra il 680 e il 669 a.C., recita come segue: «Il trentesimo giorno vidi la luna. Era in alto: Il re dovrebbe attendere il rapporto della città di Assur e poi fissare il primo giorno del mese». Abbiamo motivo di pensare che in alcune città vigesse un ciclo di diciannove anni, con mesi alterni di trenta e ventinove giorni e periodi intercalari che cadevano a intervalli regolari. Nel periodo seleucide (III secolo a.C.), era già possibile prevedere, con appositi calcoli, la luna nuova e le eclissi.

In India, le festività religiose sono ancora oggi ritmate dal calendario lunare, così come le funzioni private, quali il matrimonio. Le festività lunari – due giorni per la luna nuova e uno per la luna piena – sono considerate importanti anche dai buddhisti. I nomi attuali dei mesi derivano da quelli dei *nakṣatra* o case lunari, ventisette o ventotto stelle ben visibili, situate lungo l'eclittica attraverso la quale passa la luna.

Gli antichi Ebrei festeggiavano la luna nuova con una riunione di famiglia in occasione della quale sacrificavano animali. I mesi erano caratterizzati dalle attività agricole che avevano luogo in quel dato periodo. L'inizio del mese, dopo essere stato accertato dagli osservatori, era annunciato alle diverse comunità, dapprima mediante segnali di fuoco e poi da messaggeri. Poiché i messaggeri non riuscivano a raggiungere in un solo giorno le località più distanti, la festa si protraeva spesso per due giorni. Dal momento che la Pasqua ebraica, celebrata alla luna piena, era in origine una festa delle primizie, doveva cadere dopo la maturazione del grano; divenne così necessario aggiungere un altro mese dopo quello di Adar, corrispondente, all'incirca, a marzo. Dopo l'esilio, il calendario seguiva quello babilonese, adottando i nomi babilonesi dei mesi, contando i giorni a partire dalla sera e intercalando un mese aggiuntivo in modo regolare. Dopo il III sec, si dipese maggiormente dai calcoli per fissare l'inizio del mese per quanto, di tanto in tanto, alcune sette insistessero per tornare all'osservazione diretta.

L'anno lunare adottato dai musulmani non fu stabilito se non nel 631 d.C., quando Maometto fece il suo ultimo pellegrinaggio alla Mecca. In quell'occasione egli proclamò che l'anno doveva consistere di dodici mesi lunari e che i mesi intercalari sarebbero stati proibiti. Dal momento che fino ad allora gli Arabi avevano seguito un calendario misto, solare e lunare, è probabile che Maometto intendesse scoraggiare la celebrazione delle antiche feste pagane. Il nuovo sistema fu accettato dagli Arabi, i quali sin dai tempi più antichi veneravano la luna. Oggi le feste scorrono lungo l'anno e ritornano alla stessa stagione solare dopo un lasso di trentatré anni. Il nuovo mese comincia quando due musulmani degni di fede notificano alle autorità di aver osservato la luna nuova dalla cima di un monte o in un campo aperto. Il motivo del crescente lunare, lo *hilal*, ha avuto largo impiego nell'arte islamica nel corso dei secoli e, negli ultimi duecento anni, è comparso sul vessillo degli Stati islamici.

I primi cristiani ritenevano molto importante celebrare la Pasqua in corrispondenza della Pasqua ebraica ma concordavano tutti nell'affermare che la Pasqua dovesse cadere di domenica. Nel II secolo, i cristiani cominciarono a formulare calcoli lunari. La controversia riguardante la Pasqua scoppiò nella Chiesa antica ed è ancora in corso tra la Chiesa orientale e quella occidentale. Secondo le conclusioni raggiunte in Occidente, la Pasqua deve essere celebrata nella domenica seguente la luna pasquale, ovvero la luna del calendario il cui quattordicesimo giorno cade nell'equinozio invernale o subito dopo di questo, calcolata includendo il giorno della luna nuova.

La luna come divinità. Soltanto in un caso, per quanto ne sappiamo, la luna in quanto divinità si trovò al vertice del potere politico e di una influente classe sacerdotale, tuttavia questa situazione si protrasse nel corso di tremila anni, attraverso cambiamenti di razza, lingua e regime. Il teatro di questi avvenimenti è l'area tra i fiumi Tigri ed Eufrate, nota come Mesopotamia, «la terra tra i due fiumi», ma il culto della luna si diffuse in modo indipendente in Siria, Palestina, Arabia e Anatolia.

Nella zona meridionale della «terra tra i due fiumi» comparve, verso il v millennio a.C., la prima civiltà urbana. Essa era costituita da un gruppo di città nelle quali un popolo, noto alla storia con il nome di Sumeri, sviluppò il commercio, una divisione del lavoro, la lavorazione dei metalli, una religione organizzata e la scrittura. Ognuna di queste città si trovava sotto la protezione di una divinità elevata e, probabilmente, alle origini, era governata dalla classe sacerdotale votata a tale divinità. Nella fase riflessa dalle più antiche testimonianze, tali divinità appaiono in relazione l'una all'altra: An è il dio del cielo-creatore; suo figlio Enlil, l'aria, svolge principalmente la funzione di controllare gli altri dei e risiede nella città sacra di Nippur; il primo figlio di Enlil è Nanna, la luna, patrono dell'importante città di Ur. La moglie di Enlil è Ningal, figlia della Signora delle Canne, una divinità dell'umidità proveniente dalle paludi, e i figli dei due sono Utu, il sole, e Inanna, la dea guerriera dell'amore e la stella della sera. La triade di sole, luna e stella della sera (Venere) compare spesso nelle stele reali fino ai tempi di Babilonia.

I popoli di lingua semitica che succedettero ai Sumeri – ovvero Accadi, Assiri e Babilonesi – ereditarono la maggior parte delle loro invenzioni e adottarono il pantheon sumero, dando alle divinità nomi semitici: Nanna divenne Sin, Utu divenne Shamash e Inanna divenne Ishtar.

Leonard Woolley, scavando a Ur tra il 1922 e il 1934, scoprì le famose tombe reali che contenevano i resti di suicidi di massa e di personaggi femminili reali che Woolley ipotizzò fossero sacerdotesse della luna; nelle tombe fu rinvenuta anche un'arpa decorata con una testa di toro dalla barba di lapislazzuli, che rappresentava il Forte Toro di Nanna. Egli descrive anche la ziggurat di Ur, dedicata alla luna, che, in tutto il Vicino Oriente antico, è quella nel miglior stato di conservazione. Sulla sommità di questa alta torre a gradoni terrazzati, sui quali crescevano alberi, si trovava un tempio dove gli dei riposavano, inviavano oracoli in sogno e celebravano la ierogamia. Quest'ultima ipotesi è suggerita da un inno nel quale Ningal si rivolge a Nanna: «Io verrò a te nella tua casa, in alto, io verrò a te, o Nanna. Sulla montagna odorosa di cedri, nella tua casa di Ur, io verrò a vivere».

Alla base della ziggurat si ergeva un grande tempio, la dimora vera e propria del dio, dove egli era nutrito e vestito secondo un rituale quotidiano. Probabilmente il popolo vedeva il dio soltanto quando questi veniva portato in processione, ad ogni fase lunare, ovvero il primo, il settimo e il quindicesimo giorno del mese. Il tempio era un imponente complesso costituito da magazzini, cucine e residenze per i sacerdoti e per gli schiavi. Il tempio, in quanto istituzione, concedeva terre in affitto e riscuoteva compensi in natura che venivano utilizzati per i sacrifici e per mantenere i numerosi dipendenti. Gli schiavi erano impiegati per la lavorazione dei metalli, la tessitura e la preparazione dei beni destinati alla vendita. L'alta sacerdotessa di Nanna era, per tradizione, una delle figlie del re.

Un testo descrive come Nanna si recò in pellegrinaggio alla città sacra di Nippur, per rendere visita al proprio padre Enlil, recando con sé prodotti agricoli e ricevendo in cambio le benedizioni di Enlil. Questi confermò al potere il proprio figlio come Nanna, il re di Ur. È probabile che il re impersonasse il dio. Durante i giorni di luna nuova, noti come «i giorni in cui si riposa», era la regina a condurre i rituali.

Il complesso templare di Ur fu distrutto e ricostruito molte volte nel corso dei secoli, dagli Assiri, dai Babilonesi e persino dai Cassiti stranieri e, infine, da Ciro, l'invasore persiano. Il complesso veniva ricostruito non per placare il popolo, bensì per mantenere buoni rapporti con il dio.

Gli Assiri, che ereditarono dai Sumeri il culto della luna con il nome di Sin, costruirono un'altra città dedicata a tale divinità: Haran, sulle rive dell'Eufrate. I re assiri vi si recavano per «prendere la mano» di Sin, dopo essere stati confermati nella carica dal loro dio Ashur. Nel tempio di Haran vi era un oracolo dei sogni che ordinò a Esarhaddon, il cui regno si colloca tra il 680 e il 669 a.C., di procedere nella conquista dell'Egitto, ciò che egli fece. Il culto della luna ad Haran si protrasse fino all'epoca islamica, quando il sito divenne un centro religioso per i Sabei, che rendevano culto ai pianeti. L'imperatore Giuliano rese culto alla luna nel tempio di Haran nel 365 d.C.

All'inizio del vi sec. a.C., Babilonia era la più grande città di quest'area. Il suo fondatore, Nabuchadrezzar, cominciò a ricostruire Ur. Il successore di costui, Nabonido, era un appassionato di antiquaria e un devoto della luna: sua madre (o la madre di costei) aveva ricoperto la carica di governatore di Haran ed egli era forse, in parte, di origini semitiche occidentali. Tra le testimonianze provenienti da Ur, Nabonido scoprì l'incisione di Ur-Namma, fondatore della terza dinastia di Ur (2100 a.C.) che egli chiamò «il re a me precedente». Sulle antiche fondamenta egli ricostruì la ziggurat «come ai tempi antichi». Egli fece inoltre ricostruire il tempio di Haran e un altro tempio nella città di Tema, in Arabia, dove egli rimase per undici anni. Molti dei suoi detrattori a Babilonia dichiararono che egli poneva il proprio dio Sin al di sopra di Marduk.

Il nome della luna nella terra di Canaan era Yarih. Un testo cananeo narra delle sue nozze con Nikkal (associata a Ningal, la consorte del dio della luna sume-

ro): «(Io) farò del suo campo un vigneto, del campo del loro amore un orto» (Samuel Noah Kramer, *Ugaritic Manual*, 1955, no. 77). Non c'è dubbio che il vitello d'oro adorato nel *Genesi* fosse un'immagine della luna e che il monte Sinai fosse la sua dimora.

In tutta l'Anatolia si trovano raffigurazioni e iscrizioni relative al dio anatolico della luna, Men, il cui nome deriva dalla stessa radice indoeuropea dalla quale derivano i termini inglesi *moon* e *measure*. Egli era noto come Menotyrannus («Signore della luna»), Men Ouranios («Signore del cielo») e Katachthonios («Signore degli Inferi»), il che lascia pensare che fosse una divinità della morte e della rinascita. Non sappiamo con sicurezza se Men fosse giunto dal Vicino Oriente, attraverso le piste carovaniere, o se fosse una divinità indigena. Più tardi egli si fuse con Attis, «il dio che muore e risorge», il seguace castrato, figlio o amante della Grande Madre della Frigia, Cibele, e con altre due divinità analoghe, Dioniso e Sabazio della Tracia.

La luna nella mitologia. Nell'India antica Soma era la personificazione divina di una pianta sacra che, spremuta, filtrata e mescolata con latte e orzo diventava una bevanda inebriante per gli uomini e per gli dei. La nona raccolta di inni del *Ṛgveda* è interamente dedicata alle lodi della bevanda gialla, identificata con la gialla luna. In un inno di nozze, il dio Soma sposa Sūrya, il sole, e tiene il capo in grembo ai Nakṣatra, alle «case lunari». Soma è celeste, luminoso, allontana le tenebre e dimora nelle acque. In un inno più tardo, si dice che Soma ha preso in sposa tutti e ventisette i Nakṣatra, rappresentati dalle figlie del dio creatore, tra le quali, però, egli preferisce Rohiṇī, identificata, con ogni probabilità, con la stella della sera. Le altre mogli si lamentano presso il padre, il quale affigge la luna con un male che ne causa il deperimento, visibile nella progressiva riduzione del suo disco. La luna promette di cambiare in meglio e così ritorna a crescere, ricadendo però in fallo. In suo aiuto viene Śiva, come Soma una antica divinità del mutamento, della fertilità e della distruzione. Śiva porta il crescente lunare sul capo e così Soma è noto come la «cresta di Śiva». Durante la luna nuova, Soma lascia il cielo su un carro trainato da un'antilope o da un cavallo e visita la terra per vivificare le piante e gli animali. Il *soma* in quanto bevanda inebriante è stato paragonato al vino del Dioniso greco, descritto dallo scrittore di tragedie Euripide come «la bevanda che scorre a fiumi, un dio per gli dei».

Anche in Iran esiste il rito della bevanda sacra, chiamata *haoma*, che però non è identificata con la luna. In un inno, la luna fa parte di una triade di divinità, la più bassa delle quali è il bue sacro che è offerto in sacrificio. Il seme del bue penetra nella luna dove si purifica e si divide in tutte le specie di piante e animali. Gli antichi Iranici dedicavano alla luna l'occhio destro di tutti gli animali sacrificati. Essi credevano che, quando tutte le cose erano state poste in movimento da Angra Mainyu, il Male, la luna avesse creato il tempo, che durerà finché Angra Mainyu non sarà sconfitto.

Gli antichi Greci avevano un solo mito che riguardava la luna, nota col nome di Selene, «la luminosa». Tale mito narra come ella si innamorò di Endimione, principe di Elide, mentre egli dormiva sul monte Latmos, in Asia minore. Selene pregò Zeus di concedere a Endimione il sonno eterno affinché ella potesse visitarlo ogni notte. Con questo stratagemma la luna riuscì ad avere dal principe cinquanta figli, ovvero i mesi lunari compresi tra i giochi olimpici o equivalenti a una volta e mezzo il ciclo di otto anni. Sebbene in Grecia manchino i riti associati alla luna, nelle regioni di frontiera vi sono tracce del culto lunare risalenti a un periodo antico. Il mito di Endimione mette in relazione l'Asia minore alla Grecia occidentale. Secondo Platone, le madri e le balie dei tempi antichi insegnavano ai bambini a inchinarsi alla luna nuova; le fonti menzionano processioni alla luce delle fiaccole in onore di Selene; nel Peloponneso, un oracolo dei sogni frequentato dagli efori spartani era dedicato a Helios, il sole, e a Pasifae, un epiteto della luna, che significa «colei che splende su ogni cosa». A Creta esisteva una regina di nome Pasifae e nell'isola si trovano numerose tracce di culto lunare. Nel mito, questa Pasifae si innamorò di un toro bianco e dalla loro unione nacque il Minotauro, che era per metà uomo e per metà toro. Un altro toro portò, dalla Fenicia a Creta, Europa, il cui nome – che significa «dalla faccia larga» – è un altro epiteto della luna.

Nella mitologia baltica, il sole è di sesso femminile e la luna maschile. I Balti dicono che un tempo il sole era sposato con la luna ma la abbandonò per la stella del mattino. Ciò mandò su tutte le furie il dio della tempesta, la divinità baltica più importante, che colpì la luna con la propria spada, riducendone così le dimensioni. Il sole e la luna ebbero molti figli, le stelle, mentre la stella del mattino nacque dall'unione tra il sole e il dio della tempesta stesso. La luna, per la rabbia e la vergogna, evita la propria moglie ed essi non compaiono mai insieme.

In Giappone, il sole, che è la divinità più importante, è di sesso femminile, mentre la luna, suo fratello, ha un ruolo secondario. Una volta il sole ordinò alla luna di scendere sulla terra per scoprire che cosa stesse facendo la dea del cibo. Quando la luna arrivò sulla terra, la dea del cibo, per fargli piacere, rivolse il viso verso la terra e versò dalla bocca del riso bollito, rivolse il viso al mare e produsse tutti i tipi di pesce e, infine, ri-

voltasi alle montagne, produsse tutti i tipi di selvaggina. La luna tuttavia non apprezzò il fatto che l'altra offrisse del cibo uscito dalla propria bocca e si infuriò a tal punto da uccidere la dea del cibo. Dal corpo di quest'ultima nacquero il cavallo, la mucca e il baco da seta. Quando la luna tornò in cielo, il sole, contrariato dalle azioni del fratello, gli rivolse le seguenti parole: «Non voglio vederti mai più» e da allora i due non si incontrano mai.

Un altro mito che narra la scoperta delle piante è trasmesso dai Machiganga del Perù: la luna diede ai mortali le piante coltivabili e impartì le istruzioni relative alle piante a una fanciulla mortale che infine prese in sposa. Egli fece fecondare la propria moglie da un pesce ed ella diede alla luce quattro figli: il sole che splende di giorno, il pianeta Venere, il sole sotto la terra (cioè il sole di notte) e il sole notturno invisibile a tutti ma che illumina le stelle. Quest'ultimo figlio era rovente a tal punto da bruciare il ventre della madre, causandone la morte. La suocera della luna lo rimproverò, dicendogli che non gli rimaneva altro che mangiare il cadavere della moglie: costei, disgustata dalla vita sulla terra, vi aveva abbandonato il proprio corpo portando l'anima agli Inferi. La luna era affranta dal dolore ma obbedì alla suocera e così divenne un divoratore di cadaveri e decise di andarsene lontano dalla terra.

Tutti i miti della creazione, di qualsiasi tipo, spiegano l'origine della luna, di solito insieme a quella del sole. Nell'epica finlandese nota come *Kalevala* compare il tema dell'uovo cosmico: l'uovo cade dal cielo sulle ginocchia della dea creatrice mentre costei fluttua sulle acque cosmiche e da esso emergono tutti gli aspetti dell'universo. Il sole fu creato dal tuorlo giallo dell'uovo e la luna dall'albume bianco. In Groenlandia, il sole e la luna sono una coppia mortale, formata da fratello e sorella. Essi giacquero insieme in una casa senza luce e, quando la sorella scoprì di aver commesso l'incesto, si staccò i seni e li lanciò al fratello: i buchi lasciati da questi seni sono le macchie solari. Poi ella volò via ed egli la seguì, entrambi portando con sé delle torce. La torcia della sorella bruciava più intensamente e così ella divenne il sole mentre il fratello divenne la luna.

La storia degli Uroni su Ataentsic appartiene invece al tipo di mito in cui il mondo è creato a partire dal corpo di un essere primordiale. Ataentsic era una dea madre della creazione che fu scagliata giù dal cielo attraverso un foro da lei praticato nel cielo stesso sradicando l'albero cosmico. Giunta sulla terra, ella diede alla luce due gemelli, uno buono e uno malvagio. Il figlio malvagio la uccise mentre quello buono creò dal suo volto il sole e dai suoi seni la luna.

Nel *pantheon* azteco, Huitzilopochtli è un dio guerriero, un eroe culturale e il sole. Quando la Madre Terra restò incinta di lui, che era il suo ultimo figlio, gli altri figli, le stelle, si infuriarono e si misero sulle sue tracce per ucciderla. Tuttavia una di essi, di nome Campane d'Oro, si affrettò ad avvertire la madre ma il dio del sole uscì dal ventre materno armato di tutto punto e decapitò Campane d'Oro. Venendo a sapere delle buone intenzioni di quest'ultima, come compensazione, Huitzilopochtli mise la sua testa in cielo a mo' di luna e scacciò le altre stelle, come fa il sole quando sorge.

Il greco Esiodo (VII secolo a.C.) descrive l'intera creazione come il risultato di una unione sessuale. Dai genitori originari, la terra e il cielo, nacquero i dodici Titani, i quali si accoppiarono e produssero la maggior parte degli elementi naturali nonché gli dei. Una coppia di Titani, Theia e Hyperion, divennero i genitori del sole, Helios, della luna, Selene, e dell'aurora, Eos. Un'altra coppia di Titani divennero i nonni di Ecate, la dea degli Inferi, e di Artemide, la cacciatrice, entrambe più tardi identificate con la luna. Nell'*Inno omerico alla luna* (VI secolo a.C.), la luna ha da Zeus una figlia, Pandia. Ad Atene vi era una festa nota con il nome di Pandia, in occasione della quale si vendevano e si mangiavano dolci fatti a forma di luna piena.

In uno dei miti delle origini caratteristici del Sud-Ovest nordamericano, i Pueblo raccontano come i mortali emersero, in stadi successivi, sulla superficie terrestre. Trovando la terra avvolta nell'oscurità, essi lanciarono nel cielo la luna e il sole, che avevano portato con sé.

In Oceania si trova una variante del mito delle origini secondo la quale gli uomini o le divinità sono, in origine, rinchiusi in una conchiglia, che essi aprono per curiosità. In una storia della Micronesia, il dio creatore, Ragno Antico, rinchiuso in una conchiglia analoga, trova due chiocciole e, una volta aperta la conchiglia, usa la più piccola per fare la luna e la più grande per fare il sole.

Nel Queensland, il sole è una donna creata dalla luna e, sebbene abbia solo due gambe, ha numerose braccia visibili in forma di raggi. Presso gli Aranda (Arunta) dell'Australia, un uomo del totem dell'Opossum trasportò con sé la luna in uno scudo, tenendola nascosta tutto il giorno in una cavità della roccia. Un giorno, un uomo di un altro totem vide la luna splendere e la portò via con sé. L'uomo dell'Opossum, non riuscendo a catturare il ladro, gridò alla luna di alzarsi nel cielo e di riversare la sua luce su tutti. Ciò che costei fece rimanendo da allora nel cielo.

Secondo gli Indiani Pima dell'America settentrionale, il sole e la luna sono i genitori del Coyote, il ben noto trickster della mitologia. In un'altra versione, è il

Coyote che inventa il sole e la luna. Alcuni popoli siberiani di lingua altaica credono che al principio non vi fossero né sole né luna e che gli uomini stessi si librassero nell'aria emettendo luce. Una divinità elevata inviò uno spirito ad aiutarli e questi, agitando le acque primordiali, trovò due specchi che sistemò nel cielo come luna e sole. Gli specchi sono spesso usati nei riti degli sciamani siberiani, i quali, nei loro viaggi extracorporei, raggiungono di frequente la luna.

La luna e la morte. A causa della sua scomparsa mensile e della successiva ricomparsa, la luna è spesso associata all'idea della morte e della rinascita. Nelle isole Caroline, si crede che al principio gli uomini si levarono dai morti come faceva la luna. Ogni mese, quando la luna si oscurava, essi cadevano in un sonno profondo e si risvegliavano al ritorno della luna. Uno spirito maligno, disapprovando ciò, fece in modo che gli uomini rimanessero morti. In Nuova Zelanda, secondo una versione simile alla precedente, è l'eroe culturale Māui a desiderare che gli uomini vivano per sempre, mentre la luna interviene dicendo: «No, lascia che muoiano e diventino come il terreno».

Nella parte occidentale dell'isola di Ceram, a occidente della Nuova Guinea, il dio del sole desiderava prendere in moglie una fanciulla divina. Quando i genitori di costei, i quali disapprovavano l'unione, misero un maiale morto nel letto nuziale, al posto della sposa – forse una traccia del passaggio dal sacrificio umano a quello animale – il sole la fece affondare nel terreno. La fanciulla gridò ai genitori: «Uccidete un maiale e fate un banchetto. Fra tre giorni guardate in cielo, dove io splenderò come una luce». Così fu istituito il banchetto in onore dei morti e i mortali videro sorgere la luna per la prima volta.

Gli Inuit (Eschimesi) siberiani concepiscono la morte come la perdita della propria anima, la quale viaggia fino alla luna e infine raggiunge il sole. Il volo dell'anima attraverso i pianeti e le stelle è un tema diffuso che compare per la prima volta presso i Sumeri. Esso ricompare nella *Repubblica* di Platone e nel *Somnium Scipionis* di Cicerone, dove il giovane Scipione Africano sogna di visitare il proprio nonno in cielo e osserva dall'alto tutte le sfere celesti. Al di sotto della luna – racconta il nonno di Scipione – tutto è caos ma lassù in alto tutto è calmo e sereno.

La descrizione più esauriente della luna quale «dimora delle anime» si trova nel trattato *De facie lunae* di Plutarco (II secolo d.C.). I filosofi pitagorici avevano già affermato che i Campi Elisi, le isole greche dei morti, erano situati sul sole e sulla luna. Plutarco, nel suo trattato, sostiene che i mortali si compongono di tre parti: corpo, anima e ragione. Alla morte, il corpo è dissolto da Demetra, che sta per la Madre Terra; l'anima, insieme alla ragione, sale verso l'alto e, se è pura, raggiunge la luna. Se invece è corrotta, essa è costretta a vagare tra la terra e la luna finché non si purifica. La luna è governata da Persefone, la regina greca degli Inferi, ora trasferita nelle sfere superiori. Le anime che rimangono sulla luna diventano spiriti benevoli che ritornano sulla terra per fornire oracoli e aiutare i mortali in vari modi. Gradualmente tali anime si dissolvono nella pura ragione e raggiungono il sole.

In una delle più antiche *Upaniṣad* indiane si dice che esistono due vie che le anime possono percorrere dopo la morte: la via delle fiamme e quella del fumo. La prima conduce al sole e agli dei, la seconda alla luna, agli antenati e alla reincarnazione.

Secondo gli insegnamenti di Mani, il fondatore del Manicheismo, le anime di coloro che hanno appreso la verità in vita sono assunte nella sfera del sole, dove si purificano per poi passare sulla luna, descritta come un luogo superiore. Entrambi gli astri sono immaginati come barche che navigano avanti e indietro nell'atmosfera superiore. Quando la luna si riempie di anime, le traghetta verso est, agli «eoni di luce», i quali le collocano nella «colonna di gloria», il luogo del riposo finale. Allora la luna, di molto ridotta in dimensioni, ritorna per un altro carico di anime.

La luna e l'occulto. Le riunioni di streghe si tengono con la luna piena, mentre la luna nuova è il momento più adatto alla magia nera. Sui vasi greci è raffigurata una pratica nota come «tirare giù la luna». Nel *Viaggio di Argo* (Apollonio Rodio, III secolo a.C.), Medea, la sacerdotessa di Ecate, sta raccogliendo delle erbe quando la luna le rivolge le seguenti parole: «Quante volte mi hai orbata, rendendo le notti senza luna per praticare i tuoi incantesimi!». In questo caso la luna sembra non avere alcuna responsabilità dei riti magici.

La zampa di coniglio da utilizzare come portafortuna va procurata alla luna nuova forse perché la lepre è uno degli animali della luna e potrebbe evocarne la protezione. Secondo Eliano, un autore greco del III secolo d.C., la luna causa l'epilessia, che può essere curata con un tipo speciale di peonia che, come la radice di mandragora, non si può scorgere di giorno ma dev'essere raccolta di notte, legandola a un cane che, dopo aver sradicato la radice, muore (*Sugli animali* 24). Questa pianta cura anche le malattie degli occhi nelle quali «l'umidità si rapprende e priva gli occhi della vista». Gli incantesimi per ricongiungere gli amanti sono particolarmente efficaci se pronunciati sotto la luce della luna. In Teocrito (III secolo a.C.), una fanciulla malata d'amore invoca la luna perché la soccorra nell'incantesimo. Il poeta latino Catullo (I secolo a.C.), nel suo inno a Diana, la chiama Trivia, Signora dei cro-

cicchi, ovvero Ecate, e «luna dalla luce contraffatta». Nel Medioevo, Diana era considerata sovrana delle streghe insieme al «dio cornuto». Papa Giovanni XII (X secolo) accusò le streghe di «cavalcare con Diana».

Nell'interpretazione dei sogni, secondo Artemidoro (*L'interpretazione dei sogni*, II secolo d.C.), «Il rapporto con la luna è assolutamente propizio per i capitani di vascello, i piloti, i mercanti, gli astronomi, i vagabondi e gli appassionati di viaggi, mentre per gli altri comporta l'idropisia... Selene, la luna, rappresenta sia la madre che la moglie di chi sogna, nonché la prosperità, le iniziative commerciali e la navigazione».

Thot, il dio egizio della misurazione e della scrittura, fu incaricato dal dio del sole Ra di prendere il suo posto negli Inferi come luna. Thot è anche il dio che presiede alla magia e agli incantesimi, come il greco Hermes. In periodo ellenistico, le due figure furono fuse in quella di Hermes Trismegistos, autore di una serie di testi a carattere magico-mistico.

Nell'astrologia elaborata ad Alessandria intorno al II secolo a.C:, che combinava in sé la scienza degli astri del Vicino Oriente e la matematica dei Greci, la luna «quando raggiunge i suoi limiti meridionali o settentrionali, aiuta ad acquisire maggior versatilità, ricchezza di risorse e capacità di cambiamento; la luna al suo sorgere aiuta ad acquisire grandi qualità naturali, fermezza e franchezza, mentre, quando scompare, induce all'ottusità, alla scarsa chiarezza di intenti e a una minor fama» (Tolomeo, *Tetrabiblos*, II secolo d.C.).

Nell'astrologia moderna, la luna «rappresenta l'aspetto più ricettivo e introverso, legato al femminile e all'immaginazione, l'aspetto che tende all'accuratezza, alla prudenza, alla timidezza, alla riservatezza, alla vita isolata, sebbene la persona lunare sia avveduta e dotata di senso degli affari» (Charles E. Carter, *Principles of Astrology*, London 1969, p. 50).

La luna nel folclore. Le precauzioni e gli accorgimenti per trarre beneficio dall'influsso lunare o evitarne gli effetti negativi sono diffusi quasi ovunque, così come le teorie che spiegano l'esistenza delle macchie lunari. Porre a dimora le piante con la luna crescente e raccogliere i frutti con la luna calante è parso un rito ovvio ai contadini di tutto il mondo, i quali lo praticano ancora oggi, per esempio in molte parti degli Stati Uniti.

Nella Francia precedente alla rivoluzione, la legge imponeva che gli alberi fossero tagliati con la luna crescente in modo che la legna da questi ricavata fosse più secca. I capelli invece vanno tagliati con la luna calante per incrementarne la crescita. In Inghilterra, si crede che le assi posate durante la luna calante tendano a gonfiarsi. In tutta l'Europa, il denaro – specialmente l'argento, il metallo della luna – viene esposto ai raggi della luna crescente e rigirato nelle tasche affinché si accresca. In Uganda, i vasai attendono la luna crescente per cuocere i vasi, mentre diffusissima è la credenza che le verruche crescano quando la luna cresce e spariscano al suo calare.

In India, alcuni musulmani praticano un rito noto come «bere la luna»: riempiono d'acqua un catino d'argento, lasciano che la luna piena vi si rifletta e poi ne bevono il contenuto d'un fiato, come rimedio per le palpitazioni e i disturbi di origine nervosa. In molti luoghi, le madri espongono i neonati alla luce della luna piena per farli crescere. In Nuova Guinea, quando gli uomini partono per una spedizione di caccia, le donne rimangono al villaggio e intonano canti alla luna nuova per la buona riuscita della caccia. Gli indigeni della Groenlandia credono che le donne possano rimanere incinte dormendo alla luce della luna piena e, per evitare ciò, le donne si passano della saliva sull'addome. Si ritiene, per varie ragioni, che i matrimoni celebrati sotto la luna piena o nelle notti di luna nuova abbiano un esito felice. Quest'ultimo caso è spiegato da Plutarco (*De facie lunae*), il quale afferma che la luna si affrettò a congiungersi al sole per essere rinfrescata dalla sua luce.

Esistono numerosissime spiegazioni per le macchie che gli occidentali chiamano «l'uomo nella luna». Alcuni Indios dell'America meridionale credono che tali macchie siano costituite da cenere o dal sangue mestruale che macchiò la luna (considerata maschio) quando violentò la propria sorella, il sole. Gli Ona dell'America meridionale sostengono che le macchie sono i segni delle percosse ricevute dalla luna (di sesso femminile) quando il sole scoprì che essa aveva rivelato i riti della propria iniziazione. Le medesime macchie sono spesso interpretate come una lepre, una rana, una chiocciola o qualche altro animale oppure come un essere umano attratto sulla luna. Nella mitologia scandinava esse sono un fanciullo e una fanciulla che portano acqua, che si suppone siano i prototipi di Jack e Jill. Gli Indiani Shawnee vedono nelle macchie la dea creatrice china su una pentola. Secondo i Malesi, si tratta di un vecchio che fabbrica una lenza sotto un albero di *banyan*. All'altro capo della lenza si trova un ratto che rosicchia la lenza alla stessa velocità con cui il vecchio la produce. Quando questi sarà esausto, il ratto userà la lenza per pescare dalla luna tutto ciò che si trova sulla terra.

È molto diffusa la credenza che la luce della luna piena possa trasformare gli esseri umani che abbiano una certa predisposizione in lupi mannari e quelli che si addormentano sotto i suoi raggi in lunatici. Molto comune in Europa e in America è l'idea che nelle notti di luna piena si commetta un numero maggiore di de-

litti, nascano più bambini e aumenti il numero dei ricoverati negli ospedali psichiatrici.

[Vedi anche *SACRALITÀ FEMMINILE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Dal momento che pochi sono gli studi dedicati alla luna sotto il profilo religioso e mitologico, la maggior parte delle informazioni sull'argomento si deve evincere dai testi religiosi e dalle storie delle religioni delle diverse aree. La fonte più importante per l'antica Mesopotamia e l'Egitto antico è J.B. Pritchard (cur.), *The Ancient Near East*, I, Princeton 1954. Per quanto riguarda l'origine del calendario, un'eccellente presentazione si trova in E.J. Bickerman, *Chronologie*, in A. Gercke e E. Norden, *Enleitung in die Altertumswissenschaft*, III, 5, Leipzig 1933 (3ª ed.) (trad. it. *La cronologia nel mondo antico*, Firenze 1963). Il testo di gran lunga più completo sullo sviluppo dell'astrologia resta A. Bouché-Leclerque, *L'astrologie greque*, Paris 1899. Ricco di dati sulle sette del periodo ellenistico e romano è F. Cumont, *Recherche sur le symbolisme funeraire des Romains*, Paris 1942. Per il simbolismo e l'iconografia della luna si veda invece M. Eliade, *La lune et la mystique lunaire*, in M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *La luna e la mistica lunare*, in *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed., cap. 4, pp. 158-92). Per un inquadramento delle religioni della Siberia e degli Indiani d'America, cfr. ancora M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974). Per il folclore relativo alla luna una buona fonte è Funk e Wagnall, *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York 1950. Un'esposizione concisa ma completa delle credenze degli Indiani dell'America settentrionale e meridionale si trova in Å. Hultkrantz, *Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979. Il resoconto più recente ed esauriente sulle religioni del Vicino Oriente antico è in T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976. Lo studio migliore sulla luna è una raccolta di saggi ad opera di vari autori su diverse aree del mondo: Denise Berndt (cur.), *La lune. Mythes et rites*, Paris 1962. Per nuovi punti di vista e risultati di ricerche originali, cfr. J. Lewy, *The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and Its Culmination at the Time of Nabonidus*, in «Hebrew Union College Annual» (1945-1946), pp. 405-89. Una raccolta estremamente utile, che comprende materiali provenienti da tutto il mondo, è L.H. Gray e G.F. Moore (curr.), *The Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932, pubblicato sotto gli auspici dell'Archaeological Institute of America. Una ricchissima messe di informazioni sull'archeologia e le religioni comparate si trova in M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-V, München 1941-1950. Tuttavia la raccolta più completa di materiale mitologico resta W.H. Roscher (cur.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I-VII in 10, s.l. 1879-1910 (Hildesheim 1965). Per quanto riguarda i testi sacri dell'India e della Persia, cfr. F. Max Müller (cur.), *The Sacred Books of the East*, Oxford 1879-1910, Delhi 1965.

JEAN RHYS BRAM

LUPO. Il simbolismo del lupo comprende gli aspetti duali della natura buona e cattiva dell'uomo. Anche se predomina l'immagine oscura e minacciosa del predatore intrepido e dell'assassino vorace, il lupo personifica anche lo spirito protettivo e la madre nutrice. Nella cultura classica il lupo, percepito in entrambi gli aspetti, simboleggiava la transizione. L'«ora del lupo», per esempio, è il tempo dell'emersione dall'oscurità alla luce o, al contrario, del ritorno nel mondo dell'oscurità e dell'ignoranza. Il verso biblico «Il lupo giacerà con l'agnello» (Is 11,16) è una metafora dell'assimilazione dello stato inferiore a quello superiore e partecipa al simbolismo del centro. Le insegne (*signa*) romane rappresentano il lupo su un cubo (la terra) e su una sfera (il cielo). Come simbolo alchemico, il lupo, assieme al cane, rappresenta la natura ambivalente di Mercurio, il mercurio filosofale, il *nous* («intelligenza»).

Molti degli antichi dei della guerra erano conosciuti con il nome di Lupo. Apollo, noto come dio solare, era associato al lupo, e nella letteratura greca e romana compaiono gli epiteti «nato lupo» e «Apollo lupo». Nell'*Eneide* Apollo assume la forma di un lupo per distruggere gli stregoni di Rodi, e a Delfi è ancora visibile nel tempio di Apollo una statua di bronzo raffigurante un lupo. I Romani associavano il lupo al dio Marte, e le legioni marciavano in battaglia sotto la protezione del lupo sacro raffigurato nei vessilli. I Lupercalia, una festività dell'antica Roma, sono stati interpretati come una festa del lupo con sacerdoti lupi. In Iran e in Scizia venivano adorate alcune divinità lupo; in Giappone il lupo fu per lungo tempo considerato come un grande dio. Il dio germanico della guerra Wodan (il cui nome deriva da *wut*, furia) e la sua controparte scandinava, Odino (Oðinn), erano accompagnati da lupi quando si accingevano alla battaglia. I Finnici chiamavano i lupi «cani dello spirito della morte». Le tribù indiane americane i cui dei avevano nomi di lupo facevano precedere le loro campagne di guerra dalle «danze del lupo», per assicurarsi la vittoria.

L'immagine più sinistra del lupo è quella di Fenrir, o Fenrisúlfr (lupo Fenris), della mitologia norvegese. Figlio del trickster Loki, questo mostro incarnava il potenziale distruttivo del caos nell'universo. Imprigionato dagli dei nelle viscere della terra, egli uscì fuori dalla sua prigione e divorò il sole, causando così il crepuscolo degli dei. Nell'*Edda* islandese, che risale al XIII secolo, la battaglia cosmica ciclica tra gli dei e gli antidei è chiamata «la guerra con il lupo».

Nei tempi arcaici prevalse l'esaltazione del lupo piuttosto che la paura, poichè l'uomo cacciatore si identificava con il lupo, considerato il predatore esemplare. Gli animali venivano considerati divini ed erano il nucleo attorno al quale si cristallizzava la credenza

religiosa. La scoperta di statuette risalenti al Neolitico che rappresentano uomini con maschere e pelle di lupo suggerisce la presenza di cerimonie di carattere religioso ed iniziatico. Se la tribù prendeva il nome di lupo e costruiva un totem a sua immagine, era perchè credeva di discendere da un antenato lupo, un'idea questa che riflette un concetto religioso molto antico. I Chinggisid attribuivano le loro origini ad un lupo che era sceso dal cielo per accoppiarsi con un daino. Miti analoghi esistevano anche tra i vari popoli tribali dell'Asia interna. Il lupo figura anche nella mitologia delle società cacciatrici indiane dell'America, come i Cheyenne, e in alcune tribù delle Praterie e delle Woodlands orientali esso rappresentava un animale del clan. Stimando l'abilità del lupo come predatore, queste tribù incorporarono la sua immagine nei loro rituali e nelle loro danze cerimoniali con lo scopo di acquistare la capacità di resistenza e il coraggio dell'animale. Viceversa, il lupo fu anatema per le società agricole, sebbene, secondo Erodoto, i sacerdoti di Ceres possedessero guide lupo.

Nell'antico Egitto, in Grecia e a Roma il lupo, simboleggiando il guerriero eroe, rappresentava la figura del guardiano dei monumenti. Simbolo di valore, era un'immagine dominante nella *Volsungasaga* e nelle società militari germaniche, i Bererker e Männerbünde. Queste confraternite marziali favorivano il culto del guerriero fanatico e tenevano cerimonie d'iniziazione per trasformare il neofita in un lupo. Indossando la pelle dell'animale invulnerabile, l'iniziato pensava di acquistarne la ferocia e la potenza. Tali tradizioni di trasformazione iniziatica sono documentate in culture assai distanti tra loro, dall'Islanda all'Africa.

Tra gli Indiani e i Celti prevalse l'associazione diffusa e stabile del lupo con la ferocia e l'avidità, il buio e la morte. Per i Cinesi, l'animale significò avarizia e voracità, per gli zoroastriani e gli Armeni, un male peggiore delle malie del serpente usate per distruggerlo. Per gli Abissini il lupo era un demone in forma animale. Nell'Ebraismo, il lupo denotava sete di sangue e spirito di persecuzione, mentre l'epiteto biblico «collo rigido» derivava dalla credenza secondo cui l'animale era incapace di girare la testa. Nell'Antico e nel Nuovo Testamento, i lupi vengono caratterizzati come «predatori». Il Cristianesimo è pervaso dall'immagine del lupo come Satana o come suo seguace, quindi il divoratore delle anime degli uomini. Il lupo rappresentava l'eretico, il saccheggiatore dell'ovile dei fedeli, di cui Cristo era il pastore ed il custode. In *The Parson's Tale*, Chaucer parla dei «lupi del diavolo che strangolano le pecore di Gesù Cristo». Per Dante, nel primo canto dell'*Inferno*, la lupa «carica di tutte le brame» è una delle tre bestie pericolose della selva oscura della paura; e, nell'ottavo girone dell'*Inferno*, i ladri, i bugiardi e gli ipocriti sono condannati per «i peccati del lupo».

In molte società, il lupo era il simbolo dei fuorilegge, dei fuggitivi e degli esuli, di coloro cioè che erano sotto la protezione delle divinità lupo. Nelle leggi degli Ittiti come in quelle di Edoardo il Confessore, tali uomini dovevano indossare una maschera con la testa di lupo. Intorno al 350 d.C. il primo vescovo dei Goti riferì il termine «lupo» a quegli uomini che avevano commesso un crimine capitale.

Anticamente associati alla stregoneria e alla superstizione, si diceva che i lupi fossero le cavalcature di streghe e stregoni. Nella mitologia norvegese, essi erano uniti alle Norne, e il palazzo di Circe era circondato da lupi addomesticati che lei aveva sottomesso con un incantesimo. Il «dente di lupo» è un ingrediente della pozione delle streghe nel *Macbeth* di Shakespeare, e varie parti del corpo dell'animale facevano parte dell'equipaggiamento magico dei *medicine men* degli Indiani americani.

Forse la più pittoresca tra le credenze che riguardano i lupi è quella della licantropia, l'antica credenza secondo cui un uomo può trasformarsi in un lupo. Questa bestia spaventosa, che vaga di notte, avida di sangue umano, fa parte delle paure immaginarie universali. Le leggende dei lupi mannari sono conosciute in quasi ogni parte del mondo; là dove non esistono lupi, la credenza in animali mannari è stata associata all'animale più feroce originario del luogo: la tigre in India, il giaguaro nell'America meridionale, la iena in Africa e la volpe in Giappone e Cina; qui le storie delle volpi mannare sono state conservate in tutta la tradizione del Taoismo popolare. I lupi mannari ebbero un ruolo importante anche nello sciamanismo dell'Asia; quando erano in *trance* gli sciamani inuit (eschimesi) e chukchi si trasformavano in lupi. Erodoto racconta che i Neuri si trasformavano annualmente in lupi, e ciò fa ipotizzare l'esistenza di cerimonie religiose periodiche in cui venivano indossate maschere e pelli di lupo. Socrate allude ai lupi mannari nella *Repubblica* di Platone; Plinio riferisce sulla licantropia nella sua *Storia naturale*; secondo Virgilio tali creature erano originate da piante medicinali magiche. Tali credenze possono avere avuto la loro origine nel complesso mitico-religioso delle divinità-lupo, o nei rituali del ritorno dei morti. Ma fu nell'Europa medievale cristiana che il lupo mannaro ossessionò maggiormente la mente umana, e l'Inquisizione cattolica utilizzò il panico suscitato da tale credenza per incoraggiare la repressione dell'eresia.

Nell'arte cristiana i lupi sono stati rappresentati come capaci di conversione spirituale e correzione. Il lupo di Gubbio, che aveva terrorizzato il paese italiano.

venne convertito da Francesco d'Assisi ed è spesso raffigurato come il suo compagno. Secondo una leggenda, Odo di Cluny, il santo francese del X secolo, fu assalito dalle volpi e venne salvato da un lupo. Il manoscritto della vita di Edmondo il Martire (IX secolo), contiene un'illustrazione di un lupo che vigila la testa staccata del santo.

La lupa è presente nei miti e nelle leggende anche come figura nutrice: essa alleva e nutre dei piccoli umani che diventeranno poi fondatori di dinastie o nazioni. La più conosciuta di esse, la Lupa Capitolina, che allevò Romolo e Remo, i leggendari fondatori di Roma, non è l'unica leggenda conosciuta di questo tipo. Monete antecedenti la fondazione di Roma portano l'immagine di lupi con due bambini. Si racconta anche che i figli di Apollo concepiti da madri umane vennero allattati da lupi.

Per gli sciamani siberiani e indiani americani i lupi sono i guardiani o gli spiriti benevoli e principio di grande potere. I *medicine men* degli Indiani Quileute e Makah della costa nordoccidentale eseguivano la «danza del lupo» per guarire la malattia, e si credeva che l'immagine di una testa di lupo fosse un antidoto contro il male. Per molte tribù indiane il lupo rappresentò il dio grano. La tribù sudoccidentale dei Pueblo Keresan ordinava il mondo secondo i quattro punti cardinali più lo zenith e il nadir; ognuno dei sei punti era dominato da un dio: il lupo dominava l'occidente.

I lupi sono rappresentati spesso nelle favole e nei racconti fiabeschi come animali utili: essi possiedono una sagacia e un acume superiori alla conoscenza umana.

BIBLIOGRAFIA

R. Eisler, *Man into Wolf*, New York 1951-1969. Un resoconto completo della credenza nella licantropia in varie parti del mondo e dei nomi etnici derivati dai vari nomi del lupo.

M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions de la Dacie et de l'Europe centrale*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1975). Un'analisi dei rituali del lupo nelle tradizioni arcaiche mitico-religiose antecedenti le civililtà del Mediterraneo e del Vicino Oriente: la loro connessione con i riti delle iniziazioni marziali e con le credenze nel ritorno periodico dei morti.

A. De Gubernatis, *Zoological Mythology or Legends of Animals*, II, *The Animals of the Earth, The Animals of the Air, The Animals of the Water*, London 1872. Tratta gli aspetti benevoli dei lupi considerati guide o guardiani di santi e sacerdoti e la relazione del lupo con le credenze di guarigione.

J. Frazer (cur.), *The fasti (Ovid)*, II, London 1929. Un'estesa rassegna delle leggende della lupa nutrice, che include anche la Lupa Capitolina e le storie dei «lupi bambini» dall'antichità ai tempi moderni.

M. Summers, *The Werewolf*, 1933, New Hyde Park/N.Y. 1966. Un'eccellente esposizione sulla considerazione del lupo nel Medioevo come proiezione delle paure e delle angosce umane. Un esame dei rituali sciamanici che riguardano il lupo.

ANN DUNNIGAN

MAIALE. Il maiale è un animale impuro e sacro allo stesso tempo. Caro ai demoni, è usato come esca per allontanare gli spiriti maligni dagli uomini tormentati, ma allo stesso tempo è associato in modo particolare ai sacrifici di espiazione e purificazione. Il maiale possiede un carattere notevolmente ctonio, poiché viene offerto alle divinità e ai poteri degli Inferi. Visto che le zanne dei maiali possono avere la forma della luna calante o crescente, essi possiedono il simbolismo lunare del rinnovamento della vita o della rinascita dopo la morte. Secondo alcune credenze, i maiali sono la trasformazione di alcuni esseri divini.

Nell'antica Mesopotamia, il maiale veniva addomesticato già da tempi molto antichi, ma il suo uso nel culto del tempio era estremamente raro. Come dice un mito assiro, «il maiale non è accetto nei templi, ed è sacrilegio davanti agli dei». Esso svolse, comunque, un ruolo molto importante nei rituali di guarigione e nell'esorcismo dei demoni. Un rituale di guarigione prescriveva l'immolazione di un porcellino: il letto di un malato era cosparso con il suo sangue e la bestia era smembrata, dopodiché le sue membra venivano applicate sulle membra dell'uomo malato. In questo modo il porcellino diventava il sostituto del malato. I maiali erano impiegati specialmente nei rituali contro il demonio femmina Lamashtu, la nemica delle donne incinte, delle giovani madri e dei loro bambini. Il rito dell'esorcismo prescriveva l'uccisione di un porcellino, il cui cuore veniva posto nella bocca di una statua che raffigurava Lamashtu. In Egitto, il maiale comparve soprattutto in connessione con i miti e i rituali di Seth, il dio che uccise suo fratello Osiride e che rappresentava le forze del male. Secondo il libro *Che il mio nome fiorisca* (cap. 112), durante la lotta con Horus, il figlio di Osiride, Seth si tramutò in un maiale nero. Nei sacrifici a Horus e alle divinità a lui connesse, il maiale immolato simboleggiava le forze del male.

Nell'antica Grecia, i maiali erano sacrificati per purificare il luogo sacro, cioè il santuario, e la casa della sacerdotessa; essi erano sacrificati in parte per la loro associazione con lo sporco, con il quale gli spiriti del male erano spesso connessi, e in parte per la loro associazione con la fertilità. Particolarmente degna di nota è l'utilizzazione dei maiali nelle feste connesse con la dea Demetra e sua figlia Persefone. Nei misteri eleusini, per esempio, ogni iniziato doveva sacrificare un porcellino con lo specifico fine di purificarsi. Il porcellino divenne così simbolo della celebrazione, come la torcia e il *kernos* (il vaso sacro utilizzato nel culto eleusino), e per questo in numerose opere d'arte esso viene rappresentato nelle braccia degli iniziati. I maialini avevano un ruolo specifico anche nelle Tesmoforie, le feste annuali della fertilità in onore di Demetra e Persefone. Assieme ai dolci di farina a forma di serpenti e di esseri umani, si gettavano alcuni maiali, probabilmente vivi, in camere sotterranee (*megara*), dove erano lasciati imputridire per un anno, mentre le ossa dei maiali dell'anno precedente venivano prelevate e poste su un altare.

Nel culto di Attis e Adone, e nelle feste in onore di Demetra, ogni fedele sacrificava un maiale come offerta individuale. Secondo una tradizione mitica, un cinghiale ferì Attis, e un altro cinghiale uccise Adone durante una battuta di caccia. Nella commemorazione di questi tragici eventi, durante il rito domestico del lutto, era consuetudine sacrificare verso levante i maiali:

nel rito, il sacrificante si comportava come se fosse privato della sua stessa vita. Il sacrificio del maiale era, quindi, un'offerta sostitutiva della vita del fedele.

Il maiale è un animale impuro per gli Ebrei, che non possono mangiare e non possono toccare la sua carne (cfr. Lv 11,7; Dt 14,8). Nei tempi antichi gli Ebrei non esitarono a rischiare le loro vite per devozione alla Torah a questo riguardo (per esempio 2 Mac 6,18-31); nella metà del II secolo a.C., essi resistettero contro il re seleucida Antioco IV, quando egli profanò il Tempio di Gerusalemme per dedicarlo allo Zeus olimpico, immolando maiali e altri animali impuri e offrendoli in sacrificio. La politica religiosa di Antioco IV era dettata dall'interesse ad unificare le credenze e le pratiche rituali del suo impero (1 Mac 1,41-42): il culto di Zeus gli sembrò adatto a focalizzare l'obbedienza religiosa di tutti i suoi sudditi. Per abbattere la resistenza degli Ebrei, il re attaccò direttamente le cose che esprimevano la fede ebraica: la Torah e le sue prescrizioni, la circoncisione, il Sabato, il rituale dei sacrifici, e infine la proibizione di immolare il maiale e di cibarsi delle sue carni.

La proibizione alimentare della Torah ha origini preisraelitiche, poiché l'astinenza dalla carne di maiale era una consuetudine religiosa ampiamente diffusa tra i Fenici, i Ciprioti, i Siriaci, gli Arabi e di fatto tra tutti i popoli semitici, ad eccezione dei Babilonesi. Anche se le sue origini religiose sono ormai sprofondate nell'oblio, questo uso è stato conservato: gli Ebrei e i musulmani di oggi si astengono dal mangiare carne di maiale secondo la rigida proibizione della Torah e del Corano.

Nella tradizione induista, il verro appare, ancora una volta, come una manifestazione del dio Viṣṇu. Quando il demonio Hiraṇyākṣa gettò la terra nelle profondità dell'oceano cosmico, Viṣṇu. assunse la forma di un enorme verro, uccise il demone e recuperò la terra con la sua zanna. Questo scenario mitico ebbe origine probabilmente da un culto primitivo non indoeuropeo del maiale sacro.

I maiali continuano ad avere un ruolo altamente significativo nei miti e nei rituali dell'Asia sudorientale e della Melanesia. Tra gli Ngadju del Borneo meridionale, quando l'ordine cosmico è distrutto dalla violazione dei comandamenti divini, dall'incesto, per esempio, le parti colpevoli devono macellare un maiale come sacrificio di sostituzione. L'intera comunità del villaggio (la gente, le case, i campi, gli animali, le piante e così via) è cosparsa con il sangue del maiale; infine, viene eretto al centro della piazza del villaggio un «albero della vita» affinché l'ordine cosmico possa essere restaurato. Secondo gli Aborigeni dell'isola Malekula della Melanesia, il viaggio verso la terra dei morti comincia con l'offerta di un maiale alla divinità femminile che custodisce l'entrata della caverna dell'oltretomba. Il maiale in questione non può essere uno qualunque; deve essere stato allevato dal sacrificante e consacrato ritualmente. Molto importante è la forma delle zanne: esse devono essere curve, per simboleggiare la luna crescente e calante. Mentre il corpo nero del maiale, consumato dalla divinità, corrisponde alla luna nuova, invisibile, *nera*, le sue zanne a forma di luna crescente simboleggiano la continuità della vita dopo la morte, la rinascita o la resurrezione. Tra i gli abitanti di Ceram nella Nuova Guinea, l'uccisione di maiali significa la ripetizione dell'uccisione da parte dei loro antenati della divinità fanciulla Hainuwele, che avvenne nel tempo mitico degli inizi. Hainuwele fu uccisa, ma il suo corpo smembrato fu trasformato miracolosamente in piante tuberose (quali le noci di cocco, le banane e l'igname) e in maiali, che prima non esistevano. I maiali rappresentano perciò Hainuwele sotto altre sembianze.

BIBLIOGRAFIA

R. de Vaux, *Les sacrifices des porcs en Palestine et dans l'ancien Orient*, in W.F. Albright et al. (curr.), *Von Ugarit nach Qumran*, Berlin 1961, 2ª ed., pp. 250-65. Il miglior studio sul maiale nel Vicino Oriente antico.

N. Robertson, *The ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine*, in «Harvard Theological Review», 75 (1982), pp. 313-59.

H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden 1946. I maiali nei miti, simboli e rituali dell'Asia sudorientale e della Melanesia.

J. Layard, *Stone Men of Malekula*, London 1942.

A.E. Jensen, *Die religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 1948 (trad. it. *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1952, 1992).

MANABU WAIDA

MALE. Se c'è un'esperienza umana governata dal mito, è certamente quella del male. Si può ben comprendere il perché: le due forme principali di tale esperienza – il male morale e quello fisico – contengono entrambe un elemento di enigma, all'ombra del quale la differenza fra i due tende a svanire.

Da un lato, è solo al termine di una risoluta critica delle rappresentazioni mitiche che il male morale può venire concepito nei termini di prodotto di un libero atto che comporta unicamente una responsabilità umana. Il biasimo sociale, interiorizzato come colpa, costituisce in realtà la risposta a una qualità esistenziale che

veniva in epoca primordiale rappresentata come un'onta che macchiava il cuore dell'uomo come se provenisse dall'esterno. E anche nel momento in cui questa rappresentazione semimagica di una contaminazione proveniente da una potenza esterna o superiore cedette il posto al sentimento di un peccato di cui noi siamo i responsabili, ciò che permane è la sensazione di essere stati sedotti da facoltà che ci sovrastano. Per di più, ognuno di noi trova il male già presente nel mondo; nessuno dà inizio al male, ma al contrario tutti sentono di appartenere a una storia del male più antica di ogni singolo atto malvagio. Questa singolare esperienza di passività, che sta alla radice stessa del comportamento maligno, ci fa sentire vittime di quel medesimo atto che ci rende colpevoli.

D'altro canto, è solo al termine di una consimile critica delle rappresentazioni mitiche che il male fisico viene riconosciuto come effetto di cause naturali di natura fisica, biologica o persino sociale: la malattia, che spesso assume le sembianze di grandiose epidemie in grado di distruggere intere popolazioni, contemporaneamente attacca ogni individuo nei precordi stessi della propria esistenza personale, facendolo soffrire. Il morbo viene pertanto spontaneamente sperimentato come un'aggressione, a un tempo esterna e interna, che proviene da poteri maligni che si confondono facilmente con quelli che seducono il cuore umano inducendolo a compiere il male. Per di più, il tipo di fato che sembra condurre il malato e il vegliardo sulla soglia della morte tende a fare della mortalità l'emblema stesso della condizione umana. A partire da qui è facile compiere un passo in avanti e considerare la sofferenza e la morte come punizioni. Forse che la colpa e la mortalità non costituiscono un solo e medesimo enigma?

La persistenza delle rappresentazioni mitiche del male si può spiegare con un terzo fenomeno, vale a dire il modo straordinario in cui colpa e sofferenza rimangono legate tra loro in uno stadio di sviluppo nel quale la mente umana crede di essersi liberata dal regno delle rappresentazioni mitiche. Dichiarare qualcuno colpevole equivale ad affermare che quella persona merita una punizione. E il castigo costituisce a sua volta una sofferenza, sia fisica che morale, inflitta da qualcuno diverso dal colpevole. In quanto sofferenza il castigo colma pertanto il divario che esiste tra il male commesso e il male patito. Il medesimo confine viene attraversato nella direzione opposta grazie al fatto che una rimarchevole causa di sofferenza consiste nella violenza che gli esseri umani esercitano gli uni sugli altri. Compiere il male significa infatti immancabilmente, in modo diretto o indiretto, far soffrire qualcun altro. Questa reciproca sovrapposizione di male compiuto e male patito fa sì che le due forme principali del male non possano mai venire interamente separate, e in particolare non possano mai del tutto venire private del loro carattere di enigma. L'essenziale opacità della condizione umana è pertanto legata all'esperienza del male che viene continuamente ricondotto alla tenebra, all'oscurità che gli è propria, tramite l'esercizio della violenza, che è sempre ingiusta, e del castigo, anche quando esso viene considerato giusto.

Il legame insormontabile tra male morale e fisico trova espressione sul piano linguistico nel particolare «gioco linguistico» indicato con il termine generico *lamentazione*. Tale pratica non si limita in realtà ai gemiti che salgono dagli abissi della sofferenza, annunciando l'arrivo della morte. Comprende invece tanto i colpevoli quanto le vittime, perché i colpevoli soffrono due volte, la prima per il biasimo che ne sancisce l'indegnità, la seconda per il castigo, che li tiene costretti entro il regno della violenza. Mediante la lamentazione l'esperienza del male si fa sentire. Il grido diviene una voce, la voce dell'enigma indiviso del male. La lamentazione crea un ponte tra il male compiuto o patito e il mito, legando anzi la sofferenza al linguaggio limitandosi ad aggiungere una domanda al suo gemito. «Perché il male?», «Perché i bambini muoiono?», «Perché a me?». Trasformandosi in una domanda, la lamentazione si rivolge al mito.

Miti del male. Che cosa risponde il mito all'enigma del male? Fornisce il primo schema di spiegazione disponibile all'umanità. Il mito risponde al «perché?» con un «per questo» – pretendendo di soddisfare la richiesta di senso avanzata dalla lamentazione in quanto mediatrice. Nella conclusione discuteremo sul motivo per cui tale pretesa è destinata a fallire. Ma prima ci tocca esaminare il potere del mito.

Prima di porre l'accento sul lato fantastico, leggendario e persino delirante dei miti, occorrerà tenere conto di tre caratteristiche che definiscono il mito, almeno in via provvisoria, in quanto risposta appropriata al «perché?» che sorge dalla lamentazione. La prima caratteristica del mito consiste nel suo stabilire un ordine che unisce in modo indivisibile l'ethos e il cosmo. Comprendendo entro un'unica configurazione fenomeni celesti e terrestri, la natura inanimata e quella animata, le stagioni e le feste, le opere e i giorni, il mito offre un modello di pensiero privilegiato all'interno del quale è possibile legare il male morale e quello fisico, la colpa e la mortalità, la violenza e il castigo: in breve un modello che preserva, nella risposta che fornisce, l'unità dell'enigma del male che costituiva la domanda.

In secondo luogo, l'ambivalenza del sacro, per usare la terminologia di Rudolf Otto, conferisce al mito il potere di prendere su di sé tanto il lato oscuro quanto

quello luminoso dell'esistenza umana. Molti miti fanno riferimento a una sfera primordiale di esistenza, che si può ben dire si trovi al di là del bene e del male. Per concludere, il mito incorpora la nostra esperienza frammentaria del male all'interno di grandi cicli narrativi delle origini, come è stato notato da Mircea Eliade nei suoi numerosi lavori su questo argomento. Raccontando come il mondo abbia preso inizio, il mito narra come la condizione umana abbia raggiunto la forma sventurata e miserabile che conosciamo. La teogonia, la cosmogonia e l'antropogenesi costituiscono pertanto un'unica catena narrativa, che scandisce il «grande tempo» primordiale. L'ordine, l'ambivalenza e l'onnitemporalità sono dunque le caratteristiche principali del mito, grazie alle quali la spiegazione mitica può pretendere di fornire un modello onnicomprensivo del male.

Tuttavia questo è tutto ciò che possiamo dire del mito in generale, senza correre il rischio di applicare a una specifica categoria mitica caratteristiche che appartengono esclusivamente a un'altra. Ciò non implica che si debba cessare di parlare del mito in termini generali: il caso dei miti del male è esemplare al riguardo. Sembra infatti che il mito, considerato come tipo di discorso, permetta di rintracciare una certa unità a partire dal posto che occupa in una gerarchia di livelli di discorso che possono organizzarsi secondo stadi di crescente razionalità. Sotto questo rispetto il mito costituisce il livello inferiore, che precede la saggezza e la gnosi, che conduce sino alla soglia delle teodicee razionalizzanti della filosofia e della teologia. Si deve tuttavia essere consapevoli del fatto che il principio ordinatore sostenuto in tal modo costituisce la progenie di una certa idea di ragione che in Occidente è nata insieme alla filosofia stessa. Un punto di vista puramente comparatista non potrebbe mai accogliere senza riserve un simile «pregiudizio della ragione». D'altro canto, se mettiamo del tutto tra parentesi questa impostazione – e questo deve essere senza dubbio il caso in una storia delle religioni esclusivamente descrittiva – ci esponiamo al rischio opposto, che consiste nella deflagrazione dell'universo dei miti in un numero infinito di parti.

È precisamente questa caratteristica a prevalere nel caso dei miti del male, sempre che si ponga tra parentesi almeno per un momento il problema della collocazione del mito in una serie ordinata di livelli di discorso. In tal caso ordine, ambivalenza e onnitemporalità si presentano unicamente come elementi formali astratti e privi di coerenza in relazione allo schema di spiegazione che il pensiero mitico ha prodotto attraverso lo spazio e il tempo. In nessun altro ambito come in quello della giustificazione del male il mito si rivela quel vasto campo di sperimentazione, che si dispiega nella letteratura del Vicino Oriente antico, dell'India e dell'Estremo Oriente. In questo immenso laboratorio tutto avviene come se nessuna delle soluzioni concepibili che costituiscono la risposta all'enigma del male non sia stata sperimentata in questo o quel punto. È precisamente in questa sede che il mito forma la grande matrice in cui trovano fondamento i modi sapienziale, gnostico e propriamente speculativo del poderoso discorso proferito dall'uomo nello spazio che la lamentazione ha aperto tra il grido e il silenzio assoluto. In questo senso il mito costituisce lo schema di ogni speculazione successiva. Sorge pertanto il problema se, al di fuori di ogni gerarchizzazione del discorso, questa imponente fantasmagoria del male si presti a essere inserita in una tipologia che non faccia violenza alla sua prolifica diversità.

Occorre trovare una risposta prudente a questa domanda metodologica: da un lato i miti del male si prestano alla classificazione in virtù del loro carattere narrativo, sopra ricordato come la terza caratteristica generale dell'universo mitico. I racconti delle origini si presentano come drammi che narrano l'inizio del male; è pertanto possibile applicare nei loro riguardi un'analisi strutturale che li riduca a un numero relativamente limitato di tipi ideali, nel senso di Max Weber – vale a dire di paradigmi costruiti dalla scienza comparatista, che sono situati a metà strada tra un *a priori* trascendentale e la proliferazione empirica. I tipi ideali sono quelli che costituiscono una storia esemplare, che organizza segmenti di azione, personaggi, eventi fausti e infausti, come accade nei grandi cicli epici che hanno luogo nella nostra epoca, dopo l'era primordiale degli inizi.

La proliferazione dei miti si può dunque padroneggiare in certa misura ricorrendo a una tipologia dei paradigmi drammatici. D'altro canto, i singoli miti contengono tanti elementi incoerenti, latori del disperato tentativo di spiegare l'inesplicabile al fine di fornire un resoconto di ciò che risulta imperscrutabile, da risultare in gran parte impenetrabili a ogni classificazione. Tutt'al più presenteranno un'«aria di famiglia», tale da provocare parziali sovrapposizioni tra tipi mitici. Non vi è nessun mito che in un modo o nell'altro non coincida con un altro.

In tal modo ci viene preclusa l'elaborazione di una tavola che indichi lo stretto gioco di differenze e combinazioni tra i miti. Ho proposto ne *La symbolique du mal* una tipologia che si limiti al Vicino Oriente antico e alla Grecia arcaica, vale a dire alla memoria culturale dell'uomo europeo. (Discuterò più sotto una tipologia più ampia, che prenderà in considerazione la mitologia indiana e buddhista).

Il Vicino Oriente antico e la Grecia arcaica. La tipologia ristretta de *La symbolique du mal* verifica le due caratteristiche opposte summenzionate. Da un canto, il tentativo di classificare i miti in un numero limitato di paradigmi incontra un relativo successo; dall'altro, la sovrapposizione che ne deriva dimostra che ogni paradigma comporta sotto l'uno o l'altro riguardo un paradigma totalmente differente.

Per un'analisi statica dei miti del male, i miti della sfera culturale presa in considerazione possono venire divisi con una certa facilità in quattro paradigmi maggiori.

1. Nei miti del Caos, illustrati nel modo più chiaro dal ciclo teogonico sumerico e accadico, ma anche dalle teogonie omerica ed esiodea, l'origine del male che colpisce gli esseri umani viene rintracciata all'interno del racconto più vasto circa la vittoria finale dell'ordine sul Caos, nella genesi comune degli dei, del cosmo e dell'umanità. [Vedi *CAOS*]. La grande epica della creazione, l'*Enuma elish*, fa dell'apparizione dell'uomo l'atto finale di un dramma iniziato con la generazione degli dei. A tale proposito si può veramente parlare di ontogenesi epica per descrivere questo tipo di narrativa totale. Per quanto concerne in particolare il male, è degno di nota il fatto che il Caos preceda l'ordine, e che il principio del male sia coestensivo alla generazione del divino. Il poema non esita a caratterizzare come male gli odi, le macchinazioni e i delitti che gettano un'onta non solo sulle lotte primitive tra gli dei più antichi, ma anche sulla vittoria degli dei più giovani – per esempio Marduk, nella versione babilonese del mito.

Il male pertanto precede l'uomo, che lo trova già presente e si limita a perpetuarlo. In altri termini il male appartiene all'origine stessa di tutte le cose; è quanto è stato sopraffatto nell'attuale sistemazione del mondo, ma ha fatto la sua parte per determinare la presente situazione. Per questo l'ordine è precario e la sua genesi deve essere continuamente riattualizzata tramite i riti cultuali. Se in questa famiglia di miti si fa menzione della caduta dell'uomo, non se ne fa mai cenno nel senso dell'emergere di un male privo di precedenti, che sarebbe semplicemente «umano, troppo umano», ma di un episodio del dramma della creazione. [Vedi *CADUTA*]. Allo stesso modo il fallimento della ricerca dell'immortalità, testimoniato dalla famosa *Epopea di Gilgamesh*, è legato alla gelosia degli dei, che tracciano il confine tra la sfera dei mortali e quella degli immortali mediante un atto di violenza situato al di là del bene e del male.

2. Il secondo paradigma del male nella cultura dell'uomo europeo ritrae un dio malvagio e una visione tragica dell'esistenza. Il male è qui in certo modo condiviso dall'uomo e dagli dei. Esso richiede da un lato una figura di statura eroica, che possieda qualità superiori a quelle degli uomini ordinari come noi, ma che commetta un grave errore, che non si può definire né effetto di mera ignoranza nel senso socratico né risultato di una deliberata scelta malvagia nel senso ebraico. Perdipiù, l'errore che sopraffà l'uomo precipitandolo nella caduta viene deplorato dal coro e dall'eroe medesimo come effetto di una cecità insinuatasi in lui quale risultato della gelosia degli dei. In tal modo la *hybris* dell'eroe tragico è a un tempo causa ed effetto della malvagità che pertiene al piano delle divinità. Il *Prometeo incatenato* di Eschilo costituisce l'agghiacciante documento di questa teologia e antropologia tragica, in cui l'eroe in certo senso collabora alla propria perdita, la cui origine è sovrumana. È importante notare che il mito tragico ha prodotto uno spettacolo in luogo di una semplice speculazione, uno spettacolo che rende gli spettatori partecipi del dramma tragico tramite la catarsi delle emozioni di terrore e di pietà.

3. Il terzo tipo è illustrato dai miti orfici arcaici, che trovano prosecuzione nel platonismo e nel neoplatonismo. Può essere definito come il mito dell'anima esiliata, imprigionata in un corpo estraneo. Comporta una radicale distinzione tra un'anima, partecipe della natura divina, e un corpo, percepito come tomba o prigione. La vita stessa si presenta come un castigo. probabilmente in conseguenza di una colpa commessa in una vita precedente. Il male viene pertanto identificato con l'incarnazione stessa, e persino con la reincarnazione in certe mitologie estremo-orientali. Il modello del corpo-prigione, che si espande in quello della ripetizione delle reincarnazioni, assume tinte ancora più fosche grazie al modello del castigo infernale, come se la vita nel corpo fosse un'immagine dell'inferno. La vita è dunque morte, e sorge l'esigenza di una morte che sia vera vita. Solo tramite la purificazione, a un tempo etica, rituale e meditativa, l'anima può liberarsi dalla palude dell'esistenza corporea, che in se stessa è immagine speculare dell'inferno. In un certo senso solo questo mito può essere propriamente definito mito della caduta, dal momento che l'incarnazione stessa segna la perdita di una condizione infinitamente superiore, e pertanto una perdita di altezza, di quota, che è quanto precisamente il termine *caduta* significa.

4. Al confronto con questi tre paradigmi il mito biblico del paradiso perduto si rivela differente in tre modi. Anzitutto, il mito di Adamo è puramente antropologico, dacché esclude ogni dramma della creazione in cui avrebbe potuto trovare spazio originariamente il male: la creazione è buona, anzi ottima; è solo l'uomo che dà inizio al male, sebbene egli subisca la tentazione da parte del serpente (personaggio di rilievo che verrà

discusso più sotto); ma anche il serpente è una creatura. In secondo luogo, il male è chiaramente etico, nel senso che deriva da un atto di disobbedienza. Non può quindi trattarsi di *hybris*, che al pari della disobbedienza dovrebbe rappresentare una cecità inviata sulla terra dagli dei gelosi, nonostante il «Deuteroisaia» non esiti, dopo le difficoltà dell'esilio, a enunciare la propria confessione sotto forma di un'autopresentazione di Dio, come nella profezia: «Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provoco la sciagura; io, il Signore, compio tutto questo» (Is 45,7). Per concludere, il male non proviene dalla caduta dell'anima entro un corpo; consiste piuttosto in uno iato, una deviazione dell'uomo nel suo complesso, della carne, che è inconsapevole del dualismo corpo-anima.

Il mito di Adamo è pertanto antropologico nell'accezione più forte del termine, in quanto Adamo è Uomo piuttosto che Titano o anima prigioniera, antenato dell'intero genere umano, partecipe della stessa natura di tutte le generazioni che discendono da lui. Se nondimeno il mito di Adamo merita questo nome, ciò è vero perché la narrazione in cui esso consiste è sproporzionata all'epoca storica in cui l'avventura esemplare del popolo di Israele ebbe luogo. Il mito eleva al ruolo di storia esemplare e universale quella che fu solo l'esperienza di castigo di un popolo particolare, quello ebraico. Tutte le speculazioni successive relative alla perfezione sovrannaturale di Adamo prima della caduta non sono altro che interpretazioni accidentali, tali da alterare profondamente il significato originale; esse tendono a fare di Adamo un essere superiore e pertanto estraneo alla nostra condizione. Di qui la confusione sul concetto di caduta.

Il mito di Adamo si prefigge di separare l'origine del male da quella del bene, o in altri termini di postulare un'origine radicale del male che sia distinta dalla scaturigine più primordiale della bontà di tutte le cose create; l'uomo dà inizio al male, non alla creazione. Tuttavia, è sotto la forma di una storia che il mito dà conto di questa catastrofe che sta alla radice della bontà della creazione; il passaggio dall'innocenza al peccato viene narrato come qualcosa che ebbe effettivamente luogo. Per questo la spiegazione fornita a proposito dell'origine del male non riesce ancora a elevarsi al livello della speculazione, come accadrà in seguito con il dogma del peccato originale, ma resta un mito eziologico che comporta la presenza di personaggi leggendari ed eventi favolosi.

Riguardo alla sua struttura, il mito assume la forma di un duplice conflitto: da un lato, quello tra la figura centrale di Adamo e il Nemico, rappresentato dal serpente, che in seguito diventerà il Diavolo, e dall'altro, quello tra le due metà di una figura dimidiata, Adamo ed Eva. Da questa complessa configurazione il mito di Adamo riceve una profondità enigmatica, dal momento che la seconda coppia aggiunge una sottile dimensione psicologica e una densità interiore che sarebbero risultate inattingibili dal mero confronto tra l'Uomo e il suo Altro. Così il mito riesce a rendere universale l'esperienza di castigo del popolo ebraico, ma l'universale concreto che in tal modo prende forma rimane intrappolato nella ganga del racconto e del relativo simbolismo.

Il mito protostorico rappresenta l'unico veicolo di una speculazione affine alla letteratura sapienziale. Al fine di stabilire la discordanza tra una creazione fondamentalmente buona e una condizione storica già percepita come cattiva, il mito non ha altra risorsa che concentrare l'origine del male in un unico istante, in un salto, anche se è costretto a diluire quest'attimo all'interno di un dramma che richiede tempo, introduce una serie di eventi e comporta una pluralità di personaggi. In tal modo il mito riflette nella propria struttura, in cui l'attimo concentrato e il dramma dilatato si confrontano l'un l'altro, la struttura del fenomeno stesso del male, che al tempo stesso ha inizio con ogni atto malvagio e perpetua una tradizione immemorabile.

La caratteristica eziologica del mito esce ulteriormente rafforzata dal racconto delle maledizioni che ne derivano, in seguito all'atto di disobbedienza iniziale: ogni dimensione umana – la lingua, il lavoro, le istituzioni, la sessualità – è bollata dal duplice marchio di essere destinata al bene e incline al male. Il potere di dare nome a tutti gli esseri risulta così profondamente pervertito da non poter essere più riconoscibile se non con riguardo alla frammentazione della parola in lingue differenti. Il lavoro cessa di essere una sorta di serena attività di giardinaggio per trasformarsi in dura fatica, che pone l'uomo in relazione ostile con la natura. La nudità dell'innocenza viene rimpiazzata dal pudore, che getta l'ombra dell'occultamento su tutti gli aspetti della comunicazione. Il dolore del parto appanna la gioia della procreazione; la morte stessa è afflitta dalla maledizione della consapevolezza della propria immanenza. In breve, oggetto della narrazione del mito è come avvenne che l'uomo fu costretto a patire il giogo degli stenti che sappiamo essere patrimonio della nostra attuale condizione. Il «metodo» del mito è sempre lo stesso: dilatare secondo i tempi di un dramma narrato gli aspetti paradossali – in quanto simultanei – dell'attuale condizione umana.

Questa è la tipologia ristretta ricostruibile all'interno dell'ambito limitato della condizione arcaica dell'uomo europeo. Prima di tentare di spostarci entro altre sfere culturali, è importante rendere giustizia all'aspetto contrario che è stato messo in rilievo più sopra

riguardo al livello della tipologia dei miti del male: si è detto che i paradigmi non sono semplicemente distinti l'uno dall'altro nel senso dei tipi ideali weberiani, ma sono soggetti a sovrapporsi fiintantoché sia possibile rinvenire all'interno di ciascuno di essi un determinato aspetto tale da presentare un'aria di famiglia che lo accomuna agli altri. Il pericolo del punto di vista strutturale seguito sin qui consiste nel suo attribuire un'esagerata coesione ai racconti delle origini, che possiedono anche caratteristiche composite, paradossali e addirittura stravaganti, che ben si adattano alla funzione euristica del mito, quando quest'ultimo venga considerato come una sorta di esperimento del pensiero, dispiegantesi nella regione dell'immaginazione collettiva. Per questo l'analisi statica dei miti, guidata dalla ricerca e dalla descrizione di tipi ideali, deve trovare il suo completamento in un accostamento dinamico, che sia attento alle discordanze interne dei miti, le quali fanno sì che essi si sovrappongano in determinati luoghi, per poter delineare un ampio ciclo narrativo e simbolico. [Vedi *MITO*, vol. 1].

Se prendiamo come punto di riferimento il mito di Adamo, scopriremo in esso l'eco attenuata di tutti gli altri, e viceversa. Possiamo pertanto parlare di un aspetto tragico del mito di Adamo, che trova espressione nella profonda e umbratile psicologia della tentazione. Vi è una sorta di lato fatalistico nella confessione etica dei peccati. Ma si percepisce anche l'irriducibile rimasuglio del conflitto teogonico, che si può intravedere nella figura del serpente e in altri personaggi biblici relativi al Caos primordiale. Ciò che più conta, l'affermazione essenzialmente etica circa la santità di Dio non può mai liberarsi del tutto del sospetto che Dio sia in qualche modo al di là del bene e del male, e per questo stesso motivo invii tanto l'uno quanto l'altro nel mondo.

Per questo la speculazione successiva ritornerà continuamente a quella che si configura come una possibilità impensabile e insormontabile a un tempo, ossia la convinzione che la divinità ha un lato oscuro e terribile, in cui qualcosa della visione tragica, e persino del mito del Caos, si conserva, e anzi trova nuova affermazione. Se questa ammissione si dimostra tanto persistente, è proprio perché l'esperienza stessa del male da parte dell'uomo contiene l'ammissione che, postulando l'esistenza del male, il soggetto umano ne scopre l'altro lato, che consiste nel suo esistere da sempre, in un'esteriorità paradossale, che come si è detto sopra collega il peccato alla sofferenza all'interno del mistero indiviso dell'iniquità. Il riconoscimento di una fonte extraumana del male è ciò che di continuo rivivifica la teogonia e la tragedia, unitamente a una visione etica del mondo.

Lo stesso potrebbe dirsi riguardo alla distanza tipologica che separa il mito di Adamo da quello dell'anima esiliata. Non è un mero caso che sotto l'influsso del platonismo e del neoplatonismo il mito di Adamo si sia pressoché fuso con quello della caduta. È probabilissimo che nel mito originale esistesse una tendenza che lo condusse alla confusione del carattere di semiesternalità del male in quanto già presente nel corpo, concepito come unica radice del male stesso. Allo stesso modo l'esilio babilonese fornì il modello del bando, che continua con quello dell'espulsione dal paradiso terrestre. I simboli stessi della cattività e dell'esodo soggiacenti al mito di Adamo si prestano alla contaminazione con il simbolismo dell'anima «caduta», che proviene da un'altra fonte. Elevando la figura di Adamo al di sopra della condizione dei comuni mortali senza dubbio si facilitò la reinterpretazione del mito della disobbedienza nei termini di un mito della caduta: nel momento in cui Adamo viene rappresentato come una sorta di superuomo onnisciente, beato e immortale, la sua degradazione non può venire rappresentata che come una caduta.

Questo gioco di sovrapposizione può venire considerato secondo la prospettiva di ciascuno dei quattro miti che costituiscono la struttura dell'immaginazione simbolica del mondo occidentale: non esiste alcun mito del Caos che in un momento o in un altro non includa la confessione delle proprie colpe da parte di un peccatore pentito; non vi è alcun mito tragico che non contempli la colpa profonda legata a una *hybris* in forza della quale l'uomo si riconosce colpevole. E la caduta dell'anima costituirebbe poi una tale sciagura se l'uomo non vi avesse contribuito perlomeno tramite il proprio consenso?

Le mitologie dell'Induismo e del Buddhismo. La divisione in quattro grandi paradigmi che abbiamo applicato al vasto – seppure ristretto – ambito dell'arcaismo semitico e greco, che considerato come un tutt'uno costituisce la struttura della memoria culturale dell'uomo occidentale, costituisce di per sé solo una tipologia ristretta. Che accade quando l'uomo occidentale tenta di estendere la propria visione a un campo più ampio? Quando si cerca di passare dalla forma ristretta a una generalizzata la tipologia presenta le medesime caratteristiche di ordine relativo e di sovrapposizioni multiple? Chiunque intraprenda l'impresa pericolosa di incorporare nel proprio modo di vedere gli universi di pensiero che comportano complesse relazioni di distanza e di prossimità con la propria memoria culturale deve tenere in considerazione due avvertimenti: in primo luogo, è insensato cercare di essere esaustivi; non esiste nessun fulcro di Archimede a partire dal quale sia possibile sollevare la totalità degli

universi mitici. Dobbiamo sempre attenerci a incursioni limitate in quelle regioni che intuitivamente sospettiamo suscettibili di contenere tesori probabilmente in grado di arricchire la nostra memoria culturale, e da ciò deriva la natura inevitabilmente selettiva dell'itinerario di tali incursioni.

In secondo luogo, dobbiamo abbandonare la speranza di ogni tassonomia semplice, come per esempio una distribuzione tra monismi, dualismi e forme miste dei primi due. Queste distinzioni si rivelano praticamente inutili sul piano mitico stesso, sempre che se ne ammetta una qualche validità meno opinabile a livello del discorso più propriamente speculativo. I due esempi prescelti, la mitologia induista e quella buddhista, se tengono conto del primo avvertimento, sollevano anche determinati problemi in relazione al secondo. Forse più della mitologia buddhista, quella dell'Induismo ci pone di fronte a una profusione di modelli di spiegazione, che esigono una raffinatezza tassonomica tale da sfidare ogni principio di classificazione. Forse più della mitologia induista, quella del Buddhismo ci mostra come la medesima «soluzione» possa oscillare tra parecchi piani di espressione, dal livello della leggenda e della tradizione popolare a quello della speculazione metafisica. Questa profusione e questa variazione di piani costituiscono formidabili sfide per ogni tentativo di configurare una tipologia.

Se ammettiamo che la teodicea non sia monopolio del monoteismo, ma costituisca la pietra angolare di ogni religione, nel momento in cui la necessità esistenziale di dare una spiegazione alla sofferenza e al male morale assurge al livello del linguaggio, potremo cercare e trovare teodicee ovunque. Se perdipiù ammettiamo che l'Induismo vedantico, in cui il problema del male è piuttosto messo da parte che risolto, grazie a una raffinata speculazione riguardo alla relazione tra sofferenza e ignoranza, non è la stessa cosa rispetto a tutti gli altri sistemi che rientrano nella vasta categoria dell'Induismo, potremo, seguendo Wendy Doniger O'Flaherty in *The Origin of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley 1976), classificare l'espressione delle teodicee su di un piano chiaramente mitologico come Induismo puranico. Le teodicee figurate e narrative che ivi trovano espressione si prestano a una certa classificazione di differenti atteggiamenti concettuali nei confronti del male, una classificazione che confligge con la proliferazione dei miti fino al punto di soccombere sotto il loro peso.

La O'Flaherty, la nostra guida in questo labirinto, osserva che quattro personaggi assumono il ruolo del cattivo nel dramma: l'uomo, il fato, gli antidei e gli dei. Il primo tipo di mito, che ricorda quello di Adamo, sembra sorprendente considerando la dottrina del *karman*, secondo la quale la nostra esperienza attuale costituisce il diretto risultato delle azioni buone o cattive di esistenze precedenti, come la soluzione indiana al problema del male. Né dei né antidei sono pertanto soggetti a biasimo, e la possibilità stessa di un rimprovero è compromessa se si riconosce l'esistenza di un ciclo eterno in cui ogni avvenimento trova la propria giustificazione e il proprio compenso. Il paradosso consiste nel fatto che il sentimento generato dal continuo rimuginamento delle colpe passate apre la strada a speculazioni di ogni sorta a proposito della responsabilità morale dell'uomo riguardo all'origine del male, che sfumano in un atteggiamento secondo il quale l'uomo è sempre tanto vittima quanto colpevole (come vedremo nei miti relativi alla perdita di un'età dell'oro).

Dopo tutto, la dottrina stessa del *karman* stabilisce che gli anelli della catena senza fine del male sono costituiti dai nostri desideri e dalle nostre colpe; proprio da questo prende le mosse il Buddhismo. Il paradosso tuttavia viene rovesciato nel momento in cui viene chiamata in causa una caduta primordiale; allora oggetto di biasimo sarà il fato piuttosto che l'uomo. Ciò dà vita a un secondo ciclo di miti, nei quali vediamo Dio (o un dio) creare il male come elemento positivo dell'universo, sia che egli agisca come strumento volente o nolente del fato, sia che sia lui a decidere che il male deve venire in essere.

Il pensiero logico tende a percepire qui una contraddizione tra la costrizione oppure la libera decisione nel dar vita a un universo ambivalente; tuttavia il pensiero induista si muove senza sforzo tra quelle che in ultima analisi si rivelano come due varianti di un *dharma* che abolisce ogni distinzione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere.

Non è men vero il contrario: è proprio perché una dottrina come quella del *karman* si dimostra emotivamente insoddisfacente per certi aspetti, pur conservando la propria validità agli occhi del saggio, che la mitologia rielabora continuamente le proprie varianti, producendo nuove divergenze. Non c'è allora da sorprendersi se la speculazione mitica si rivolge ai dei e agli antidei. I miti che impongono la colpa sulle spalle degli uni o degli altri proliferano, tanto più in quanto il dualismo cosmico ed etico, illustrato nella sua forma più pura e coerente dal Manicheismo, non risultò mai vittorioso in India: la natura ambigua degli antidei e persino degli dei contribuì a ostacolare l'affermazione di questa chiara radicale distinzione. L'India preferì lottare con il paradosso di entità superumane pressoché partecipi di una medesima natura, tra loro distinte e opposte l'un l'altra solo perché in conflitto. Coloro che vincono sempre sono gli dei, ma dal momento che i loro avversari non sono mai completamente eliminati

la relazione di parentela tra dei e antidei si riaffaccia continuamente.

A questo punto la guida che ci siamo scelti nota ironicamente che in conseguenza di questi rovesciamenti gli dei ritenuti buoni sono in realtà più malvagi di quel che potremmo aspettarci, mentre gli antidei considerati cattivi si rivelano virtuosi. Ciò dà luogo a una riflessione sulla natura degli antidei in quanto tali, entità in cui il potere sovrasta la benevolenza, verificando così quanto il mito operi come una sonda di profondità che ci fornisce un'eco dell'ambivalenza della condizione umana medesima, mentre alla superficie sembra funzionare solo come un principio di spiegazione. Raccontando le nostre origini, da dove veniamo, i miti descrivono in modo simbolico ciò che siamo: il paradosso dell'antidio virtuoso e del dio malvagio non costituisce solo una fantasia giocosa, ma lo strumento privilegiato per dipanare la matassa ingarbugliata delle passioni che appartengono al cuore umano. Quando per esempio il mito ci racconta come gli dei corruppero gli antidei, ci dice qualcosa a proposito della perversità nascosta dalla parte «superiore» di noi stessi. Quando il mito ci narra la nascita della morte tocca le segrete corde del nostro timore di fronte a questa entità, timore che in realtà collega strettamente il male alla morte e ci pone di fronte a quest'ultima come a un antidio personificato.

Il fatto che i miti risultino indifferenti alla coerenza logica è attestato da un altro ciclo mitico, caratteristico della spiritualità della *bhakti*, in cui osserviamo un dio creare il male (per esempio un'eresia fallace) per il bene dell'umanità, una maledizione inferiore che libera da una più grave. Il ciclo è allora conchiuso: sottomesso a questa economia stringente, l'uomo viene ricondotto al problema del male che gli è proprio, come nella teoria del *karman*. Il ciclo è tuttavia considerevolmente più esteso di quello della tipologia ristretta da cui abbiamo preso le mosse. È anche lavorato a maglie più larghe. Ed è proprio nelle teodicee mitiche dell'India che vediamo prendere corpo il concetto suggerito all'inizio di questo articolo, ossia che il mondo mitico costituisce un immenso laboratorio entro il quale vengono sperimentate tutte le soluzioni immaginabili.

L'accettazione della molteplicità da parte di una medesima cultura conferma una delle conclusioni cui ci ha portato la nostra tipologia ristretta (ristretta ai mondi arcaici semitico e greco) – ossia che in ogni mito, in ragione della sua stessa incoerenza, possiamo distinguere uno schizzo in miniatura che verrà sviluppato su scala più larga da un altro mito. Tuttavia una caratteristica cui non si è ancora prestata sufficiente attenzione ha a che fare con la differenza di piani che ci consente di passare oltre una verità inferiore (per esempio la lotta fra dei e antidei o la corruzione di uomini e antidei da parte degli dei) per mezzo di una verità superiore (per esempio il *karman*), che ben lungi dall'eliminare la verità precedente la conferma in un ruolo subordinato. Ciò è quanto dimostra vigorosamente il Buddhismo.

Il Buddhismo impone di considerare attentamente un problema singolare, non solo riguardo alla moltitudine delle figure mitiche del male, ma anche all'oscillazione fra diversi piani di discorso. Infatti, da un lato nessun'altra religione si è spinta tanto in là nella direzione di una speculazione spogliata di ogni elemento narrativo o figurativo in nome di una dottrina di illuminazione interiore. D'altro canto il Buddhismo si presenta raramente sotto forme totalmente rescisse dalle credenze popolari e dalla demonologia che è loro caratteristica, specialmente negli universi culturali che erano stati precedentemente plasmati dall'Induismo. Ciò che più conta, il Buddhismo ha generato nel suo stesso seno, se non proprio una nuova demonologia, perlomeno una figura mitica del male, Māra, che risulta in certo modo comparabile a Satana nel Giudaismo seriore e nel Cristianesimo delle origini. Sotto questo aspetto il Buddhismo rafforza l'ipotesi secondo la quale si può parlare dell'origine del male solo attraverso i miti. Allo stesso tempo sembra trattarsi di un esempio da contrapporre a tale ipotesi, dal momento che la mitologia si dimostra di primo acchito così incompatibile con la forma purificata di spiritualità caratteristica del Buddhismo. Certo è nel canone Pāli piuttosto che nei documenti del Mahāyāna che T.O. Ling (in *Buddhism and the Mythology of Evil*, London 1962) rinviene l'esempio di questo fenomeno che più colpisce, e che a prima vista appare paradossale.

Per cominciare ci tocca ammettere che esiste un ampio iato che separa la pura dottrina buddhista dalle mitologie popolari che riguardano l'origine del male. Queste ultime si caratterizzano principalmente per la natura radicalmente esteriore che attribuiscono ai poteri demoniaci, rappresentati come creature minacciose, terrificanti, pronte a divorare. Per di più, al contrario di quanto avviene nel dualismo iranico, questi antidei costituiscono una folla all'interno della quale non è agevole distinguere le forze del male da quelle del bene. Infine, la risorsa principale degli uomini nel loro tentativo di difendersi da queste forze esterne consiste in un'azione che essa stessa è rivolta all'esterno, si tratti di un sacrificio propiziatorio, di un'invocazione rivolta ai poteri superiori o della manipolazione di forze ostili per il tramite di azioni magiche, o addirittura della costrizione che si suppone sia possibile esercitare nei confronti degli dei mediante l'automortificazione.

D'altro canto, se seguendo T.R.V. Murti (in *The Central Philosophy of Buddhism*, Calcutta 1955) prendiamo come criterio di interpretazione del Buddhismo la sezione «filosofica» del canone, vale a dire l'Abhidhamma Piṭaka e più precisamente il *Visuddhimagga* (Sentiero della purificazione) di Buddhaghoṣa, che costituisce a un tempo la conclusione e il compendio della scuola Theravāda, saremo autorizzati a parlare di un Buddhismo privo di mitologia, come fa Ling. Il pensiero soggiacente a questa posizione radicale è facile a comprendersi. In primo luogo, la dottrina si rivolge interamente alle condizioni puramente mentali dei mali dell'esistenza. Tali condizioni vengono analizzate, catalogate e gerarchizzate con la più straordinaria attenzione; vengono altresì sottoposte all'esplorazione della loro «origine dipendente» secondo la linea dell'interdipendenza, che consente di rintracciare le fonti del male nei loro più profondi recessi. Ciò che viene alla luce tramite questa analisi non è una pletora di forze esterne, ma in primo luogo l'ignoranza, che deriva essa stessa da erronee visioni del mondo, generate a loro volta da una sovrastima del Sé. Le demonologie popolari costituiscono precisamente la forma più cruda di espressione di tali punti di vista erronei.

Il secondo motivo che sancisce l'incompatibilità con la mitologia è costituito dal fatto che l'analisi stessa, in certe scuole, si limita a prendere in considerazione la scolastica, a causa della sottigliezza delle distinzioni che ne derivano, ponendosi al servizio di una saggezza che aspira a stabilire una condizione di vacuità, un vuoto. Questa condizione è totalmente estranea alle realtà familiari dell'esistenza quotidiana, e completamente priva di relazioni con le creature fantastiche prodotte dal desiderio, e ancor più dal timore. Gli antidei svaniscono insieme alla realtà esterna, come risultato di quella meditazione purificante che sola merita il nome di illuminazione.

E tuttavia non è semplicemente per concedere qualcosa alle credenze popolari che il canone Pāli impartisce nel suo insegnamento un ruolo al Maligno, dandogli il nome di Māra. Quest'entità si può definire mitica in quanto presenta punti di contatto con gli antidei della credenza popolare, e più precisamente perché costituisce la personificazione del male originario. Ling conferma su questo punto l'analisi precedentemente svolta da Ernst W. Windisch (in *Māra und Buddha*, Leipzig 1895). Secondo entrambi tale figura non si rivela in ultima analisi estranea al nucleo centrale del Buddhismo, in quanto costituisce parte dell'esperienza stessa di illuminazione del Buddha, come forza che minaccia, sferra il proprio attacco e cerca di distrarre il singolo dalla contemplazione – una forza che il saggio deve indirizzare, affrontare e in ultimo sconfiggere.

Gli specialisti del settore discutono se lo scontro con la minaccia della distrazione sia caratteristico solo del primo stadio di sviluppo dell'avventura spirituale, ovvero se si presenti fino alla fine di essa; se la proliferazione delle leggende che attribuiscono a questa figura del male lo *status* di un antidio risulti da una successiva contaminazione da parte delle demonologie circostanti, ovvero se si tratti dello sviluppo di un nucleo mitico già presente nella dottrina nella sua purezza. Il punto essenziale è che la figura di Māra nella sua significazione più spoglia di sovrapposizioni è un prodotto del Buddhismo. L'ignoranza dissolta dalla conoscenza, le ombre dissipate dall'illuminazione vengono sperimentate come un'avversità interiore che spontaneamente viene personificata nella figura di un avversario. Tuttavia, diversamente da quanto accade nella demonologia popolare, Māra viene personificato da un singolo personaggio, che simboleggia il nemico interno, vale a dire l'avversario della meditazione.

Se il Buddhismo sembra confermare in questo modo paradossale la tesi secondo la quale si può parlare dell'origine del male solo in termini mitici, è perché la fonte del male, per quanto possa venire interiorizzata, preserva una natura in certo modo ostile, tale da esigere una forma di approssimazione figurativa in termini di esternalità. Esprimendosi in termini esterni, il mito conferisce espressione simbolica all'esperienza interiore del male.

Oltre il male? Il mito tuttavia non è l'unico a usare il linguaggio per trattare l'enigma del male. Ho ricordato sopra che esiste una gerarchia di diversi livelli di discorso all'interno della quale il mito trova posto. Possiamo andare oltre il mito in due direzioni, quella della teodicea e quella della saggezza. Le due vie spesso si incrociano, ma soddisfano due diversi tipi di esigenze.

La via della teodicea. La teodicea risponde a una richiesta di coerenza razionale. [Vedi *TEODICEA*]. Questa esigenza deriva dalla lamentazione stessa, in quanto quest'ultima si fa latrice di una domanda: «Perché? Perché il mio bambino deve morire? Perché dev'esserci la sofferenza e la morte? Per quanto ancora, Signore?». Ma deriva anche dal mito stesso, che reca con sé la risposta di un ordine più vasto e più antico rispetto alla miserabile condizione umana. Tale risposta soffre tuttavia a un tempo di un eccesso e di un difetto: l'eccesso risulta da una proliferazione che fa vacillare l'immaginazione (Lévi-Strauss ha osservato che il mondo mitico è un mondo troppo pieno); il difetto nasce dalla reciproca incompatibilità dei miti, dalle loro contraddizioni interne e per finire dalla loro stessa forma narrativa: raccontare una storia non significa spiegare. La razionalizzazione ha assunto un gran nu-

mero di forme diverse: in India ha comportato le grandiose speculazioni sul *karman*, sulle gerarchie dell'essere, sull'ordine delle cose situato al di là del bene e del male. Nel Buddhismo ha comportato la riflessione sul legame esistente tra l'ignoranza e il dolore, e soprattutto su quello tra la saggezza, che discuterò più sotto, e la sofferenza. In Grecia il mito venne superato dalla filosofia, che essenzialmente separa la domanda sull'origine nel senso di fondazione da quella sull'inizio nel senso teogonico e genealogico. In virtù di questo fondamentale chiarimento, Platone preferisce sostenere che Dio è la causa del bene piuttosto che affermare con il mito che gli dei sono cattivi o che si trovano al di là del bene e del male.

In ambito cristiano la razionalizzazione ha luogo entro la teologia, principalmente all'epoca del confronto con la gnosi, che non è altro che un mito razionalizzato, e in stretto legame con un'ellenizzazione complessiva del pensiero speculativo. Sotto questo aspetto la dottrina del peccato originale in Agostino presenta a un tempo le caratteristiche di un'antignosi, come risultato di quanto il suo modello concettuale prende a prestito dal neoplatonismo (l'essere, il nulla, la sostanza e via dicendo); e di una semignosi, e pertanto di un mito razionalizzato, grazie al modo in cui mescola insieme il modello legale della colpa individuale e quello biologico della contaminazione all'atto della nascita e della trasmissione ereditaria. Per questo una razionalizzazione siffatta trovò la propria prosecuzione al di là di questa semignosi evolvendosi in quelle onto-teologie cui dobbiamo le teodicee in quanto tali, in Leibniz e finalmente in Hegel. È a queste teodicee che dobbiamo, se non proprio una soluzione al problema del male, almeno la trasformazione in problema di ciò che prima era un enigma, vale a dire se possiamo o no sostenere contemporaneamente le tre affermazioni che seguono: Dio è onnipotente; Dio è assolutamente buono; il male esiste. Non è questa tuttavia la sede per valutare il successo o il fallimento delle teodicee razionali.

La via della saggezza. Se si accetta la possibilità di dare una risposta coerente all'enigma sollevato in tali termini al livello di un problema razionale, non può tuttavia esservi un mezzo esclusivo per trovare la risposta. Il problema del male non è infatti semplicemente «Perché esiste il male?», ma anche «Perché il male è più di quanto l'uomo possa sopportare?», e contemporaneamente «Perché questo male particolare? Perché il mio bambino deve morire? Perché a me?». Il problema si presenta pertanto anche all'attenzione della saggezza. [Vedi *SAPIENZA*].

Lo scopo principale della saggezza consiste nello sviluppare un'argomentazione sulla base di questo problema intimo e personale che il mito tralascia, poiché si occupa di un ordine che non concerne le sofferenze dei singoli. La saggezza dunque costringe il mito a spostarsi di livello. Non deve limitarsi a raccontarci l'origine in modo da spiegare come abbia fatto la condizione umana a raggiungere l'attuale stato miserabile; deve anche giustificare la distribuzione del bene e del male a ogni individuo. Il mito racconta una storia, la saggezza procede per argomentazioni. È in questo senso che *Giobbe* pone il problema di una spiegazione in termini di retribuzione in nome del giusto sofferente. Se *Giobbe* occupa un posto di primo piano nella letteratura mondiale, è anzitutto perché costituisce un classico del metodo argomentativo della saggezza. Ma è tale a causa del carattere enigmatico, e forse persino deliberatamente ambiguo, della sua conclusione. La teofania finale non fornisce una risposta diretta alla sofferenza personale di Giobbe, e ci si trova costretti a volgere il ragionamento in più di una direzione. La visione di un creatore i cui scopi sono imperscrutabili può suggerire o la consolazione, da procrastinarsi sino all'*eschaton*, o il riconoscimento che il lamento di Giobbe è fuori luogo, e addirittura va messo da parte, agli occhi di Dio, signore del bene e del male, oppure forse che il lamento deve costituire una delle prove di purificazione cui la saggezza, essa stessa innestata su una sorta di *docta ignorantia*, deve sottoporsi affinché Giobbe possa amare Dio «per nulla» in risposta alla scommessa di Satana all'inizio del racconto.

Quest'ultimo suggerimento rivela la seconda funzione della saggezza, che non consiste più nello sviluppare argomentazioni o addirittura nell'accusare Dio, ma nel trasformare, praticamente ed emotivamente, la natura del desiderio che sta alla base della richiesta di una spiegazione. Trasformare il desiderio dal punto di vista pratico significa lasciare indietro il problema delle origini, verso il quale il mito caparbiamente spinge il pensiero speculativo, sostituendovi il problema del futuro del male e della sua possibile fine. Per la pratica il male è semplicemente ciò che non dovrebbe esistere, e dunque ciò che va combattuto. Questo atteggiamento pratico riguarda principalmente quell'immensa parte del dolore che deriva dalla violenza, vale a dire dal male che l'uomo infligge ai propri fratelli. Trasformare il desiderio dal punto di vista emotivo equivale a lasciare da parte la consolazione, almeno per quanto concerne sé stessi, rinunciando al lamento stesso. È forse a questo punto che la saggezza di Giobbe coincide con quella del Buddhismo. Per quanto quest'incontro di due tradizioni sapienziali tanto remote sia discutibile, è solo a questo punto che si può superare il mito. Ma non è facile rinunciare alla domanda «perché?», alla quale il mito tenta, fallendo, di rispondere.

[Altre voci che trattano l'origine e le conseguenze

del male comprendono: *PECCATO E COLPA* e *SOFFERENZA*, vol. 3; e inoltre *DIAVOLO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

S.T. David (cur.), *Encountering Evil. Live Options in Theodicy*, Edinburgh 1981.

T.O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil*, London 1962.

T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, London (1955) 1960 (2ª ed.).

Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976.

P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, II, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris 1960 (trad. it. *Finitudine e colpa*, Bologna 1960).

E.W. Windisch, *Māra und Buddha*, Leipzig 1895.

PAUL RICOEUR

MANO. Le mani costituiscono un fattore chiave di ciò che si intende come genere umano, perché interagiscono con l'intelligenza nelle operazioni di accertamento, di manipolazione e di trasformazione della materia a fini culturali. Sono anche le membra più espressive e versatili del corpo quanto a gesti e impieghi simbolici e rituali, siano essi sociali, religiosi o magici. Le mani danno e ricevono, afferrano e lasciano; colpiscono, proteggono, puniscono e carezzano. Fanno cenno, dicono ciao e arrivederci; mettono in guardia, ammoniscono e guidano; demoliscono e smontano, curano e riparano, mettono insieme, dividono e radunano.

Simbolo della divinità. Il Corano parla della mano di Dio che elargisce l'abbondanza e la benedizione, esercitando il suo potere su ogni cosa (67,1). La Bibbia ricorre spesso alla mano per simboleggiare il potere e la guida esercitati da Dio. Nell'iconografia induista talune rappresentazioni della divinità – in primo luogo Śiva Naṭarāja, signore della danza – sono dotate di braccia e mani multiple, che rappresentano la loro competenza onnipervasiva. Questo significato viene ulteriormente arricchito da un simbolismo molto preciso, tipico del pensiero indiano, relativo alle dita, alle palme e ad altre parti della mano stessa.

Generalmente nell'iconografia religiosa la mano è parte integrante di un'ampia serie di gesti. Per esempio, il Cristo in quanto *cosmocrator* viene raffigurato con la mano destra levata, la palma di fronte all'osservatore, in un gesto di benedizione e pace. Immagini e dipinti del Buddha hanno come soggetto diverse *mudrā*, vale a dire segni o gesti compiuti con le mani – come la posizione detta «assenza di paura», simile a quella del Cristo benedicente. Altre *mudrā* comprendono l'estensione della mano in direzione della terra, per chiamare quest'ultima a testimone dell'avvenuta illuminazione, e il «gesto di predicazione del Dharma», con ambo le mani sollevate all'altezza del torace. Anche nel mondo aniconico dell'Islam, il talismano noto talora come «mano di Fāṭimah» è un chiaro simbolo antropomorfico della protezione divina. A seconda dell'orientamento sunnita o sciita del devoto, le dita rappresenteranno i cinque pilastri dell'Islamismo (*shahādah*, «attestazione» dell'unità di Dio e dell'attività apostolica di Maometto; *ṣalāt*, «preghiera rituale»; *zakāt*, «elemosina»; *ṣawm*, «digiuno»; *ḥajj*, «pellegrinaggio») o i cinque personaggi sacri (Maometto, Fāṭimah, 'Alī, Ḥasan e Ḥusayn).

La frequente attribuzione delle mani alla divinità nelle religioni sia antiche che contemporanee reca testimonianza di una peculiare persistenza antropologica. Nell'Induismo le braccia e le mani di Śiva sembrano inoltre sfidare la preminenza del verbo primordiale e creatore, che costituisce il nucleo della creazione anche nelle tradizioni che si richiamano ad Abramo, vale a dire Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. Allo stesso modo, sebbene Dio venga raffigurato intento a creare valendosi della parola tanto nella Bibbia quanto nel Corano, in entrambi i testi si sottolinea come egli abbia plasmato l'uomo, unica tra le creature, con le proprie mani. «Quando il tuo Signore disse agli angeli: "Guardate, io sto creando un mortale dall'argilla. Una volta che gli abbia dato forma e insufflato il mio spirito voi vi prostrerete a terra e vi inchinerete davanti a lui". Allora gli angeli si prostrarono tutti insieme, a eccezione di Iblīs; il suo orgoglio crebbe, e divenne uno degli infedeli. Disse il Signore: "Iblīs, perché hai rifiutato di prostrarti dinanzi a ciò che io ho creato con le mie mani?"» (Corano 38,72-76). Trascurando se il passo vada interpretato in modo letterale ovvero simbolico, esso testimonia l'esistenza di un legame particolare tra Dio e il genere umano, in cui campeggiano in primo piano lo spirito, l'argilla e le mani all'opera.

Culto, preghiera e meditazione. L'impiego più generale delle mani nel rito ha luogo nella preghiera. Nella tradizione cristiana molti protestanti atteggiano le mani a palme unite intrecciando le dita, come facevano gli antichi romani e i sumeri. I cattolici di rito romano spesso preferiscono tenere le palme unite con le dita puntate verso l'alto, posizione che si ritrova anche in ambito induista e buddhista. Greci e Romani pregavano le divinità degli Inferi con le mani rivolte verso il basso. Molte popolazioni nell'atto di pregare per implorare una benedizione sono solite toccare gli altari o i santuari. Com'è noto i protocristiani nelle catacombe pregavano con le mani e le braccia estese ai lati del cor-

po, imitando la crocifissione. La preghiera di petizione musulmana (*du'ā'*) prevede l'estensione delle mani davanti al corpo a palme aperte rivolte in su; una volta pronunciate le parole le palme vengono strofinate sul viso. Battere le mani in segno di approvazione era un'usanza praticata già dagli antichi Ebrei e dagli Egizi, ed è ancora corrente in determinati contesti rituali africani, cinesi e giapponesi. I Sioux erano soliti levare in alto le braccia, con la palme delle mani rivolte verso una presenza sacra, dopo di che le mani venivano abbassate verso terra. Talora il gesto di alzare le mani ha assunto il valore di adorazione della divinità, come avviene nell'elevazione dell'ostia e del calice da parte del sacerdote durante la celebrazione cristiana dell'Eucarestia. Gli antichi Egizi levavano in alto entrambe le mani con le palme rivolte verso il santuario.

I gesti rituali delle mani nell'Induismo e nel Buddhismo noti come *mudrā* costituiscono l'esempio più elaborato e complesso del genere nella storia delle religioni. La *mudrā* in quanto linguaggio sacro delle mani viene largamente impiegata nel rito, nella danza e nelle rappresentazioni drammatiche, nonché nell'iconografia di tutta l'Asia meridionale e sudorientale. Il grande *stupa vajrayāna* di Borobudur, nel centro di Giava, contiene centinaia di sculture e di bassorilievi che ritraggono dei Buddha le cui mani sono atteggiate a formare delle *mudrā*, che simboleggiano l'intero ambito della predicazione buddhista. [Vedi *MUDRĀ*, nel volume sull'Induismo].

Benedizioni, giuramenti e consacrazioni. L'uso della mano nell'atto di benedire è ampiamente attestato. Nella Bibbia la mano viene levata al di sopra o in direzione di colui che si desidera benedire (Lv 9); talora viene imposta sul capo della persona (Gn 48,14). La benedizione fondamentale del Cristianesimo è il segno della croce compiuto con le mani, gesto eseguito in maniera leggermente diversa dai cattolici e dai greco-ortodossi. I primi muovono la mano dalla fronte verso il petto e quindi dalla spalla sinistra in direzione della destra; mentre i secondi compiono il movimento finale dalla spalla destra a quella sinistra. Il Cristianesimo adopera la mano anche per spruzzare l'acqua santa, per battezzare per aspersione (spruzzando ovvero versando) e per compiere l'unzione.

L'imposizione delle mani nel corso dell'ordinazione e di altre forme di consacrazione è nota dalla Bibbia ma anche da altre fonti. Un gesto simile veniva compiuto nell'antico Egitto, dove si riteneva che gli dei imponessero le mani sul capo del nuovo faraone. In taluni gruppi cristiani, per esempio tra i Battisti, i membri della congregazione rivolgono verso i comunicandi appena battezzati la «mano destra della fratellanza».

Una categoria molto importante e altrettanto diffusa di gesti della mano si è sviluppata in parallelo al giuramento: comprende l'atto di levare la mano, di toccare oggetti sacri (per esempio una Bibbia, un altare, uno scettro, un'arma), di battere le mani, di additare qualcosa di sacro, e di toccarsi il petto. Nell'Islam medievale, i nuovi califfi venivano riconosciuti e legittimati mediante la pratica nota come *bay'ah*, sopravvivenza dell'antico giuramento arabo di fedeltà, simboleggiato nell'atto di levare la mano destra e quindi battere quella del governante o del suo rappresentante designato, chiamando Dio a testimone.

Usi magici e apotropaici. Il segno della croce veniva eseguito per una quantità di ragioni, non ultima per tenere lontani i demoni e pericoli del genere. Un altro gesto della mano carico di potenza è quello delle «corna», il pugno chiuso con l'indice e il mignolo in estensione, ritenuto efficace contro incantesimi e individui in grado di nuocere. In alternativa, chi si senta minacciato da un pericolo occulto può estendere tutte le dita di una mano in direzione dell'antagonista (reale o immaginario) e dire «cinque nell'occhio!». Questo gesto apotropaico molto antico del bacino del Mediterraneo trova spesso espressione nell'Africa settentrionale e in Egitto sotto forma di un talismano a forma di mano o mediante grani di frumento.

Le impronte positive o negative di mani umane, per esempio in ocra rossa, appaiono con frequenza nell'arte rupestre preistorica, e a partire da allora sono diffuse in diversi contesti. Vengono sovente ritenute in grado di proteggere contro il malocchio e simili sciagure.

Il gesto o il tocco della mano spesso sono caratteristiche di una guarigione magica. Si dice che il Cristo abbia guarito con il tocco della mano (cfr. per esempio Mt 9,20). Anche personaggi regali erano noti per la loro facoltà di guarire con il tocco delle mano, per esempio il re inglese Carlo II, famoso per le sue guarigioni della scrofola. Persino le mani dei defunti sono state impiegate a scopo terapeutico e per altre operazioni di magia. [Vedi *TOCCO E CONTATTO*, vol. 2].

La decorazione delle mani, per esempio attraverso il tatuaggio, è largamente attestata. Gli uomini delle isole Mentawai nei pressi di Sumatra si tatuano le mani per eliminare le influenze nefaste del sangue versato nel loro villaggio. I cristiani copti in Egitto portano tradizionalmente sul dorso della mano o sul polso una croce tatuata, impiegata per l'identificazione del defunto in quanto cristiano in quel paese a predominanza musulmana. In periodi di festa, come nei matrimoni tribali arabi, talora le donne si colorano la mani con tinture vegetali (alcanna). Anche in molte regioni dell'India le donne si decorano le mani con alcanna in occasioni di feste. Le mani vengono spesso adornate anche con anelli, con l'intento di proteggere oltre che per

moda. A Giava gli uomini indossano anelli con incastonate pietre diverse, che si ritiene agiscano come potenti amuleti contro gli spiriti maligni e gli incantesimi, o anche nei confronti di pericoli più tangibili come il morso di serpenti velenosi. I Giavanesi maschi di solito si lasciano crescere a dismisura le unghie dei pollici, a imitazione di un eroe mitico, Warkudara, tetragono e imbattibile in ogni sua impresa. Nel teatro d'ombre (*wayang kulit*) egli viene raffigurato con unghie dei pollici simili a lame, simbolo del suo valore e delle sue capacità di combattente.

Astensioni rituali e mutilazioni. Lavarsi le mani è un simbolo diffuso di purificazione dal peccato e dalla colpa, nonché più in generale di purezza rituale. Anche la pratica di velarsi le mani è attestata, di solito perché si ritiene che la loro impurità in presenza di oggetti sacri possa minacciare l'efficacia di un rito. Talora è uso che ci si copra le mani in segno della propria condizione di inferiorità sociale o rituale.

La mano sinistra viene di solito considerata impura, e compiere un'attività o tenere a posto qualcosa con essa è generalmente considerato inopportuno. I motivi probabilmente non sono così semplici, come indurrebbe a credere il fatto che alla sinistra sono riservati compiti umili come la pulizia personale; forse quest'uso è raccomandato perché la mano sinistra e il lato sinistro del corpo vengono generalmente ritenuti inferiori alla parte destra.

La predominanza della destra presso tutti i popoli è un fatto ben noto, e anche quando la preferenza naturale di un bambino è per la sinistra il soggetto viene spesso educato a usare al suo posto la destra. Il carattere di buon auspicio della destra è conservato nell'italiano *destro* (latino *dexter*), che vale anche «abile»; il termine *sinistro* (latino *sinister*) parla anch'esso da sé con la sua valenza «di cattivo auspicio». [Vedi *DESTRA E SINISTRA*].

Nei Paesi a predominanza musulmana, come la Malesia e l'Indonesia, come pure in altre regioni islamiche, la destra viene usata per salutare, per compiere gesti, per passare o ricevere oggetti, e per toccare gli altri. Usare la sinistra per una qualunque di queste attività è considerato gesto sommamente rozzo e di cattivo auspicio. Nel Corano si dice che nel giorno della resurrezione Dio darà a ciascuno il libro dei propri atti, nella mano destra per simboleggiare la salvezza, ovvero nella sinistra a indicare la dannazione (69,19-40). Per mangiare, specialmente da un piatto comune, i musulmani adoperano unicamente la destra. Secondo la legge islamica (*sharī'ah*) la severa punizione per il ladro incallito consiste nell'amputazione della mano destra, che precipita il malcapitato che vi incolga in una condizione vergognosa, che dura per tutta la vita e in determinati gruppi sociali condanna il colpevole a consumare i pasti da solo.

Impronte preistoriche di mani umane mostrano talora la perdita di dita o di falangi, a riprova forse di una deformazione rituale della mano, cui il soggetto si sottoponeva volontariamente, o che poteva costituire una punizione nei confronti di nemici catturati; entrambe le forme sono note alla letteratura etnografica. Le mani o le dita mozzate dei defunti, sia uccisi in battaglia che sottoposti alla pena capitale o ancora assassinati, e di bambini morti nel grembo o alla nascita, venivano considerate in possesso di straordinari poteri e per questo motivo hanno trovato impiego in una quantità di riti magici da parte di streghe, *medicine men*, evocatori di spiriti e altri individui del genere. Gli Indiani d'America usavano portare su di sé come potente medicina le mani o le dita dei nemici sconfitti. Nell'Africa occidentale una mano o un dito di un parente deceduto entrava spesso a far parte come ingrediente particolarmente potente di incantesimi e altre magie. Vi sono molte altre idee e pratiche magiche e superstiziose legate alla mano e dotate di scarsa o nulla rilevanza quanto alle credenze o al simbolismo religioso, ma intimamente legate alla qualità e capacità più segnatamente profane di questo organo. Un buon esempio è costituito dalla chiromanzia, la pratica di «lettura» della mano e specialmente del palmo allo scopo di divinare il destino futuro di un individuo – tradizione che si basa sulla credenza in base alla quale la mano rappresenterebbe l'individuo in miniatura.

[Vedi anche *FIGURA UMANA*].

BIBLIOGRAFIA

L'articolo di J.A. MacCulloch, *Hand*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, Edinburgh 1913, offre una quantità di materiale primario da fonti diverse nello spazio e nel tempo. Come utile strumento di ricerca si può consultare l'opera di Betty J. Bäuml e F.H. Bäuml, *A Dictionary of Gestures*, Metuchen/N.J. 1975, specialmente le pp. 120-96, per una lunga discussione sulla mano, con bibliografia multilingue per altre fonti.

J. Brun, *La main*, Paris 1968 presenta un saggio provocatorio e sontuosamente illustrato sull'argomento. Altamente raccomandabile anche la lettura del saggio di E. Dale Saunders, *Mudrā. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, New York 1960. Infine si dovrebbe consultare R. Hertz, *The Pre-Eminence of the Right Hand*, in R. Needham (cur.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago 1973, pp. 3-31.

FREDERICK MATHEWSON DENNY

MESSIANISMO. Il termine *messianismo* è derivato da *messia*, una trascrizione dell'ebraico *mashiaḥ* («unto»), che originariamente designava un re il cui regno era stato consacrato tramite un rito di unzione con l'olio. Nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento), *mashiaḥ* è sempre usato in riferimento all'attuale re di Israele: Saul (1 Sam 12,3-5; 24,7-11), David (2 Sam 19,21s.), Salomone (2 Cr 6,42) o il re in generale (Sal 2,2; 18,50; 20,6; 28,8; 84,9; 89,38; 89,51; 132,17). Nel periodo intertestamentario, tuttavia, il termine venne applicato al re futuro, colui che era atteso per rafforzare il regno di Israele e salvare il popolo da ogni male.

Allo stesso tempo, oracoli profetici riferiti ad un ideale re futuro, sebbene non usino la parola *messia*, vennero interpretati come profezie relative a questa stessa figura escatologica. Questi passaggi includono *Isaia* 9,1-6 e 11,1-9, *Michea* 5,2-6, e *Zaccaria* 9,9, e alcuni dei salmi «regali», quali i *Salmi* 2,72 e 110. La priorità conferita a quest'ultima concezione ha il suo fondamento nelle ideologie reali del Vicino Oriente antico, dove il re aveva il ruolo di salvatore del proprio popolo; da ogni nuovo re ci si aspettava che apportasse alla sua terra fertilità, abbondanza, libertà, pace e felicità. Ve ne sono esempi sia in Egitto sia in Mesopotamia. Lo studioso francese Édouard Dhorme, nel suo libro *La religion assyro-babylonienne* (1910), citava alcuni testi che esprimevano tali aspettative sotto il titolo «Il Re Messia».

Giudaismo. Nel Giudaismo del periodo intertestamentario, le aspettative messianiche si svilupparono in due direzioni. Una aveva carattere nazionale e politico, ed è esposta nel modo più evidente negli pseudoepigrafici *Salmi di Salomone* (17 e 18). Qui il Messia nazionale è un discendente di David. Egli dovrà governare con saggezza e giustizia; sconfiggerà le grandi potenze del mondo, libererà il suo popolo dal giogo straniero e istituirà un regno universale nel quale la gente vivrà in pace e felicità. Lo stesso ideale regale è espresso nella descrizione del governo di Simone in *1 Maccabei* 14,4, che riecheggia le profezie messianiche dell'Antico Testamento.

Alcuni documenti apocrifi, specialmente il *Testamento di Levi*, parlano inoltre di un messia sacerdote, colui che deve portare la pace e la conoscenza di Dio al suo popolo e al mondo. La comunità di Qumran attendeva persino due «unti», un sacerdote ed un re, ma della loro funzione si sa molto poco.

L'altra linea di sviluppo è riconoscibile soprattutto nell'etiopica *Apocalisse di Enoch* (*1 Enoch*) e in *2 Esdra* (chiamato anche *4 Ezra*). Essa è incentrata sul termine *Figlio dell'uomo*. Questo termine è usato nell'Antico testamento in riferimento ad un essere umano in generale (*Salmi* 8,5; 80,18, e spesso applicata al profeta in *Ezechiele*). Nella concezione riportata in *Daniele* 7, il termine è usato nel verso 13 nel senso di «essere di forma umana», che, in contrasto con i quattro animali che rappresentavano solitamente le quattro grandi potenze del mondo antico, esprimeva il ruolo preminente di Israele nel giudizio finale.

Nei libri apocalittici menzionati, il figlio dell'uomo è una figura trascendente, più o meno divina, preesistente, e attualmente nascosta in cielo. Alla fine del tempo apparirà per giudicare il mondo in coincidenza con la resurrezione dei defunti. Il devoto sarà liberato dalla supremazia del malvagio, ed egli governerà il mondo per sempre in pace e giustizia. È spesso designato come «l'Eletto», ma solo occasionalmente come «l'Unto», cioè il Messia. Ovviamente, questa interpretazione di *Daniele* 7,13 intende «figlio dell'uomo» in rapporto ad una persona, e non ad un termine di paragone. Il problema è fino a che punto questi passaggi siano precristiani. *2 Esdra* fu scritto precisamente dopo la caduta di Gerusalemme nel 70 d.C., e quelle parti di *1 Enoch* nelle quali ricorrono riferimenti al figlio dell'uomo non appaiono nei frammenti aramaici della stessa opera rinvenuti a Qumran. D'altro canto, il Nuovo Testamento sembra presupporre questa stessa interpretazione di *Daniele* 7,13.

Cristianesimo. Il Cristianesimo primitivo riprese molte delle idee ebraiche inerenti al Messia e le applicò a Gesù. *Messia* venne tradotto in greco con *Christos*, cioè Cristo, identificando così Gesù con l'oggetto delle aspettative messianiche ebraiche. Matteo interpretò le parole di *Isaia* 9,1: «Il popolo che cammina nelle tenebre vedrà una grande luce», come portate a compimento in Gesù (Mt 4,14-18). *Michea* 5,1 viene citato per dimostrare che il Messia sarebbe nato a Betlemme (Mt 2,6). *Zaccaria* 9,9 viene letto come una predizione dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme (Mt 21,5), e, se la storia narrata da Matteo è autentica, ciò deve significare che Gesù intendeva proclamarsi il Messia. *Salmi* 2,7 («Tu sei mio figlio») è citato, o per lo meno accennato, in connessione con il battesimo di Gesù (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22). (Il Messia ebraico, tuttavia, non era considerato figlio di Dio). *Salmi* 110,1 viene usato per dimostrare che il Messia non può essere il figlio di David (Mt 22,44); altre parti del Salmo 110 sono presupposte nell'esposizione di *Ebrei* 5,6 e 7. Tuttavia il Nuovo Testamento respinge il messianismo politico descritto nei *Salmi di Salomone*. Gesù rifiuta di essere fatto re (Gv 6,15); di fronte a Pilato proclama: «Il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,26). Cionostante fu accusato di vantarsi di essere «il re dei Giudei» (Gv 19,19).

Il Nuovo Testamento, tuttavia, pur affermando che il Messia è il Figlio di Dio, adotta anche l'epiteto «Fi-

glio dell'uomo». Secondo i Vangeli, Gesù lo attribuisce a se stesso. In alcuni casi esso potrebbe indicare semplicemente «un essere umano» e «questo uomo» (Mc 2,10; Mt 11,8 e passi paralleli; Mt 8,20 e passi paralleli). Un certo numero di passi si riferisce all'avvento del Figlio dell'uomo alla fine del tempo (Mt 24,27; 24,37; Lc 18,18; 18,22; 18,69; Mt 10,23; Mc 13,26); questi sottendono la stessa interpretazione di *Daniele* 7,13 implicita in *1 Enoch* e *2 Esdra*, ma aggiungono un nuovo elemento, in quanto è Cristo che dovrà venire una seconda volta, ritornando in veste di giudice del mondo. Un terzo gruppo di riferimenti al «Figlio dell'uomo» allude alla sofferenza e alla morte di Gesù, menzionando talvolta anche la sua resurrezione (Mc 8,31; 9,9; 9,31; 10,33; 14,21; 14,41; Lc 22,48 e altri). Questi passi introducono l'idea di un messia sofferente, non del tutto sconosciuta al messianismo ebraico, ma mai collegata con il Figlio dell'uomo. (Se quest'ultimo è talvolta descritto in termini di «servo del Signore», il capitolo sul servo sofferente, *Isaia* 53, non fa però mai riferimento a lui). Nel *Vangelo di Giovanni* il Figlio dell'uomo è quasi sempre il Signore glorificato come re e giudice; egli è inoltre descritto come preesistente in cielo (Gv 1,51; 3,13; 8,28). *Ebrei* 2,6-8 riferisce il *Salmo* 8, in cui «figlio dell'uomo» era inteso originariamente come «essere umano», a Gesù, conferendo così all'espressione un significato escatologico.

Un tratto nuovo fu introdotto nel messianismo del Nuovo Testamento per mezzo dell'identificazione di Gesù con il servo sofferente di *Isaia* 53. *Marco* 9,12 afferma che «fu scritto del Figlio dell'uomo che avrebbe sofferto molte cose e sarebbe stato trattato con disprezzo» (cfr. Is 53,3). *Atti degli Apostoli* 8,32 cita esplicitamente *Isaia* 53,7-8 come giunto a realizzazione in Gesù, e *1 Pietro* 2,22-24 cita o allude a brani di *Isaia* 53 come riferiti a lui. Tale identificazione sembrerebbe una creazione originale di Gesù (o, probabilmente, della Chiesa primitiva).

In questo modo la cristologia del Nuovo Testamento utilizza un gran numero di caratteristiche tratte dal messianismo ebraico. Nello stesso tempo, vi aggiunge una dimensione nuova: l'idea che Gesù, sebbene abbia già esaudito personalmente le aspettative messianiche, debba ritornare per portarle al loro definitivo compimento.

Messianismo islamico. Concezioni analoghe a quella del secondo avvento di Cristo sono reperibili nell'Islamismo, probabilmente in seguito ad influenza cristiana. Mentre il Corano considera Dio come giudice del Giudizio Universale, la tradizione musulmana successiva introduce alcuni eventi preparatori in vista di quel giorno. Maometto avrebbe affermato che l'ultimo giorno del mondo sarà prolungato affinché un sovrano della famiglia del Profeta possa sconfiggere tutti i nemici dell'Islam. Questo sovrano è denominato il Mahdi, «colui che è rettamente guidato». Altre tradizioni dicono che egli colmerà il mondo di giustizia, tanto quanto ora esso è colmo di ingiustizia, un'apparente eco dell'antica ideologia regale. Alcuni identificano il Mahdi con Gesù (in arabo: 'Isā), che si suppone debba apparire prima della fine del mondo per sconfiggere al-Dajjāl («l'ingannatore»), il falso messia, o Anticristo. Queste tradizioni furono utilizzate dai fondatori di nuove dinastie e altri *leader* politici o religiosi, specialmente fra gli sciiti. L'ultimo di questi esempi è rappresentato dal *leader* ribelle Muḥammad Aḥmad del Sudan, che a partire dal 1883 arginò temporaneamente l'influenza britannica in questa area.

I movimenti «nativisti». Non senza ragione il concetto di messianismo è usato per descrivere un certo numero di culti «nativisti» in differenti parti del mondo, emersi come risultato di una collisione fra Cristianesimo colonialista e religioni autoctone. Secondo Vittorio Lanternari (1960), tuttavia, bisogna distinguere tra movimenti messianici e profetici. «Il "messia"», egli dice, «è il salvatore atteso, il "profeta" è colui che annuncia l'arrivo di qualcuno che deve venire. Il profeta stesso può essere il "messia" dopo la morte, e il suo ritorno è atteso come quello di un redentore, o quando il profeta stesso, appoggiandosi ad un mito messianico precedente, si definisce profeta-messia».

Esempi di tali movimenti sono noti in ogni parte del mondo aborigeno. Fin dal XVI secolo ondate successive di tribù tupi in Brasile mossero alla volta della costa di Bahia, spinti dalla ricerca messianica della «terra senza male». Un'altra di tali migrazioni in cerca della «terra dell'immortalità e del perpetuo riposo» si narra abbia ispirato l'idea spagnola di El Dorado. Simili migrazioni ebbero luogo nei secoli successivi, guidate da una sorta di profeta descritto come «Uomo-Dio», o «Semi-Dio», vale a dire locali sciamani venuti ai nativi come *leader* religiosi e reincarnazioni di grandi eroi mitici della tradizione indigena, ad annunciare un'era di rinnovamento.

Il movimento della Danza dello Spirito (*Ghost Dance*) negli Stati Uniti occidentali fu fondato nel 1869 da un certo Wodziwob, che ebbe visioni attraverso le quali il Grande Spirito annunciava che un grande cataclisma avrebbe presto scosso il mondo intero e annientato l'uomo bianco. Gli Indiani sarebbero ritornati alla vita, e il Grande Spirito avrebbe dimorato fra loro nell'era celeste. Il figlio di Wodziwob, Wovoka (John Wilson), stabilì contatti con i Mormoni nel 1892 e venne considerato da loro il Messia degli Indiani e il Figlio di Dio.

Nella regione africana del Congo, Simon Kimban-

gu, che era stato allevato nella missione battista britannica, apparve al suo popolo come profeta nel 1921. La sua predicazione era un misto di elementi cristiani e indigeni. Egli profetizzò l'imminente espulsione dei dominatori stranieri, un nuovo modo di vita per gli africani, e l'avvento di un'età dell'oro. Sia lui sia il suo successore, Andre Matswa, credevano di ritornare dopo la morte come liberatori del loro popolo. Molti movimenti di questo genere sono conosciuti in altre zone dell'Africa.

All'inizio del XX secolo, la Melanesia e la Nuova Guinea videro emergere i cosiddetti «culti del cargo» (*cargo cults*). Essi hanno in comune la credenza che una nave (o addirittura un aeroplano), con un equipaggio di bianchi, provenga dall'Occidente per portare ricchezza ai nativi, mentre nel contempo i defunti ritorneranno alla vita e ne seguirà un'era di felicità. Alcuni profeti di questi culti venivano considerati incarnazioni di spiriti.

A quanto sembra tutti questi movimenti ebbero origine fra popoli oppressi, dando espressione al loro desiderio di libertà e di migliori condizioni di vita. Ovviamente, le condizioni che accompagnarono il sorgere del Cristianesimo presentano caratteristiche analoghe.

[Vedi *MILLENARISMO*; e *RISVEGLIO E RINNOVAMENTO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

L'opera fondamentale sul primo messianismo giudaico è S. Mowinckel, *Han som kommer. Messiasforventningen i det Gamle Testament og pą Jesu tid*, Kjøbenhavn 1951 (trad. ingl. *He That Cometh*, Oxford 1956). Più breve, ma completo di testi egizi e mesopotamici cui si fa riferimento nell'articolo, è H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*, London 1956. Una buona introduzione al concetto di Figlio dell'uomo è C. Colpe, *Huios Tou Anthropou*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss. (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1963ss.). Cfr. inoltre R. Kearns, *Vorfragen zur Christologie*, I-III, Tübingen 1978-1982, e M. Casey, *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London 1979. Il messianismo islamico è stato trattato più recentemente da H. Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden 1981, pp. 48-57, e da J.-O. Blichfeldt, *Early Mahdism*, Leiden 1985. Sull'Islamismo, cfr. anche H. Ringgren, *Some Religious Aspects of the Caliphate*, in *The Sacral Kingship*, Leiden 1959. Alcune fra le prime riflessioni sono in E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903. Una ricerca di vasta portata sul movimento millenarista si trova in V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano (1960) 1974, 2ª ed. riv. e ampl. Il libro di Lanternari include una buona bibliografia.

HELMER RINGGREN

METALLI E METALLURGIA. I popoli arcaici e illetterati e le popolazioni preistoriche lavoravano il ferro meteoritico molto prima di imparare ad usare i minerali ferrosi presenti sulla superficie terrestre. Essi utilizzavano alcuni minerali trattandoli come pietre, considerandoli cioè materiale grezzo per la fabbricazione di utensili litici. Una tecnica simile veniva applicata fino a poco tempo fa da alcune popolazioni che non conoscevano la metallurgia: essi lavoravano le meteoriti con martelli di silice e foggiavano oggetti le cui forme rassomigliavano in tutti gli aspetti ai loro modelli in pietra. Questa era la maniera in cui gli Inuit della Groenlandia (Eschimesi) intagliavano i coltelli di ferro meteoritico (Andrée, 1984, pp. 121ss.). Quando Cortès chiese ai capi aztechi dove avessero preso i loro coltelli, essi indicarono il cielo. Come i Maya dello Yucatán e gli Inca del Perù, gli Aztechi usavano solo il ferro meteoritico, per essi più prezioso dell'oro. Gli scavi, infatti, non hanno rivelato tracce di ferro terrestre nei giacimenti preistorici del Nuovo Mondo (Forbes, 1950, pp. 401ss.). Con ogni probabilità, i popoli dell'Oriente antico condividevano idee analoghe. Il termine sumerico *an-bar*, il vocabolo più antico indicante il ferro, è scritto con i segni pittografici «cielo» e «fuoco». Campbell Thompson lo traduce con «lampo (o meteorite) celeste», ma di solito è tradotto con «metallo celeste» o «metallo-stella» (Eliade, 1956; trad. it. 1980, p. 17; Bjorkman, 1973, pp. 114ss.). Per un lungo periodo anche gli Egizi e gli Ittiti conobbero solo il ferro meteoritico: un testo del XIV secolo a.C. conferma che i re ittiti usavano «il ferro nero del cielo» (Rickard, 1932, I, p. 149). Il ferro, quindi, era scarso e il suo uso era principalmente rituale.

La scoperta della fusione. La scoperta della fusione dei minerali inaugurò un nuovo stadio nella storia dell'umanità. Diversamente dalla produzione del rame o del bronzo, la metallurgia del ferro assunse ben presto un carattere industriale. Una volta scoperto il segreto per fondere la magnetite e l'ematite, non fu più difficile ottenere grandi quantità di ferro, poiché i giacimenti erano molto ricchi e facili da utilizzare. Ma il trattamento dei minerali tellurici differiva da quello del ferro meteoritico e dalla fusione di rame e bronzo. Solo con la scoperta delle fornaci, e in particolare dopo aver perfezionato la tecnica per «temprare» il metallo portato fino al punto di calore bianco, il ferro occupò una posizione preminente. La metallurgia del ferro terrestre rese questo metallo adatto all'uso giornaliero. Gli inizi della metallurgia del ferro su scala industriale possono essere fissati in un periodo che va dal 1200 al 1000 a.C., sulle montagne dell'Armenia. Da lì il segreto della fusione si diffuse per tutto il Vicino Oriente, il Mediterraneo e l'Europa centrale, anche

se, come già notato precedentemente, il ferro, sia quello di origine meteoritica che quello estratto da giacimenti in superficie, era conosciuto nel III millennio in Mesopotamia, Asia minore e probabilmente anche in Egitto (Forbes, 1950, p. 417; Eliade, 1956; trad. it. 1980, p. 18ss.).

La miniera: il grembo della Madre Terra. La scoperta delle fornaci ebbe importanti conseguenze religiose. Accanto alla sacralità celeste del cielo, immanente nelle meteoriti, comparve ora la sacralità tellurica della terra, che comprendeva miniere e minerali. I metalli «crescono» nel seno della terra. Le caverne e le miniere vengono assimilate al grembo della Madre Terra. I minerali estratti dalle miniere sono in qualche senso gli «embrioni». Essi crescono lentamente, come obbedendo ad un ritmo temporale diverso da quello dei vegetali e degli organismi animali; tuttavia essi crescono, essi «maturano» nel buio tellurico. La loro estrazione dalla Madre Terra è un'operazione attuata prematuramente. Se i minerali avessero il tempo di svilupparsi (secondo i tempi geologici), potrebbero maturare, diventare cioè metalli «perfetti». La credenza nella crescita naturale, e quindi nella metamorfosi, dei metalli ha un'origine antica in Cina e si ritrova anche nell'Annam vietnamita, in India e nell'arcipelago malese. Gli abitanti del Tonkino vietnamita, per esempio, hanno un detto: «Il bronzo nero è la madre dell'oro». Essi credono che l'oro venga generato naturalmente dal bronzo, che deve però rimanere per un periodo sufficientemente lungo nelle viscere della terra. «In questo modo gli Annamiti sono convinti che l'oro trovato nelle miniere si sia formato lentamente *in situ* lungo i secoli; e se si fosse scavata la terra in origine, si sarebbe scoperto del bronzo nei luoghi in cui oggi si trova l'oro» (Przyluski, 1914, p. 3). Credenze simili sopravvissero in Europa addirittura fino al XVIII secolo (Eliade, 1956; trad. it. 1980, p. 42).

Per gli Egizi che, secondo Plutarco e Diodoro, odiavano il ferro – chiamato «le ossa di Seth» – la carne degli dei era fatta d'oro; in altre parole, gli dei erano immortali. Questo è il motivo per cui, secondo il modello degli dei, anche il faraone era fatto d'oro. «Dio è immortalità», come proclamano ripetutamente i Brāhmaṇa induisti. Di conseguenza, in molte culture, ottenere l'elisir che trasformava i metalli nell'oro alchemico significava ottenere l'immortalità. [Vedi *ORO E ARGENTO*].

Nell'alchimia orientale e occidentale la trasformazione dei metalli in oro è simile ad una maturazione miracolosamente rapida. L'elisir (o la pietra filosofale) completa e perfeziona l'opera della natura. Uno dei personaggi dell'opera di Ben Johnson *The Alchemist* (1610) asserisce che «il piombo ed altri metalli... sarebbero oro se ne avessero il tempo», e un altro personaggio aggiunge: «e la nostra Arte fa ancora di più». L'alchimista prolunga il sogno e l'ideologia dei minatori e di coloro che lavorano il metallo: perfezionare la natura accellerando il ritmo temporale, con la differenza che l'*aurum alchemicum* – l'elisir – conferisce salute, giovinezza perenne e persino immortalità. [Vedi *ELISIR*, vol. 2]. Come ben si sa, alla fine del XVIII secolo l'alchimia venne soppiantata dalla nuova scienza della chimica. Ma le idee dell'alchimista sopravvissero, camuffate e radicalmente secolarizzate, nell'ideologia del XIX secolo.

In molte parti del mondo, i minatori praticano riti che comprendono una condizione di purezza, digiuno, meditazione, preghiere e atti di culto. I riti sono governati dalla natura dell'operazione prefissata: con l'attuazione di essi il lavoratore viene introdotto in una zona sacra, che si suppone inviolabile; egli entra in contatto con una sacralità che non fa parte del contesto religioso familiare, poiché è una sacralità più profonda e quindi più pericolosa.

Il minatore sente che egli rischia entrando in un regno che non appartiene legittimamente all'uomo: il mondo sotterraneo con i suoi misteri riguardanti la lenta gestazione minerale che ha luogo nel ventre della Madre Terra. Tutta le mitologie riguardanti le miniere e le montagne, le loro innumerevoli fate, geni, elfi, fantasmi e spiriti, costituiscono le molteplici epifanie della presenza sacra che l'individuo incontra quando penetra negli strati geologici della vita (Eliade, 1956; trad. it. 1980, pp. 51s.).

Per questo motivo, gli abitanti della Melanesia inauguravano una nuova miniera solo dopo lunghi rituali e cerimoniali. Il *pawang* (*medicine man*) malese assicurava una felice discesa in miniera propiziando e spaventando quegli spiriti che avevano a che fare con le miniere e con gli scavi (W.W. Skeat, cit. in Eliade, 1938, p. 92). In molte popolazioni africane, il capo, circondato da uno sciamano e dai lavoratori, recita una preghiera speciale agli spiriti degli antenati che dominano la miniera; solo allora egli determina il punto in cui può avvenire lo scavo (Cline, 1937, p. 119). In Europa, sino alla fine del Medioevo, i minatori aprivano una miniera solo dopo aver celebrato una cerimonia religiosa (Sébillot, 1894, p. 421).

Le fornaci e la «crescita» del minerale. Oppressi da questa sacralità oscura, i minerali vengono portati dalle miniere alle fornaci. Solo allora comincia l'operazione più difficile e più rischiosa. L'artigiano prende il posto della Madre Terra al fine di accelerare e perfezionare la «crescita» dei minerali. Le fornaci sono in un certo senso un nuovo grembo artificiale in cui il minerale completa la sua gestazione: da qui le precauzio-

ni innumerevoli, i tabu e i rituali che accompagnano la fusione.

In Africa, gli accampamenti dei lavoratori sono situati nelle vicinanze delle miniere; costoro vivono qui in uno stato di purezza per tutto il periodo dello scavo, che talvolta dura diversi mesi (Cline, 1937, p. 119). Secondo i Kitara, i mantici si rifiutano di funzionare e si riempiono costantemente di acqua se colui che li aziona ha avuto relazioni sessuali durante lo svolgimento del suo lavoro (*Ibid.*, p. 121). La credenza secondo cui l'atto sessuale può in qualche modo compromettere il successo dell'opera è diffusa in tutta l'Africa al di sotto del Sahara. Questa proibizione viene riaffermata persino nelle canzoni rituali cantate durante il lavoro. La fusione rappresenta un matrimonio sacro – la mescolanza di minerali «maschi» e minerali «femmine» – e di conseguenza tutte le energie sessuali degli operai devono essere conservate, per assicurare il successo magico dell'unione che si compie dentro la fornace. In molte cerimonie metallurgiche è presente un simbolismo di tipo nuziale. Il fabbro Kitara tratta l'incudine come una sposa. Gli uomini la trasportano in casa cantando, come se si trattasse di un corteo nuziale, e il fabbro la asperge con acqua, affinché «possa generare molti figli», e dice alla propria moglie di aver portato a casa una seconda moglie per aiutarla (*Ibid.*, p. 118).

I poteri magico-religiosi del fabbro. Colui che lavora il metallo, il fabbro, e prima di lui il vasaio, è un «maestro del fuoco». Tramite il fuoco egli fa sì che un materiale passi da uno stato all'altro. La fusione è, quindi, non solo il mezzo per «accelerare un processo»; tramite la fusione è possibile effettuare la trasformazione di qualcosa, cambiando ciò che già esisteva in natura. Ecco perché, nelle società arcaiche, i fonditori e i fabbri sono ritenuti maestri del fuoco, assieme agli sciamani, ai *medicine men* e ai maghi. Ma il carattere ambivalente del metallo – carico di poteri allo stesso tempo sacri e demoniaci – viene trasferito ai lavoratori del metallo e ai fabbri: essi sono assai stimati ma anche temuti, segregati o persino disprezzati. Nell'Africa occidentale i fabbri svolgono ruoli importanti nelle società segrete, godono del prestigio normalmente accordato ai maghi e formano clan separati. Nel Congo e nelle regioni circostanti essi sono strettamente associati con i sacerdoti e con i capi (e talvolta sono sia l'uno che l'altro); altrove (per esempio tra i Chagga, agricoltori che parlano il bantu camitico), il fabbro è allo stesso tempo temuto e rispettato. Per contro, nelle culture pastorali camitiche e tra i cacciatori delle steppe, i fabbri sono oggetto di disprezzo e formano una casta a parte (Eliade, 1956; trad. it. 1980, pp. 78ss.; cfr. anche Dieterlen, 1965, pp. 10ss.). In Indonesia e in alcune località dell'Asia meridionale, il fabbro e il fonditore godono di un grande prestigio per i loro poteri segreti (O'Connor, 1975, pp. 177ss.).

Gli utensili del fabbro africano condividono questa qualità sacra. Il martello, i mantici e l'incudine sono considerati animati e miracolosi; essi sono capaci di operare grazie alla propria forza magico-religiosa, e non tramite il fabbro. L'arte di creare gli utensili è essenzialmente sovrumana – o divina o demoniaca (poiché il fabbro forgia anche armi assassine). La mitologia dei metalli, probabilmente, conserva resti di antiche mitologie appartenenti all'Età della Pietra, in cui l'utensile di pietra e l'ascia possedevano poteri misteriosi; essi percuotevano, provocavano lesioni, causavano esplosioni e producevano scintille, come il fulmine. La magia ambivalente delle armi di pietra, letali e benefiche come il fulmine stesso, si trasmise e si esaltò nei nuovi strumenti forgiati nel metallo. Il martello, che sostituì l'ascia dell'Età della Pietra, divenne l'emblema delle potenti divinità della tempesta. E in effetti, talvolta, gli dei della tempesta e gli dei della fecondità agricola sono concepiti come dei-fabbri (a questo proposito cfr. Eliade, 1956; trad. it. 1980, pp. 81ss.; Dieterlen, 1965, *passim*).

In molte mitologie i fabbri divini forgiano le armi degli dei, assicurando loro la vittoria sui draghi o su altri esseri mostruosi. [Vedi *SPADA*]. Nel mito cananeo, Koshar-wa-Hasis (letteralmente «abile e astuto») forgia per Baal due mazze con cui egli ucciderà Yamm, signore dei mari e delle acque sotterranee. Nella versione egizia del mito, Ptah (il dio vasaio) forgia le armi che rendono capace Horus di sconfiggere Seth. Nei Veda, il fabbro divino Tvaṣṭṛ costruisce le armi di Indra per la sua battaglia con Vṛtra; Efesto forgia il fulmine con cui Zeus trionferà su Tifone. Ma la cooperazione tra il fabbro divino e gli dei non si limita all'aiuto nel combattimento finale per la sovranità del mondo.

Il fabbro è anche l'architetto e l'artigiano degli dei, colui che sovrintende alla costruzione del palazzo di Baal e attrezza i santuari delle altre divinità. Inoltre, il dio-fabbro ha connessioni con la musica e il canto, proprio come in molte società i fabbri e i calderai sono anche musicisti, poeti, guaritori e maghi. Il fabbro mitico africano è un eroe culturale. Dio gli ha ordinato di completare la creazione, di organizzare il mondo e di educare gli uomini, cioè di rivelare ad essi le arti e i misteri religiosi. Per questa ragione, in molte culture africane i fabbri svolgono un ruolo centrale nelle iniziazioni della pubertà e nelle società segrete maschili. Similmente, nella Grecia antica, alcuni gruppi di personaggi mitici – Telchini, Cabiri, Cureti, Dattili – erano sia confraternite segrete che sovrintendevano alle iniziazioni dei giovani sia corporazioni di lavoratori del metallo (Eliade, 1956; trad. it. 1980, pp. 91ss.). I fabbri

erano importanti anche nei rituali di iniziazione degli antichi Germani e nelle società maschili giapponesi. Nell'antica Scandinavia vi era una stretta connessione tra la professione del fabbro e l'arte del poeta e del musicista. Tra i Turco-Tatari e i Mongoli, il fabbro è associato ai cavalli, ai cantori e ai poeti. Il nomade tzigano è, persino oggi, una combinazione tra fabbro, calderaio, musicista, guaritore e indovino (*Ibid.*, pp. 87ss.). Sembra dunque che esista a livelli di cultura diversi (un indice di grande antichità) un'intima connessione tra l'arte del fabbro, le tecniche occulte (sciamanismo, magia, guarigione, ecc.) e le arti del canto, della danza e della poesia.

Tutte queste idee e credenze articolate attorno ai mestieri del minatore, del lavoratore del metallo e del fabbro hanno arricchito notevolmente la mitologia dell'*homo faber* ereditata dall'Età della Pietra. Ma il desiderio di collaborare alla perfezione della materia ha avuto anche altre conseguenze importanti. Assumendosi la responsabilità di cambiare la natura, l'uomo ha preso il posto del tempo; ciò che avrebbe richiesto eoni per maturare nelle profondità sotterranee, come credeva l'artigiano, l'uomo poteva ottenerlo in poche settimane tramite la fornace, che sostituiva il grembo tellurico. Millenni più tardi, l'alchimista pensava allo stesso modo. [Vedi *ALCHIMIA*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

L. Aitchison, *A History of Metals*, I-II, London 1960. Un'opera classica.

R. Andrée, *Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse*, Leipzig 1884. Saggio ormai datato, ma ancora utile.

Judith Kingston Bjorkman, *Meteors and Meteorites in the Ancient Near East*, Center for Meteorite Studies, Publication n. 12, Tempe/Ariz. 1973.

W. Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, Menasha/Wis. 1937. Opera indispensabile, la cui lettura si completa con le pubblicazioni più recenti degli africanisti francesi.

Germaine Dieterlen, *Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale*, in «Annuaire, 1965-1966, École Pratique des Hautes Études, cinquième section, Sciences religieuses», vol. 73, pp. 3-28. Paris 1966. Uno studio importante.

M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, in «Zalmoxis. Revue des études religieuses», 1 (1938), pp. 85-129.

M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris (1956) 1977, 2ª ed. (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980).

R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden 1950. Una notevole sintesi con un'eccellente bibliografia.

Heather Lechtman, *Andean Value Systems and the Development of Prehistoric Metallurgy*, in «Technology and Culture», 25 (1984), pp. 1-36. Importante.

S.J. O'Connor, *Iron Working as Spiritual Inquiry in the Indonesian Archipelago*, in «History of Religions», 14 (1975), pp. 173-90.

J. Przyluski, *L'or, son origine et ses pouvoirs magiques*, in «Bulletin de l'École Française d'Extreme Orient», 14 (1914), pp. 1-16.

T.A. Rickard, *Man and Metals. A History of Mining in Relation to the Development of Civilizations*, I-II, New York 1932.

P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, Paris 1894. Opera datata, ma ancora utile.

Ch. Singer, E.J. Holmyard e A.R. Hall, *A History of Technology*, I, *From Early Times to the Fall of Ancient Empires*, Oxford 1954 (trad. it. *Storia della tecnologia. I. La preistoria e gli antichi imperi*, Torino 1992). Indispensabile.

MIRCEA ELIADE

METAMORFOSI. Può essere definita come l'alterazione nella forma o nella sostanza di qualsiasi oggetto animato. Sembra che non ci siano limiti alla tipologia degli oggetti suscettibili di una tale alterazione. Esistono numerosi esempi di metamorfosi di piante, animali, esseri umani e divinità. La metamorfosi può essere causata sia dallo stesso oggetto che si trasforma sia da una forza esterna; essa può avvenire in virtù del bene o del male e per ragioni sia semplici sia complesse.

La metamorfosi si ritrova praticamente in ogni religione e tradizione mitologica. Non si tratta certamente di un fenomeno ristretto a culture poco elaborate e storicamente e geograficamente remote dalle civiltà dominanti. Si può facilmente scorgere un perdurare dell'interesse per la metamorfosi sia nella moderna cultura popolare sia nelle principali religioni: personaggi dei fumetti e dei disegni animati come Superman e Spiderman costituiscono tipici esempi di esseri metamorfici. Inoltre, la metamorfosi rappresenta di sicuro uno degli elementi delle visioni spirituali più profonde nella pratica attuale del Cristianesimo, dell'Induismo e del Buddhismo.

A causa della grande varietà dei contesti e dei livelli di complessità in cui la si può incontrare, è impossibile attribuire alla metamorfosi un unico significato universale. L'apparizione di Zeus sotto forma di un cigno e la trasfigurazione di Cristo sono entrambe esempi di metamorfosi, ma il loro significato e la loro importanza sono completamente diversi. È comunque possibile distinguere nel quadro delle molteplici manifestazioni del fenomeno una serie di tipologie della metamorfosi, ed identificare al loro interno un significato ed una funzione comuni.

Il tipo più frequente di metamorfosi implica una strategia dell'inganno. Gli esseri metamorfici che seguono una tal strategia trasformano se stessi per motivi

di aggressione, di seduzione o di imbroglio. Una seconda classe di esseri metamorfici è quella di coloro che usano questo mezzo per sottrarsi all'aggressione o alla seduzione di un altro. Il terzo tipo ha la mera funzione della punizione, e il quarto premia o ricompensa l'oggetto trasformato, di solito col renderlo immortale. Una tipologia frequente, ma spesso complessa, di metamorfosi, è quella che cerca di ottenere la liberazione dalla schiavitù o dal castigo. Un altro tipo piuttosto oscuro, anche se ampiamente reperibile, può essere meglio descritto come esempio di identità di confine od incerta, per cui una certa modalità di esistenza è così simile ad un'altra che le due vengono ripetutamente scambiate. Infine, la tipologia della metamorfosi di gran lunga più profonda è quella che ha come scopo la rivelazione.

Strategia dell'inganno. Il nascondiglio è un ingrediente tanto essenziale in ogni conflitto, che è nell'interesse di tutti i contendenti essere qualcosa di diverso o trovarsi in qualche altro posto rispetto a quanto immaginato dai loro oppositori. Per esempio, Kuloscap, il dio più importante presso gli Indiani Micmac delle province marittime del Canada, riesce a sopraffare una serie di nemici grazie a degli astuti inganni e a rapide metamorfosi. Il suo potere di autotrasformazione implica altresì la capacità di trasformare gli altri, per cui occasionalmente egli dona l'immortalità, sotto forma di albero o pietra, a coloro che gliela chiedono. I Marut, bellicose divinità al servizio del dio induista Indra, sono in grado di comparire di fronte ai loro nemici senza essere visti, grazie a stratagemmi come la capacità di trasformarsi in infanti apparentemente indifesi. Forse, il più prodigioso di tutti gli esseri metamorfici di questo tipo è un altro dio induista, Viṣṇu, il quale, nella sua lotta contro il male, si manifesta in un gran numero di personificazioni, o *avatāra*. I più conosciuti tra gli *avatāra* di Viṣṇu sono Rāma e Kṛṣṇa, ciascuno dei quali viene ricordato per i suoi combattimenti epici e le metamorfosi che questi comportavano.

La seduzione è probabilmente una motivazione altrettanto abituale dell'aggressione per la metamorfosi, e certamente assume forme più pittoresche e ingegnose. Al livello più elementare, la metamorfosi di seduzione consiste nell'assumere le sembianze della persona amata dell'altro. Così, il mago Merlino dà a Uther Pendragon le forme del duca Gorlois, consentendogli in questo modo di soddisfare le sue brame sessuali per la moglie di Gorlois. Il frutto di questa unione basata sull'inganno è Artù, il re di Britannia. E così pure Zeus, la principale divinità dell'Olimpo greco, appare ad Alcmena nelle forme del suo amato Anfitrione. Ma Zeus di solito è più geniale, e giunge alle sue amanti inconsapevoli sotto le spoglie di un satiro, di una pioggia d'oro, di un toro bianco, di un cigno, e una volta persino della dea Artemide. Talvolta la metamorfosi di seduzione può essere invertita, come accade spesso per esempio nella leggenda di re Artù, dove il seduttore si manifesta come una irresistibile giovane donna, ma è in realtà un agente del male o la morte stessa sotto mentite spoglie.

L'inganno costituisce il tema di un enorme corpo di racconti popolari e di miti. Trickster che mostrano caratteristiche sorprendentemente simili possono essere ritrovati in una quantità di culture. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1]. Essi assumono di solito la forma di animali, ma possono anche presentarsi come esseri indefiniti, quali i nani, gli elfi, i folletti e i *trolls*. Frequentemente, anche se non sempre, i trickster mettono in atto i loro scherzi per mezzo della metamorfosi. Un trickster può per esempio presentarsi come una persona dotata di poteri soprannaturali per conquistarsi una sposa, oppure trasformarsi in un serpente per rubare la carne nascosta in un teschio.

Una caratteristica comune delle storie di trickster è che questi inganni vengono scoperti o si ritorcono sul trickster stesso. La falsa sposa si rivela essere una volpe maligna; il trickster si accorge che sul corpo di serpente che ha assunto è cresciuta la sua testa, e che non gli riesce più di tirarla fuori dal teschio. I trickster molto spesso soffrono, o addirittura muoiono, a causa delle loro grossolane malefatte, ma ciononostante ritornano miracolosamente a nuove avventure, passando dalla morte alla vita – l'impresa suprema dell'essere metamorfico.

La linea che separa l'inganno dal male è spesso sfocata. Satana, per esempio, possiede una gran scorta di trucchi, molti dei quali comportano metamorfosi, ma certamente non è un semplice trickster. Allo stesso modo, il grande operatore di trucchi della mitologia norvegese, Loki, capace di assumere forme così diverse come quelle di un uccello, di una pulce, di una lattaia o di un pesce, talvolta sembra essere la fonte stessa del male e non semplicemente un qualsiasi trickster divino.

Fuga. Se l'inganno è utile per l'aggressore, non lo è di meno per la vittima designata. La dea greca Dafne viene trasformata in un albero di alloro per sfuggire alle profferte amorose di Apollo. Zeus trasforma Io in una giovenca per proteggerla dall'ira di Hera. Ma questo tipo di metamorfosi è molto rischiosa. Il dio celtico Cian si trasforma in un cinghiale per sfuggire ai nemici che lo inseguono. Questi a loro volta diventano dei levrieri, catturano la loro preda e la uccidono. Quando Demetra, sotto forma di una giumenta, scappa da Poseidone, questi attua la sua opera di seduzione prendendo la forma di uno stallone.

Punizione. La metamorfosi ha un'utilità talmente ovvia per l'inseguimento e la fuga, che tutti questi esempi hanno uno scarso peso intellettuale o religioso intrinseco. Quando prende la forma di punizione diventa notevolmente più sfumata. Vi sono certamente numerosi casi di semplice retribuzione immediata. Così la moglie di Lot viene trasformata in una colonna di sale per aver violato l'ordine di non voltarsi indietro a guardare Sodoma; e nella mitologia romana, Pico è costretto a pagare per aver rifiutato le proposte sessuali di Circe, la quale lo trasforma in un picchio.

La metamorfosi come punizione si presenta in varie tradizioni nella sua forma più raffinata di trasmigrazione, o reincarnazione, delle anime. Nell'Induismo, in cui il concetto è sviluppato nel modo più completo, l'anima reincarnata possiede una nuova forma, determinata dalla qualità della sua vita spirituale nelle esistenze precedenti. Non vi è termine a questa serie di metamorfosi, finché l'anima non riesce a liberarsi dell'attaccamento all'impermanente. In altre parole, l'anima sarà punita con la metamorfosi fino a quando non le rimarrà più alcuna forma. Questa idea si conserva nel Buddhismo, anche se con minor enfasi. Platone dà a questo concetto una considerevole autorevolezza in occidente. Per esempio, nel *Fedone*, fa dire a Socrate che le anime attraverseranno una serie indefinita di rinascite, ma con adeguate trasformazioni: coloro che in questa esistenza sono golosi, nella prossima saranno degli asini; gli ingiusti e i tiranni diventeranno lupi e falchi; e coloro che praticano le virtù civili e sociali saranno api o formiche, se non verranno portati «indietro di nuovo alla forma di un uomo». Altrove Platone sostiene che siamo caduti in questa forma terrena da una più desiderabile.

Liberazione. Per ogni racconto di punizione per mezzo della metamorfosi ce n'è uno di liberazione. La principessa di una delle fiabe dei fratelli Grimm deve tessere sei camicie con petali di fiori e mantenere il silenzio per sei anni allo scopo di rompere l'incantesimo della strega che ha trasformato i suoi sei fratelli in cigni. Cenerentola deve essere trovata dal principe, e la cameriera del caffè dal produttore cinematografico, ciascuna per essere liberata dalla sua umiliante condizione di schiavitù.

La metamorfosi di liberazione, in quanto deve venire sempre dall'esterno, garantisce insoliti poteri, spesso sconosciuti o nascosti, a coloro che si trasformano. Pigmalione, uno scultore greco di grande abilità, scolpisce ingenuamente una statua, per poi scoprire di essersene innamorato; allora Afrodite dà segretamente vita alla statua trasformandola in una donna di nome Galatea.

In un'altra fiaba dei fratelli Grimm un bambino, con altrettanta ingenuità, porta un ranocchio a casa a mangiare e poi a dormire, e grazie a questi atti d'affetto quest'ultimo viene trasformato nel principe che egli era in realtà.

Spesso questo tipo di metamorfosi sottende l'assunto che il passaggio da uno stato all'altro costituisca la liberazione di un essere da una falsa alla sua vera natura. Il ragazzo della giara d'acqua nel racconto indiano, non soltanto sviluppa una natura umana, ma conduce la madre in un pozzo segreto dove questa si ricongiunge con gli esseri soprannaturali che costituiscono la sua vera famiglia. Il pensatore cristiano Boezio, torturato a morte dal re ostrogoto di Roma, Teodorico, nel 524 d.C., scrisse che Filosofia entrò nella sua cella sotto forma di una donna per consolarlo con il messaggio che egli stava soffrendo quella punizione solo perché «hai dimenticato ciò che tu sei». Finché egli riuscirà a ricordarsi di essere in realtà pura anima, sarà libero dai tormenti patiti dalla sua forma terrena. L'idea che noi veniamo liberati da una falsa esistenza per accedere a quella vera è ampiamente diffusa nella letteratura mistica. I mistici islamici, per esempio, dichiarano che è loro desiderio «essere ciò che io sono prima che io fossi».

Una forma estrema ed altamente elaborata di liberazione per mezzo della metamorfosi è reperibile nel Taoismo classico. Per gli antichi taoisti la meta spirituale non era quella di trasformarsi da un tipo di essere in un altro, ma la continua trasformazione. Tutto ciò che è, essi pensavano, è inserito in un processo di cambiamento. Perciò il sentiero, *tao*, della persona liberata non ha meta; è un sentiero di mutamento senza fine. Chuang-tzu, un filosofo taoista che visse vari secoli prima dell'era cristiana, scrisse che il liberato «cavalca il flusso del cielo e della terra e le trasformazioni dei sei elementi, e spazia nell'infinito» (Jane English e Gia-Fu Feng, tradd., *Chuang Tsu*, New York 1974, p. 9). In altre parole, il liberato è un essere metamorfico eterno, che non possiede alcuna forma veramente propria.

Immortalità. Il numero dei racconti e delle credenze relative alla metamorfosi che rientra nella categoria dell'immortalità è relativamente ridotto. Al livello più elementare si collocano le storie appartenenti alla mitologia greca di Giacinto – un amante di Apollo che venne trasformato in un giglio –, di Narciso – che amava la propria immagine e divenne anch'egli un fiore – e di Eco – innamorato di Narciso, cui fu crudelmente attribuita l'immortalità nella forma incorporea di una voce che non avrebbe mai più potuto parlare per se stessa.

Un credo comune a molte culture è quello che le di-

vinità e gli eroi abbiano trovato posto per l'eternità nel cielo notturno. Questa convinzione viene introdotta nella speculazione filosofica platonica, in particolare nel *Timeo*, dove le stelle sono dette essere le anime di coloro che sono stati liberati dalle spoglie terrene. Anche la dottrina cristiana della resurrezione dei corpi condivide le caratteristiche generali del raggiungimento dell'immortalità per mezzo della metamorfosi. «Ecco io vi annunzio un mistero», scrisse san Paolo, «non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati». Si tratta di una trasformazione in cui è necessario che «questo corpo mortale si vesta di immortalità» (*Prima lettera ai Corinzi* 15,51-53). Va notato che questa interpretazione più filosofica, o teologica, della metamorfosi, si trova esattamente al polo opposto rispetto a quella dei taoisti, che rifiutano la possibilità stessa dell'immortalità.

Identità di confine ed incerte. C'è una vasta classe di esseri metamorfici che sembrano esistere in due regni contemporaneamente, che appaiono come fenomeni sia umani sia animali, o sia divini sia naturali. [Vedi *MOSTRO* e *TERIANTROPISMO*, vol. 1].

Il miglior esempio di questo tipo di metamorfosi nella mitologia greca è Dioniso, un dio dalle origini e dai tratti molteplici. C'è soltanto una caratteristica di Dioniso che permane attraverso tutte le sue spesso contraddittorie manifestazioni: egli è sempre strettamente associato con i processi naturali. I luoghi in cui vive abitualmente sono selvaggi, e si trovano fisicamente e psichicamente lontani dall'esistenza umana civilizzata. L'ordine naturale dal quale egli è inseparabile spesso è causa di disordini sociali. Egli è universalmente conosciuto come il dio del vino e delle orge. Persino la sua nascita è stranamente ambigua: egli nacque due volte, una volta prematuramente dalla dea Semele, e l'altra dalla coscia di Zeus. Questa doppia nascita spiega perché egli può talvolta essere trovato in forma femminile. Egli può adottare una gran varietà di forme, come se il confine tra la sua divinità ed i processi naturali non avesse nessun effetto restrittivo. Dioniso viene associato altrettanto intimamente alla morte come alla vita. Fu allevato nelle foreste dal satiro Sileno, il quale amava ripetere che l'unica felicità nella vita è abbandonarla e morire il più presto possibile. Dioniso muore fatto a pezzi da un gruppo di donne durante un rituale estatico ed è perciò anche conosciuto con il nome di Zagreus, lo Straziato. Però, una volta morto, ritorna alla vita, come simbolo del processo naturale, che esige la morte per la rigenerazione della vita.

Altre divinità greche, come Artemide, Poseidone e Demetra, possiedono identità legate alla natura, anche se nessuna così strettamente come Dioniso, le cui origini sono comunque più vicinorientali che greche. Le antiche tradizioni religiose della Mesopotamia e dell'Egitto contemplavano l'adorazione di una gran quantità di dei che cambiavano le proprie forme imitando la natura. Ishtar, la dea assiro-babilonese dell'amore e della sensualità, esegue ogni anno l'uccisione cerimoniale del proprio amante Tammuz, «signore dell'albero della vita», che svanisce nella terra come il grano battuto e piantato, per riemergere soltanto in primavera tra le braccia di Ishtar, la quale allora ripete il processo.

Questo particolare tipo di metamorfosi agricola ritrova un'eco distante ma inconfondibile in molte altre tradizioni mitologiche e religiose. Si notino i paralleli con la storia di Cristo: flagellato e incoronato in una cerimonia derisoria, egli viene giustiziato e sepolto nel periodo di una festività primaverile, per risorgere dopo breve tempo in mezzo alle donne come nuovo cibo per la vita della comunità.

Questi sono esempi di quel genere ambiguo di metamorfosi che sembra essere al tempo stesso sia divina sia naturale. Ugualmente ambigua è la metamorfosi causata dalla stretta identità tra l'uomo e l'animale. Molte leggende popolari cinesi hanno come protagonista una volpe ingannatrice, che si fa passare per un rispettabile cittadino, spesso senza che alcuno la veda mai nella sua forma di volpe. In Europa si trovano ovunque leggende sui lupi mannari. Addirittura, fino al XVIII secolo, era ampiamente diffusa la convinzione che alcuni esseri umani potessero periodicamente assumere la forma di un lupo; questa credenza incoraggiò persino uno studio pseudoscientifico di tali creature, che si credeva fossero afflitte da una forma di insanità mentale chiamata licantropia (dal termine greco per «lupo» e «uomo»).

Rivelazione. Infine, vi è la metamorfosi che sembra avere come sua funzione principale il risveglio o l'illuminazione degli osservatori ad una realtà altrimenti nascosta.

Þórr (Thor), l'eroe divino della mitologia norvegese, fu un giorno ammesso ad entrare con i suoi compagni in un castello stregato, in cui dovettero cimentarsi in imprese quali una gara di corsa con un gigante che raggiunse la linea del traguardo non appena fu partito, il sollevamento di un gatto del quale Thor non riuscì ad alzare da terra una singola zampa, e la lotta con una vecchia donna dall'aspetto fragile ma dall'incredibile forza. Quando furono sconfitti in queste contese, venne loro spiegato che avevano combattuto contro il pensiero, il serpente cosmico ed il tempo, come se queste fossero delle realtà riguardo alle quali gli eroi necessitassero di istruzioni.

Il dio greco Proteo offre una variante di estremo in-

teresse su questo tema. Poiché possedeva il dono della profezia, Proteo riceveva spesso la richiesta di rivelare cosa riservasse il futuro ad una persona data. Per impressionare i suoi supplici con l'angoscia che deriva da tali rivelazioni, assumeva forme mostruose intese a terrorizzarli. Egli offriva la risposta desiderata soltanto a coloro che non si lasciavano intimorire.

Nel Cristianesimo, la metamorfosi rivelatrice non soltanto compare, ma ne costituisce l'affermazione centrale. La dottrina dell'incarnazione è propriamente da intendersi come l'autotrasformazione rivelatrice di Dio. «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio... E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria»: così inizia il *Vangelo di Giovanni*. Soltanto una volta, però, troviamo nei Vangeli un evento in cui viene rivelato qualcosa della forma divina di Gesù. Gesù portò alcuni dei suoi discepoli in cima ad una montagna «e si trasfigurò davanti a loro». Il suo volto splendette come il sole ed i suoi raggi erano di una luce brillante. I discepoli si gettarono con la faccia a terra per il timore e la reverenza.

In una delle opere meglio conosciute della letteratura induista, la *Bhagavadgītā*, si trova un evento notevolmente simile. Questo testo costituisce il resoconto di una conversazione intercorsa tra il famoso guerriero Arjuna ed il dio Kṛṣṇa, nelle sembianze dell'auriga di Arjuna. Verso la fine del dialogo, Arjuna implorò Kṛṣṇa di mostrarsi nella sua vera forma divina. Quando Kṛṣṇa si manifestò, il suo volto risplendette della luce di mille soli, ed Arjuna «guardò l'universo, in tutti i suoi molteplici aspetti diversi, raccolto come un'unico essere all'interno del Dio degli dei». Come i discepoli di Gesù, egli era al tempo stesso terrorizzato e adorante di fronte a questa trasformazione.

Riferirsi a Gesù e a Kṛṣṇa come a degli esseri metamorfici può sembrare una volgarizzazione della loro importanza spirituale, come se li si mettesse in compagnia di esseri ingannatori e seduttori. Al contrario, questo potere di autotrasformazione posseduto da Gesù e da Kṛṣṇa dimostra come il fenomeno della metamorfosi sia immensamente vario. Ciò che i molti esseri metamorfici hanno in comune è soltanto una rassomiglianza superficiale. Quando si esamina il significato recondito di ciascun esempio di metamorfosi e si cerca di comprenderlo nel suo proprio contesto, le analogie scompaiono rapidamente. La metamorfosi è un fenomeno universale, cui non può essere applicato un significato universale. Perciò, citare un evento come esempio di essa non equivale ad enunciarne il significato, ma piuttosto ad incoraggiare la ricerca di tale significato.

BIBLIOGRAFIA

Poiché non vi è alcuna opera principale sulla metamorfosi in quanto tale, i testi più utili per uno studio ulteriore sono i volumi di introduzione e classificazione della mitologia universale. Senza dubbio, la più esauriente classificazione di temi mitologici è S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, I-VI, Bloomington/Ind. 1955-1958.

The New Larousse Encyclopedia of Myth, London 1973, costituisce un vasto e accessibile sommario di narrativa mitologica.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, I-II, 1949-1950, rist. New York 1972, fornisce un'introduzione breve ma utile ai termini e alle categorie basilari degli studi mitologici.

J. Campbell, *The Masks of God*, I-IV, New York 1959-1968 (trad. it. *Le maschere di Dio. Introduzione alle mitologie primitive*, Milano 1962), accosta con destrezza un'introduzione sulla letteratura mitologica universale alle interpretazioni dei suoi temi principali, fornite dall'autore.

Il compendio di mitologia greca più utile per il lettore non specializzato è R. Graves, *The Greek Myths*, I-II, Harmondsworth 1955 (trad. it. *I miti greci*, Milano 1963, 1979).

Per una bibliografia delle opere sulle tradizioni mitologiche e folcloriche di altre culture, cfr. Atelia Clarkson e G.B. Cross (curr.), *World Folktales*, New York 1980.

JAMES P. CARSE

MILLENARISMO. Il millenarismo, noto anche come chiliasmo, è la credenza che la fine di questo mondo sia vicina e che alla vigilia di questa apparirà un Mondo Nuovo inesauribilmente fertile, armonioso, santo e giusto. Più l'attenzione si concentra sulla Fine in sé, più tale credo scivola verso una concezione catastrofica; più l'attenzione si concentra sul Mondo Nuovo, più esso si avvicina all'utopia.

Il pensiero millenarista. La complessità del pensiero millenarista deriva da problemi di segno, sequenza, durata e azione umana. Quali sono i segni della Fine? A quale stadio ci troviamo adesso? Quanto tempo ci resta esattamente? Che cosa dovremmo fare? Che sia sancita dalla cosmologia, dalla profezia o dal mito ancestrale, la Fine si colloca di solito nell'immediata prossimità dell'era imminente. La scia degli eventi può essere stata tracciata come termine fino all'orlo del precipizio, oppure il pensiero più recente può aver rimosso i rovi di un antico oracolo.

Il termine di derivazione, *millennium*, si riferisce ad un testo del I secolo redatto nell'area del Mediterraneo orientale, l'*Apocalisse di Giovanni* o *Libro della Rivelazione*, che di per sé è una ricca fonte di controversie sulla Fine. Giovanni di Patmo vi descrive con un linguaggio altamente figurato la penultima battaglia tra le forze del bene e quelle del male, alla quale seguono

mille anni di regno dei santi martiri e di Cristo ed infine la sconfitta di Satana, il Giudizio Universale, un nuovo cielo ed una nuova terra. Tale regno terreno temporaneo costituisce letteralmente il *millennium* (dal latino *mille*, «mille»; in greco *chilias*, da cui «chiliasmo», talvolta usato come peggiorativo per indicare la credenza in un *millennium* di indulgenza e piaceri carnali o «chiliade»). Non tutti i seguaci del millenarismo attendono l'avvento di un paradiso temporaneo prima della definitiva assunzione in cielo, non tutti prevedono esattamente mille anni di pace, non tutti presuppongono la presenza messianica o di una *élite* di santi. Tuttavia, come Giovanni, essi fanno costantemente ricorso alle immagini, poiché i millenaristi formulano il loro pensiero essenzialmente per via di metafora.

Nella teoria, in quanto impresa poetica di tipo speculativo, il millenarismo è propriamente un'appendice dell'escatologia, lo studio degli eventi ultimi; nella pratica, il millenarismo si distingue per un attento esame del presente dal quale sorgono problematiche urgenti che interessano l'azione umana. Quando la fatale coincidenza tra storia e profezia sia stata confermata, gli uomini retti dovranno starsene a guardare o riunirsi e ritirarsi in un rifugio? Dovranno entrare nel deserto e costruire una città santa o affrontare direttamente il caos della Fine marciando contro l'esercito del male? I millenaristi rispondono a più voci, riformulando le loro posizioni man mano che scendono a patti con l'idea di una Fine meno imminente e meno catastrofica. Laddove la loro immagine del Mondo Nuovo è quella di un'età dell'oro, cominciano con un *ethos* di restaurazione, cercando di ritornare alla purezza perduta; laddove l'immagine è quella di una terra di morti felici o di una distante galassia di gloria, il loro *ethos* è all'inizio retributivo, nel tentativo di stabilire un equilibrio tra un passato sfortunato ed un futuro fortunato. Pochi sono i seguaci del millenarismo che rimangono interamente passivi, attendendo in silenzio una trasformazione soprannaturale del mondo; coloro che trascorrono la vita senza fare riferimento alla Fine incombente solitamente passano sotto silenzio. La maggior parte dei millenaristi combina l'aspetto di restaurazione e quello di retribuzione; essi fanno in modo di assicurarsi che il Mondo Nuovo non sarà loro del tutto sconosciuto. Le immagini di un futuro fortunato sono intrise di nostalgia.

Di conseguenza, il senso del tempo di un millenarista non è strettamente né ciclico né lineare. Per quanto il *millennium* possa essere considerato la cornice del tempo, come nelle tradizioni cristiana ed islamica, esso costituisce anche in tutto e per tutto il ritorno a quell'era felice che si postula al principio di ogni cosa. Per quanto il *millennium* possa essere considerato un pilastro tra due degli infiniti archi del tempo, come nelle tradizioni azteca e buddhista Mahāyāna, esso è, dal punto di vista dei mortali, una liberazione dalla sofferenza e dal caos per molte generazioni.

Ai non iniziati la matematica millenarista del tempo può apparire basata su proporzioni misteriose: come si può spiegare l'algebra arbitraria che assegna il valore di tremilacinquecento anni all'espressione «per un tempo, due tempi e la metà di un tempo» (Ap 12,14)? Il pensiero millenarista è cifrato in entrambi i sensi del termine – metaforico e numerologico. Il gioco intricato dei numeri degli anni si fonda sulla credenza nell'incombente integrità estetica del processo storico mondiale.

Le ricerche millenariste di leggi di corrispondenza storica tra l'individualmente umano e l'universalmente umano presentano tra di loro una somiglianza formale, sia che i ricercatori siano i visionari sociali del XIX secolo (il saintsimoniano Gustave d'Eichthal, il giovane hegeliano August von Cieszkowski, il riformatore confuciano K'ang Yuwei), i teologi del XVII secolo (il cronologista puritano Joseph Mede, il filosofo della natura Isaac Newton, il neoplatonico sciita Muḥammad Sadr al-Dīn), oppure i monaci del XII secolo (la badessa Ildegarda di Bingen, l'abate Gioachino da Fiore, il monaco della setta del Loto Bianco, Mao Tzu-yüan). Ognuno di essi individua un modello delle età storiche che promette sia il compimento sia il riepilogo.

Le religioni del mondo hanno conosciuto due capaci serbatoi del pensiero millenarista, l'uno noumenico e gnostico, l'altro fenomenico e nomotetico. Quando i due serbatoi si riversano l'uno nell'altro – quando i matematici alludono alla conoscenza segreta o i contemplativi alle leggi della fisica (come nella Cina meridionale del V secolo, nell'Europa occidentale del XVII secolo e nell'America settentrionale del XX secolo) – il millenarismo si rafforza.

L'alchimia e l'astrologia, la fisica nucleare e l'ingegneria genetica condividono con la magia qabbalistica e con lo yoga tantrico la predilezione per le tecniche di predizione e mutazione. A livello popolare messi in netto contrasto con i «fanatici» millenaristi, scienziati e mistici hanno in realtà svolto un ruolo cruciale per la continuità del pensiero millenarista, mantenendo un notevole interesse per i processi di trasformazione e per il trascorrere del tempo.

Tra le religioni del mondo, possiamo individuare due costellazioni del pensiero millenarista riguardante il trascorrere epocale del tempo: l'una zoroastriano-ebraico-greco-cristiana, l'altra induista-buddhista-taoista-confuciana. Sulle coste del Mediterraneo, l'estetica epocale fu elaborata da *élite* di scribi che si opponevano

vano dapprima al dominio greco (producendo così il libro di *Daniele* ebraico e le fonti andate perdute della *Apocalisse di Istaspe* mazdea), poi al dominio romano (producendo *La Profezia del Vasaio* egizia e le apocalissi giudaico-cristiane quali *Enoch* e la *Lettera di Barnaba*), ed infine al dominio islamico (producendo le *Apocalissi* siriaco-cristiane dello pseudo-Metodio). Nutriti da una dieta cosmopolita a base di cosmologia zoroastriana, della nozione ebraica del *Sabbath* e dell'idea greco-romana del ricorso storico, questi letterati impressero sul flusso perturbatore degli imperi il sigillo della settimana creativa divina, che essi vedevano riprodursi continuamente nella storia umana attraverso una serie prevedibile e rassicurante di regni mondani nell'arco di sei o settemila anni. Alla fine di tale periodo si poneva un *sabbath* millenario, trasportato da un tempo del perpetuo riposo ad un tempo di tregua e ricompensa mondana, precedente gli attacchi finali contro il drago, contro il tiranno o contro il falso messia.

Questa figura demoniaca di comando, acquistò con il tempo un cugino giusto, l'Ultimo Imperatore del Mondo, l'inesplicabile abdicazione del quale avrebbe aperto la strada alla sua parentela oscura. Lo schema quadripartito di decadenza dall'antica età dell'oro, che caratterizzava inizialmente la teoria epocale, fu rovesciato gradualmente dalla dialettica tra il male deviante e proteiforme ed il bene che scompare prematuramente, sviluppatasi nel contesto cristiano che collocava l'evento della redenzione vicino al periodo centrale della storia romana. Verso il XIV secolo questa concezione si sviluppò in uno schema progressivo tripartito, delimitato da un lato dalla Caduta e dal Diluvio, e dall'altro dal Fuoco e dal Giudizio, ed incorniciato esteticamente da una parte da un paradiso terrestre primordiale, infestato da una bestia dalla lingua biforcuta, dall'altra da un paradiso terrestre finale, minacciato da una bestia cornuta, l'Anticristo. Tra questi estremi scorrono tre ampie ere storiche, ciascuna con la sua alba radiosa e le sue temibili tenebre. Tali ere venivano identificate con altre trinità (il Padre-la Legge-la Giustizia, il Figlio-la Fede-la Grazia, lo Spirito-l'Amore-la Libertà). Nel corso dei secoli successivi, il *millennium* stesso fu identificato con la terza età e sepolto dalla retorica storica (età classica, medievale e rinascimentale; età feudale, capitalistica e socialista). Agli esponenti della teoria del progresso infinito del XIX secolo non restò che eliminare la limitante cornice estetica.

Nell'Asia orientale, l'estetica millenarista si sviluppò in contesti molto meno avversi, e non vi si ritrova alcuna figura che si contrapponga al perfetto sovrano universale (il *cakravartin* induista, il buddhista Rudra Cakin, l'ibrido giavanese *Ratu Adil*) od al futuro saggio incarnato (il Kalkin induista, il Maitreya Buddha, un Lao-tzu rinato).

Inoltre, lo schema epocale era oltremodo degenerante: esso collocava tutta la storia conosciuta all'interno dell'ultima delle quattro ere progressivamente sempre più caotiche – gli *yuga* – che costituiscono l'eone – *kalpa*. Il problema qui non era tanto di espandere l'orizzonte profetico, quanto piuttosto di presentare la prospettiva del ciclo dei *kalpa* indiani, ognuno di 4,3 milioni di anni, in modo tale che le centinaia di migliaia di anni di afflizione della quarta era, il *kaliyuga*, non si trovassero ancora di là da venire.

Ogni *kalpa* doveva terminare con un disastro cosmico che, dopo un intervallo di tempo, avrebbe dato inizio ad un nuovo ciclo, il cui primo *yuga* costituisce sempre un'età dell'oro. La nuova prospettiva strategica portava la catastrofe presente a trovarsi faccia a faccia con un mondo rinnovato. Tale prospettiva prese le mosse nell'India settentrionale con le prime immagini di *bodhisattva* del Buddhismo Mahāyāna: esseri illuminati e compassionevoli che avevano scelto di operare in questo mondo per il bene degli altri, piuttosto che ritirarsi nel *nirvāṇa* definitivo. Quasi contemporaneamente, i commentatori cinesi del periodo Han più tardo (25-220 d.C.) collegavano l'antica età dell'oro confuciana, Ta-t'ung, all'età dell'oro T'ai-p'ing, che, secondo i cicli taoisti di sessanta anni, poteva essere sia già trascorsa sia imminente, come speravano ardentemente i ribelli della setta dei Turbanti Gialli nel 184. Verso il VI secolo, la colossale cosmologia indiana suddivisa in quattro cicli era ormai crollata sotto il peso dell'alchimia taoista, del Buddhismo pietista della Terra Pura, e del culto popolare cinese della Madre Eterna, Wu-sheng Lao-mu, e per il *bodhisattva* Principe Raggio di Luna, Yüe-kuang T'ung-tzu.

Si ebbero allora tre età accessibili, associate, dal punto di vista cosmologico, con il Primo, il Medio e l'Ultimo dei Cieli taoisti, dal punto di vista tipologico, con i tre Buddha – l'Accenditore della Lampada, Śākyamuni e Maitreya – e, per sineddoche, ai tre seggi del Buddha a forma di loto – azzurro, rosso e bianco. Ogni età inizia con un nuovo Buddha e poi declina, sempre secondo uno schema tripartito: la Vera Dottrina, o Dharma; la Falsa Dottrina; e gli Ultimi Giorni della Dottrina. Fin dai tempi del Buddha storico, Śākyamuni, e, secondo la tradizione, di Confucio e di Lao-tzu, abbiamo dimorato scomodamente nei dissoluti Ultimi Giorni, aspettando Maitreya od il suo predecessore, il Principe Raggio di Luna, che apparirà al culmine della catastrofe, mille anni dopo il *parinirvāṇa* di Śākyamuni. Opportunamente vago qual era, tale schema chiariva che la Venerabile Madre, responsabile della venuta di ciascuno dei Buddha, desiderava il no-

stro ritorno imminente alla Terra Pura, il Paradiso dell'Ovest.

I risultati di questa prospettiva furono un'estetica epocale che, verso il XIV secolo, esigeva una storia dai contorni smussati per renderla a misura d'uomo, e la ribellione millenarista della setta del Loto Bianco, che nel 1351 abbassò il sipario sulla dinastia Yüan e preparò il palco per i Ming (da Ming Wang, il termine cinese che sta per il «sovrano perfetto» manicheo, il Re della Luce). Tale estetica sopravvisse fino a dare forma alle sollevazioni della setta del Loto Bianco nel XVIII secolo, alla rivolta dei T'ai-p'ing tra il 1851 ed il 1864, alla setta Dao Lanh fondata nel 1849 dal Maestro buddhista vietnamita della Pace Occidentale Doan Minh Huyen, all'Ōmotokyō, fondata nel 1892 dall'agricoltore giapponese Deguchi Nao, ed alla ribellione Saya San in Birmania tra il 1930 ed il 1932.

Estendendosi tra le costellazioni del Mediterraneo e dell'Asia orientale, il Manicheismo e l'Islamismo le permeavano entrambe. Il netto dualismo di Mani oscurava l'Anticristo ed illuminava il Buddha Amitābha della Terra Pura ed il Re della Luce Ming. L'Islamismo condivideva con il dualismo mediterraneo la figura di un demoniaco impostore che sarebbe comparso alla fine dei giorni, al-Dajjāl, e con il dualismo dell'Asia orientale una teoria epocale degenerante; tuttavia, molto più importante di tutto ciò era la sua carovana di redentori. Verso il 1300, i musulmani sciiti avevano almeno quattro candidati per il ruolo di rinnovatore del mondo: la dodicesima guida spirituale, o imam, che era scomparsa nel IX secolo e si stava nascondendo od occultando; il dodicesimo califfo, sotto il cui regno sarebbe apparso il restauratore della fede, il Mahdi, per permettere l'ingresso in una breve età dell'oro prima della Fine; e 'Īsā (Gesù), che avrebbe condotto una parata militare il giorno della Fine. L'enfasi degli ismailiti e dei sufi sulla presenza occulta dell'imam, potrebbe aver influenzato le tarde visioni cristiane di un Ultimo Imperatore del Mondo, morto o scomparso prematuramente; ed il Mahdismo sciita ha certamente lasciato tracce nell'India settentrionale ed in Indonesia.

Alla fine, le figure dell'imam, del califfo e del Mahdi, si fusero insieme; e verso la metà dell'Ottocento, in Africa, anche 'Īsā si era aggiunto al gruppo. Due temi epocali si unirono in quel periodo: uno, puntuale, in base al quale un rinnovatore della fede sarebbe comparso alla fine di ogni secolo islamico, ed un altro, simmetrico, secondo cui il dodicesimo imam sarebbe ricomparso nel XIII secolo dell'Egira (tra il 1785/6 ed il 1881/2), un'età che vide il risvegliarsi di movimenti mahdisti ovunque nel mondo – nella Nigeria settentrionale (1804), in India (1810, 1828 e 1879), a Giava (1825), in Iran (1844), in Algeria (1849, 1860 e 1879), in Senegal (1854) e in Sudan (1881).

Lo stesso scenario epocale è comune alle estetiche millenariste in tutte le religioni del mondo: una calma iniziale ed un finale movimentato per ogni atto; il muoversi in cerchio di due protagonisti, l'uno imperiale e l'altro sacrale, verso la Fine; e l'istante della Fine, che è al tempo stesso replica, intermezzo e apertura delle porte.

Perciò il millenarismo si pone in contrasto con il moderno pessimismo, che disegna miniature della devastazione totale senza innalzare alcuna prospettiva di un meraviglioso mondo futuro. Nonostante che inondazioni, pestilenze, carestie o guerre possano evocare visioni di morti collettive, i millenaristi promettono qualcosa di più della sola accurata predizione della catastrofe. Essi promettono una terra elevata oltre la salvezza, verso la grazia. Anche nelle loro immagini più catastrofiche, i millenaristi insistono nell'affermare che una vera tragedia deve essere sopportata solo per raggiungere un periodo realmente favorevole. Da questa convinzione drammatica derivano quegli inequivocabili rituali sociali di rottura – oscenità, nudità, digiuni, castità, ribellioni – che coincidono con i movimenti millenaristi. Nelle loro visioni più utopistiche, i seguaci del millenarismo attenuano l'incubo dell'ultimo atto: la terra verrà trasformata dalla totale unanimità. Tutta la gente, per mezzo dell'evangelismo, delle profezie e delle strategie di comunicazione – le lingue, le scritture in più idiomi, la posta elettronica –, potrà abbracciare la stessa fede nonostante lo sconforto locale. Una stessa fede, predicata con calore, potrà dare vita ad una comunità universale la cui stessa esistenza realizzerà l'armonia, la santità e la sicurezza a lungo ricercate. Un'epoca di crisi diviene così epoca di redenzione.

È significativo che i millenaristi siano molto poco specifici riguardo al *millennium* in se stesso, periodo di comunicazioni immediate e perfette, la cui integrità rende inutili i dettagli anatomici. I millenaristi sono, piuttosto, dei diagnostici di corpi affetti da metastasi. Non è certo una semplice coincidenza il fatto che il millenarismo sia stato preso a prestito, in contesti tanto diversi come l'Africa centrale, l'Europa occidentale ed il Brasile nordorientale, da medici omeopati, che sono in grado di apprezzare più di altri il lavorio drammatico della crisi. Non tutti i guaritori diventano profeti, ma la maggior parte dei profeti millenaristi sostiene di avere poteri terapeutici che si estendono dalle sofferenze del corpo umano alle sofferenze del corpo politico. Essi stessi solitamente portatori di sistemi simbolici locali, i profeti-guaritori conducono il millenarismo dalla diagnosi alla prescrizione, dalla filosofia al giubileo.

I movimenti millenaristi. Se il pensiero millenarista si avvolge nei rotoli dei calendari, i movimenti millenaristi sono incisi sulle mappe. La loro retorica ha a che fare meno con il tempo che con il luogo. Proprio come la dottrina millenarista si focalizza sulle età dell'oro, così i movimenti millenaristi possiedono le loro località auree: il Cielo in Terra, la Terra Pura, le Isole Beate, la Terra dove non esiste il male, la California (quest'ultima da un romanzo spagnolo del XVI secolo, letto da Hernán Cortés). E poiché nella maggior parte delle iconografie ciò che è più vicino alla perfezione si trova anche più vicino all'occhio del ciclone, i millenaristi sono certi che qualsiasi loro migrazione non rappresenta una ritirata, ma un passo verso il Mondo Nuovo. Il grido d'allarme millenarista nei riguardi del fato e del reclutamento degli eletti, va inteso come il dovere epocale di condurre il nucleo dell'umanità nel quieto centro.

Metafora principale dei movimenti millenaristi, la migrazione può diventarne anche la principale esperienza, tangibile o mediata. I millenaristi incoraggiano quelle sensazioni proprie dei migranti che gli osservatori possono erroneamente interpretare come delle motivazioni: l'esilio e le peregrinazioni, connessi nelle scritture al Buddha peripatetico, all'Ebreo Errante, al Gesù itinerante ed alla Hijrah (Egira) di Maometto; la nostalgia per le terre perdute; gli stati d'animo contrastanti di grande attesa e profondo rimorso; l'inflazione di benefici spirituali ricavati dal viaggio, rafforzati da racconti epici di attraversamenti terrificanti e miracolosi; l'ambivalenza nei confronti del Mondo Nuovo, percepito al tempo stesso come splendido e strano.

Sia che il gruppo millenarista esorti nuove divinità o che solleciti un aiuto da quelle vecchie, confonderà comunque la vecchia dimora con la nuova. L'immaginario della migrazione fa riemergere davanti agli occhi i primi mitici spostamenti – il Diluvio, la Cacciata – anche se rende evidente la necessità di trovare riparo in una nuova terra. Più la metafora della dimora si dimostra assolutizzante, più la gente dovrà dotarsi di giustificazioni per un immaginario o reale abbandono di essa, e tenderà verso la migrazione come un imperativo.

Sappiamo che l'insediamento dei puritani inglesi nel «New» England, come la conquista da parte dei francescani spagnoli della «Nuova» Spagna, ebbero una tale risonanza millenarista da impedire tanto ai puritani quanto ai francescani di riconoscere l'integrità storica dei cosiddetti Indiani. Sappiamo anche che per molte società, visitatori di carnagione diversa avevano già un ruolo millenarista nei miti delle migrazioni o degli antenati (per esempio, gli Europei dalla pelle rosa per i Fuyughe delle regioni montane della Nuova Guinea, o gli Europei bianchi per i MuKongo del Congo, o ancora i Mongoli dalla pelle scura – «Tartari» – per gli Europei occidentali). Sia per il vincitore sia per il vinto, la vertigine millenarista ha condizionato i primi contatti, trasformatisi poi in incomprensioni, violenze ed oppressione.

Se il millenarismo è la religione degli oppressi, nondimeno è anche la religione degli oppressori. Ciò che spinge gli oppressi a preconizzare un nuovo ordine morale è probabilmente la stessa cosa che, qualche decina di anni prima, aveva spinto gli oppressori a spostarsi. Così il millenarismo può dirsi sia causa sia risultato della migrazione. Tutto questo può essere percepito distintamente nella convergenza del Mahdismo sudanese con una prolungata migrazione verso sud, causata dall'avanzamento del deserto del Sahara, nel pellegrinaggio accelerato attraverso il Sudan verso la Mecca durante il XIII secolo dell'Egira, e nell'esplosione del commercio di schiavi in Egitto dal 1850 al 1880.

Vi è nei movimenti millenaristi un principio di coscienza ecologica che deriva da questa esperienza della migrazione, sia essa vissuta o fantasticata. I millenaristi spesso pronosticano una Fine in cui gli elementi della terra vengono consumati e distrutti dal fuoco, dalla lava o dalle inondazioni. Proprio come i fedeli, anche il mondo emigra, ed i suoi elementi si ricombinano. In quale altro modo potrebbe ristabilirsi quella suprema armonia tra gli esseri umani e la natura? Anche se il rimescolamento degli elementi è opera divina, i millenaristi ne hanno suscitato l'annuncio con i loro propri atti di violenza umani ed imitativi, con la loro virtuale irriverenza per le ricchezze del mondo e per i legami della vita sociale. Stragi di bestiame o di maiali, incendi appiccati alle proprietà terriere, abbandono dei campi coltivati: questi atti sono qualcosa di più che pubbliche adesioni ai profeti od alle profezie; sono tentativi di agire di concerto con quanto appare come un motivo guida della storia – l'umanità e la natura che si separano violentemente nella guerra e nei terremoti o si disfano silenziosamente nell'immoralità e nella mancanza di fede.

Il Mondo Nuovo della maggior parte dei movimenti millenaristi implica una nuova fisionomia non solo naturale, ma anche umana, che abbia valore messianico. Non è facile distinguere tra i movimenti messianici e quelli millenaristi. Sono pochi i capi messianici che non preannunciano un prossimo Mondo Nuovo. Al contrario, laddove non vi sono capi messianici a fare da fulcro, come nella ribellione cinese degli Otto Trigrammi nel 1813, i millenaristi di solito si mettono addosso un collettivo manto messianico, con stoffa a sufficienza per rivestire se stessi ed il mondo.

Per coloro che seguono i profeti verso un Mondo Nuovo già designato – il Münster di Jan Beuckelzoon (Germania, 1534), la Gerusalemme di Jemimah Wilkinson (New York, 1788-1794), il Canudos di Antonio Conselheiro (Brasile, 1893-1897), il Cabaruan di Julian Baltasar (Filippine, 1897-1901), il Maungapohatu di Rua Kenana (Nuova Guinea, 1907-1916) – il *millennium* inizia in sordina, come un sacro prologo. Per i millenaristi sociali – i Giapponesi di Nichiren della regione del Tokaido nella quinta decade del 1200, gli Italiani della Firenze di Girolamo Savonarola negli anni '90 del 1400, gli Americani degli anni '60 del 1800 nel murale di Emanuel Leutze, *Westward the Course of Empire Takes Its Way*, nel Campidoglio a Washington – l'onere di indicare la strada verso il *millennium* non poggia su un gruppo profetico o su una *élite* costretta alla diaspora, ma sulla totalità della popolazione. La città, la città-stato, lo Stato stesso, divengono veicoli per il rinnovamento del mondo.

Così il millenarismo può bussare al cuore di un nazionalismo aggressivo, come nell'inno rivoluzionario francese *La Marsigliese* (1792), oppure, in qualunque luogo, alle stravaganze da giorno dell'Indipendenza. È stato alla base di fedi nella missione dei Russi per la redenzione della civiltà, promossa dal romanziere Johann Heinrich Jung-Stilling, dalla baronessa occultista Barbara Juliane von Krüdener, e dallo zar Alessandro I prima della Santa Alleanza del 1815; nella missione ungherese, come nell'*Arrivo dei Magiari* (1892-1894), un ciclo in celebrazione della «costituzione millenaria» dell'Ungheria; nella missione tedesca – il Terzo Reich nazista –; e nella missione greca – la confraternita zoista degli anni '50. Le antiche migrazioni degli Unni, dei Magiari, degli Ariani e dei Dori, dalle steppe asiatiche verso ovest, furono così tirate fuori dagli annali, scritte nella storia e ricoperte di una patina dorata per essere utilizzate come mandato nazionale. I discorsi sul «Terzo Mondo» come ultima speranza per un pianeta sull'orlo del tracollo non sono altro che una estensione contemporanea dello stesso ideale sociale millenarista.

Gli studiosi del «Primo Mondo» tendono a collegare il millenarismo sociale con la moderna teologia cristiana postmillennialista, la quale sostiene che la seconda venuta di Cristo ritarderà l'inizio del *millennium*, e che non ci saranno grandi tumulti nell'intervallo tra questo ed il Mondo Nuovo. I millenaristi di questo tipo possono essere distinti dai riformatori solo per i loro ritmi, ben diversi dagli scuotimenti più leggeri di questi ultimi. Al contrario, i premillennialisti, paradossalmente considerati al tempo stesso più primitivi e più rivoluzionari, si preparano attivamente per l'avvento. Il Mondo Nuovo, inaugurato da Cristo, spezza la catena della storia ed afferma il carattere soprannaturale della divinità. Gli «amillennialisti», come Agostino di Ippona, percorrono il *millennium* contemporaneamente alla vita della Chiesa, cosicché per loro non vi può essere alcun regno terreno futuro separato.

I movimenti millenaristi non si collocano secondo convenienza su posizioni pre o postmillennialiste. Persino nel Cristianesimo latino queste categorie ebbero poca importanza prima del XIX secolo. Dai tempi di Lucio Lattanzio (circa 240-320) fino alla Riforma, il problema dei millenaristi è stato se il *millennium* dovesse iniziare prima o dopo la comparsa dell'Anticristo. Quando i primi protestanti si convinsero che il papato romano era l'Anticristo, i loro eredi dovettero riformulare il dibattito sull'avvento, nei termini di una nuova apparizione di Cristo. Nel XVII secolo, una nuova generazione elaborò argomenti storici in favore del Protestantesimo, adducendo una teoria delle elargizioni attraverso le quali Dio rivelerebbe progressivamente la legge divina. I loro eredi si armarono di coraggio per rileggere il *Libro di Daniele* ed il *Libro della Rivelazione* (l'*Apocalisse*) come se almeno questi potessero esservi compresi. Tale coraggio condusse John Nelson Darby (1800-1882) a inventare uno stupefacente marchingegno teatrale che ispirò in seguito molti scenari premillennialisti: il «rapimento segreto», una ascensione non preannunciata dell'eletto vivente mentre Cristo sarebbe tornato a combattere giù sulla terra (cfr. *Prima lettera ai Tessalonicesi* 4,17). Attestato dall'ampiamente diffuso commento della Bibbia di Cyrus Scofield (1909; riveduto nel 1919), questo marchingegno ricorda i progetti ellenistici dell'ascesa del saggio gnostico all'ultimo cielo durante la conflagrazione universale. Entrambi tentano di oscurare la presunta spinta radicale del premillennialismo.

In una prospettiva allargata, è meno utile distinguere tra millenaristi conservatori e radicali che non sottolineare che i movimenti millenaristi attraversano delle fasi: una fase di espansione, durante la quale i credenti si muovono verso un mondo in maturazione, ed una fase di contrazione, durante la quale essi si avvicinano ad un sacro rifugio. Queste fasi sono entrambe parimenti politiche. Nel più ostinato dei ritiri in luoghi indesiderabili ed inaccessibili – come il villaggio di Jim Jones nella giungla della Guyana dal 1972 al 1978 – i millenaristi si trasformano *prima facie* in una minaccia politica, che essi parlino o meno di lealtà ai reggenti terreni. Il ritiro totale fa venire in mente spesso il complotto così che, più un gruppo millenarista ricerca il distacco totale, più l'*élite* dominante sospetta una cospirazione od una sovversione. Allo stesso modo, nella loro fase di espansione, i millenaristi possono essere

dei precursori missionari dell'impero (per esempio, Cristoforo Colombo ed il suo monogramma qabbalistico, la sua autoconsapevolezza della missione profetica di «portatore di Cristo»), oppure una forza contrapposta all'impero (la Danza degli Spiriti, *Ghost Dance*, degli Indiani delle Praterie negli anni '80 del 1800, il Contestado in Brasile nella prima decade del Novecento, il movimento de La Raza nel Nuovo Messico negli anni '60); possono rappresentare un impeto di nazionalismo (i Tana Bhagat in India, nel 1915), oppure una barriera contro di esso (i movimenti dei Watchtower e dei Kitawala nell'Africa centromeridionale a partire dal 1909, la Chiesa Lumpa di Alice Lenshina nello Zambia negli anni '60); possono essere universalisti (i Lavoratori Internazionalisti del Mondo ed i loro scioperi generali dal 1905 al 1920) o separatisti etnici (Juan Santos che nel 1742 si presentò come Apu-Inca, discendente dell'ultimo Inca, Atahualpa, oppure i Turchi altaici che nel 1904 aspettavano il ritorno dell'Oirot Khan e la liberazione dai Russi). In espansione od in contrazione, i movimenti millenaristi sono intrinsecamente politici, ma non intrinsecamente reazionari o rivoluzionari.

Tipologie dei movimenti millenaristi. In sintesi, come sistema di dottrine e come movimento sociale, il millenarismo ruota intorno a due assi: età dell'oro o nuova era; paradiso primordiale o terra promessa. Questa oscillazione induce gli osservatori perplessi a descrivere i movimenti millenaristi come volubili, metamorfici, indiretti ed effimeri. Opere giornalistiche o accademiche, amministrative o missionarie, sull'argomento, abbondano di immagini che hanno influenzato la politica. Il millenarismo viene descritto secondo cinque modelli iconografici:

1) una malattia contagiosa da mettere in quarantena (come con i Mormoni nello Utah alla fine del XIX secolo);
2) delle sabbie mobili da recintare (come nelle azioni legali contro gli Shakers americani all'inizio del XIX e le attuali campagne contro il culto della Chiesa della Riunificazione);
3) uno stufato in ebollizione da tenere sotto controllo, secondo il principio che una pentola tenuta d'occhio non bollirà mai (come nel caso della sorveglianza operata dalla polizia sul gruppo che si raccoglieva attorno a Catherine Théot a Parigi nel 1793 e 1794);
4) un foruncolo da incidere (come nel rapimento da parte degli Inglesi del profeta Birsa della provincia di Munda dell'India nordorientale nel 1895, o nell'imprigionamento da parte dei Belgi di Simon Kimbangu e dei suoi primi discepoli dal 1921 al 1957);
5) un'esplosione da contenere (come nella guerra dei Tedeschi contro i Maji Maji dell'Africa tedesca orientale – l'attuale Tanzania – nel 1905 e 1906, o nell'appropriazione da parte del governo giamaicano della musica e della retorica *rasta* negli ultimi due decenni).

Il millenarismo appare in questi casi come un epifenomeno, un sintomo od un pretesto per qualcosa di più pericoloso. Queste immagini, e queste politiche, hanno una storia autorevole. I concili ecclesiastici della Chiesa cattolica, bizantina e protestante, gli studiosi ufficiali dell'Islamismo sunnita e dell'Ebraismo rabbinico, i monaci a capo dei *saṃgha* buddhisti, tutti hanno ritenuto per lungo tempo che il millenarismo costituisse un attacco dissimulato ai codici di comportamento ideati come strumenti di controllo della fede e del culto. Sovrani e burocrati – confuciani, islamici, induisti – hanno considerato il millenarismo come una maschera rituale indossata da potenti ribelli.

I classificatori contemporanei sono un po' più indulgenti. Per loro il millenarismo è emblematico, una bandiera cerimoniale sventolata vigorosamente sopra paludi di ingiustizia. Una tale interpretazione fu codificata dagli illuministi francesi e tedeschi, ed in seguito ripresa dai liberali del XIX secolo, finché la negazione positivista dell'istinto religioso non fece apparire la religione stessa come un mero epifenomeno. Gli studiosi di scienze sociali degli ultimi tempi hanno reso il millenarismo doppiamente emblematico, poiché lo descrivono come il segno della transizione da una società religiosa ad una società secolarizzata.

Le tipologie correnti operano su tre livelli: fulcro temporale, soteriologia ed impegno socio-politico. I classificatori collocano al primo livello i movimenti orientati verso: 1) la ricostruzione di una struttura sociale originaria (i cosiddetti nativisti, tradizionalisti, conservatori, restauratori); 2) l'immaginaria riappacificazione con il mutamento (definiti acculturativisti, adattamentisti, permanentisti, rivivificatori, riformatori); 3) la creazione di una società futura ideale (i messianici o utopisti). Il secondo livello va dai movimenti interessati soltanto alla salvezza individuale (detti redentisti, revivalisti, taumaturghi) a quelli che richiedono una revisione dell'economia e del codice di comportamento (i trasformatori o rivoluzionari). Il terzo livello inizia con il totale isolamento e termina con l'aggressione collettiva allo stato. È soprattutto quest'ultimo livello ad essere stato battuto ed arato dalla retorica (reazionario/progressista, passivo/attivo, prepolitico/politico, mitologico/ideologico). Come coppie di muli, questi termini binari hanno lavorato duramente, ma sempre a vuoto, data la passione dei millenaristi per l'argomento degli opposti.

Le tipologie dinamiche, escogitate da studiosi quali Mary Douglas (1970), James W. Fernandez (1964) e

Wim M.J. van Binsbergen (1981), sono quadrivalenti, nel loro bilanciamento delle pressioni sociali per mezzo delle strutture sociali. Douglas utilizza due variabili: la coesione sociale e la condivisione di sistemi simbolici. Fernandez adotta l'acculturazione come asse delle ordinate, e la strumentalità come asse delle ascisse. Van Binsbergen considera sia la fonte dello squilibrio (infrastrutturale, soprastrutturale) sia là natura della minaccia («contadinizzazione», «proletarizzazione»). Queste tipologie, che prestano maggiore attenzione alla complessità dei movimenti millenaristi, esitano tuttavia ancora di fronte al passaggio di fase che la maggior parte dei movimenti attraversa.

Le stesse motivazioni che portano all'elaborazione delle tipologie possono essere classificate a loro volta come profilattiche o di sfruttamento. La maggior parte delle tipologie intende essere profilattica. Gli studiosi di scienze politiche, per esempio, possono sperare di prevenire l'instaurarsi di una tirannia carismatica; gli antropologi degli insediamenti coloniali possono cercare di persuadere le autorità a trattare i movimenti millenaristi in modo più ragionevole e con minori dimostrazioni di forza; i missionari possono sperare di eludere la proliferazione di Chiese fortemente indipendenti o di culti sincretisti. Altre tipologie sono di sfruttamento. I marxisti ed i capitalisti collocano parimenti i millenaristi su di una scala socio-storica, così da dirigere le loro energie naturali verso l'alto, verso la liberazione nazionale ed il socialismo o verso l'industrializzazione moderna e l'oligopolio. I seguaci delle Chiese occulte ed ireniche pongono i millenaristi su un gradino della scala dell'evoluzione spirituale, così da spingerli verso uno stato di coscienza superiore, verso l'età dell'Acquario, o verso una grande fede.

Spiegazioni sui movimenti millenaristi. Nonostante le molte tipologie delineate, attualmente non vi sono che due spiegazioni accademiche per la nascita dei movimenti millenaristi. La prima afferma che il millenarismo nasce da sentimenti di privazione relativa allo *status*, alla ricchezza, alla sicurezza e al senso di autostima. I movimenti millenaristi fanno la loro comparsa in momenti di crisi, quando sentimenti di questo genere sono più forti. La crisi può essere violenta ed acuta, come il saccheggio di una città, oppure moderata e prolungata, come il passaggio dalla comunità agricola isolata alla megalopoli industriale. Di qualsiasi tipo essa sia, la crisi genera fantasie personali di invulnerabilità e di fuga, che vengono stravolte da individui carismatici, spesso appartenenti alle *élite* decadute. Questi profeti danno forma a pubbliche espressioni di rivolta, in momenti in cui sembra che una diretta azione politica sia priva di efficacia. Di fronte alle conseguenze ovviamente negative, i millenaristi eludono la dissonanza cognitiva tra le aspettative ed il fallimento, perpetuando le credenze millenariste all'interno di una cronologia riveduta e di un nuovo programma missionario. Le cause soggiacenti ai sentimenti di privazione non vengono mai eliminate, così la tradizione millenarista continua ad ardere, a metà strada tra il banditismo e la politica di partito.

La seconda spiegazione, complementare alla prima, sostiene che i movimenti millenaristi nascono dal contatto tra due culture, quando una di queste è tecnologicamente di molto superiore all'altra. Il millenarismo si propaga all'interno della cultura autoctona, di livello inferiore, il cui sistema politico è gravemente minacciato. I nuovi venuti, di solito bianchi e acculturati, sconvolgono i sistemi tradizionali di parentela, di cura delle malattie e dei diritti di proprietà sulla terra. Il maggior elemento di rottura è rappresentato dall'economia fattoriale introdotta dai nuovi arrivati, il cui uso quantitativo del tempo e del denaro stride con gli intrecci qualitativi della reciprocità sociale. Gli indigeni sono costretti a ridefinire i loro concetti di potere, status e legge, oppure devono riuscire a tenere lontani i mercanti bene armati, le loro flotte ed i loro missionari. Riconoscendone la superiorità tecnologica, ma non quella della loro etica di individualismo possessivo, gli indigeni iniziano a riflettere sulla vera origine dei beni e delle divinità degli avari e reticenti invasori. Ne risulta un culto di contatto, detto anche «culto di crisi» o *cargo cult* («culto del carico»), rivolto alla preparazione frenetica per la ricezione delle merci trasportate via mare – carichi – che arrivano nei porti senza essere accompagnate da bianchi, oppure accompagnate da antenati dalla pelle chiara, ma disinteressati. Già sotto forte pressione, la popolazione distrugge ritualmente oggetti sacri e raccolti. Essa crede che questo mondo stia per finire e che ne debba iniziare uno nuovo, preferibilmente coincidente con l'allontanamento dei nuovi venuti e con l'acquisizione da parte degli indigeni dél segreto della ricchezza.

Il contatto rappresenta il fattore sociologico di cui la privazione costituisce l'aspetto psicologico. Il contatto conduce al millenarismo quando un gruppo si sente irrimediabilmente in una condizione di privazione di fronte ad un nuovo gruppo. Le due spiegazioni, compatibili con immagini comuni di esplosioni e contagi, si basano sulla premessa di un sistema chiuso. Alla base del millenarismo vi è la frustrazione; oltre la frustrazione si contorce la fantasia, e la fantasia nutre la violenza. A questo proposito sono state impiegate le analisi freudiane dell'isteria, della psicosi e della schizofrenia, per tracciare il circuito che va dai fuochi d'artificio individuali alle esplosioni collettive.

Le teorie della privazione continuano a prevalere,

nonostante decenni di critiche per il loro scarso grado di predittività. Gli studiosi hanno sottolineato che la privazione relativa non è specifica del millenarismo, essa può facilmente condurre anche a banali scaramucce, a sabotaggi od alla depressione individuale. E, d'altra parte, laddove il fenomeno della privazione relativa è stato più evidente, non sono «scoppiati» movimenti millenaristi: nell'Irlanda del XVIII secolo, nell'Etiopia del XIX secolo, e sulle coste sudorientali dell'India moderna. Del resto, come potrebbero aggiungere i critici, in questo mondo imperfetto, dove mai non si è avuta la privazione relativa od è mancata una crisi?

A questo punto, i teorici invocano un *homo ex machina*, il profeta carismatico, che elabora la materia grezza della frustrazione. Essendo egli una persona la cui vita presagisce od echeggia le crisi sociali, il profeta articola il sogno mitico della popolazione e viene così investito del potere di dirigerne l'espressione. Ogni volta che si specula su una debole teoria sociologica relativamente ai movimenti religiosi, è certo che prima o poi salta fuori il vello del carisma. Dalle analisi di gruppo, come ha dimostrato W.R. Bion nel suo *Experiences in Groups* (New York 1961), emerge che i *leader* profetici potrebbero incarnare le fantasie di rinascita della collettività. Per gruppi più allargati – come nel caso della maggior parte dei movimenti millenaristi – il carisma diventa narcotico, una sostanza controllata, piuttosto che una teoria delle relazioni sociali.

I teorici hanno liquidato con particolare rapidità la considerevole preminenza delle donne nel ruolo di profeti millenaristi. Dovunque, eccetto che nell'Islamismo e nell'Ebraismo, le donne hanno marciato alla testa dei movimenti millenaristi, usando uomini come copisti, pubblicisti ed ideologi. La lista è lunga, ma pochi esempi possono bastare: Priscilla e Maximilla della Nuova Profezia (i Montanisti) in Asia Minore verso la fine del II secolo; Guglielma di Milano e le sue discepole alla fine del XIII secolo; il movimento antonino di Dona Béatrice nel Basso Congo dal 1703 al 1706; Joanna Southcott che contava circa ventimila seguaci in Inghilterra prima della morte nel 1814; Ellen Gould White, oracolo principale degli Avventisti del Settimo Giorno negli Stati Uniti alla fine del XIX secolo; Jacobina Maurer del movimento dei Muckers brasiliani dal 1872 al 1898; la visionaria Gaidaliu nell'Assam dal 1929 al 1930 e dal 1961 al 1965; la *Guta ra Jehova* (Città di Geova) di Mai Chaza in Rhodesia dal 1954 al 1960; la Religione della Danza (*Tenshō Kōtai Jingukyō*) di Kitamura Sayō, fondata in Giappone nel 1945.

Le teorie della privazione sostengono che le donne, gruppo svantaggiato, usano la religione come mezzo per raggiungere un potere che altrimenti i patriarchi negherebbero loro. Questo fa della religione un veicolo negativo (compensatorio) per le donne, ed un veicolo positivo (creativo) per gli uomini, e non riesce a dare ragione del potere che le donne acquistano sugli uomini attraverso i movimenti millenaristi. Il dibattito sulla forza carismatica delle donne è ancora insufficiente. Del resto, laddove la *leadership* profetica è maschile, l'analisi di solito procede da un retroscena strumentale e socio-economico verso la dottrina e la strategia politica; laddove la *leadership* è femminile, l'analisi procede da retroscena emotivi e sessuali verso il rituale e la possessione spiritica. Uomini attivi, donne reattive: una teoria del contatto tra i sessi.

Le teorie del contatto sono ingannevoli. Stupite dalla scoperta di tribù sconosciute nella regione amazzonica e nelle Filippine, le società industrializzate esagerano nella descrizione dell'isolamento delle popolazioni non industrializzate. Nondimeno, il contatto è sempre una questione di grado: dalle armate dotate di bulldozer che improvvisamente si mettevano a spianare piste in Melanesia alle epidemie di vaiolo che dilagavano a centinaia di miglia di distanza dai loro vettori (europei). Il contatto non è mai un trauma tale che non sia già implicito nell'una o nell'altra profezia formatasi intorno a qualcosa di strano portato anni prima dalla tempesta o caduto dalle nuvole.

Inoltre, si hanno esempi sparsi di varie popolazioni – i Guaraní dell'America meridionale, i Karen della Birmania, i Lakalai dell'isola della Nuova Britannia, e forse gli Indiani della Costa del Pacifico nordoccidentale – che possedevano miti, rituali e culti dai temi millenaristi, precedentemente all'emergere di una pressione interna generata dal contatto con una cultura «superiore» (euroasiatica).

Per di più, non tutti i contatti impari accendono un «detonatore» millenarista. Nonostante che lo stesso squilibrio materiale tra gli Europei e i nativi si sia manifestato sia ai Polinesiani sia ai Melanesiani, i movimenti millenaristi non sono stati frequenti nelle società politicamente stratificate della Polinesia. Meno strettamente raggruppati e socialmente più fluidi, i Melanesiani possedevano codici di comportamento non adeguati a condurre azioni diplomatiche tra ordini nettamente separati. Sembra sia stata la struttura abituale del discorso, e non il contatto in se stesso, a costituire la variabile chiave per la generale assenza di *cargo cults* in Polinesia e del loro fiorire invece in Melanesia, dove Europei molto potenti non potevano essere trattati con altrettanta facilità di un altro ordine analogo.

Tutt'al più, la privazione predispone, ed il contatto fa precipitare. Ma ci sono altri sei fattori la cui presenza può creare le basi per dei movimenti millenaristi:

1) comunità monastiche permeabili e sodalizi laici che estendono la propria lealtà oltre la famiglia;
2) taumaturghi omeopatici itineranti che portano rituali e dicerie oltre i confini regionali;
3) una tradizione mitopoietica propria dei drammi e dei racconti popolari, che rende la storia profetica, e la popolazione portatrice della profezia;
4) la numerologia e l'astrologia, che incoraggiano la gente a cercare d'abitudine rapporti tra numeri, eventi e tempo;
5) i rituali di sovvertimento, come il carnevale od il lutto totale, in cui fine ed inizio vengono intenzionalmente confusi;
6) i miti delle migrazioni, che auspicano il ritorno ad una terra ancestrale oppure il ritorno dei morti ad una terra rinnovata.

Vi sono anche dei fattori pregiudiziali in senso negativo. È poco probabile che i movimenti millenaristi si trovino agli estremi dello spettro economico – vale a dire, tra coloro che godono di piena libertà di movimento, o tra coloro che sono completamente soggiogati. Nessun movimento millenarista si manifesta all'interno di gruppi la cui posizione sia sicura, comoda e protetta dal meccanismo delle caste (come le aristocrazie dell'India settentrionale, del Giappone e della Roma classica). E neppure all'interno di gruppi la cui mobilità sia stata duramente limitata dall'oppressione politica (prigionieri, compagni dei campi di concentramento) o economica (schiavi), da malattie fisiche (degenti di ospedali, popoli che muoiono per fame) o mentali (compagni di manicomio, malati di autismo).

È quasi una tautologia: i movimenti millenaristi hanno luogo laddove è possibile il movimento in senso fisico. Ma la tautologia è suggestiva. Dove i concetti culturali del movimento fisico sono diversi, si potrebbero avere in corrispondenza nature diverse dei movimenti sociali. Per esempio, volendo essere rigidamente schematici, gli Europei occidentali nei loro sport, nelle loro danze, nei loro strumenti e nei loro comportamenti hanno accentuato il movimento verticale, diretto e proiettato verso l'esterno: testa e spalle dirigono, e la massa del corpo segue. Gli Africani delle regioni subsahariane, come i Dogon, presentano una cinesi composta di movimenti orchestrali, fortemente contrapposti e poliritmici nei quali il corpo si torce intorno ai fianchi. I Cinesi settentrionali mostrano nelle loro arti marziali, nella loro medicina e nella loro calligrafia, una cinesi fatta di movimenti circolari sostenuti, in cui il corpo integrato è concepito nella sua connessione con il fluire dell'energia cosmica. Queste differenze potrebbero esprimersi nell'inclinazione europea per un ristretto gruppo di profeti che dirige un corpo millenarista indifferenziato, nella tendenza africana ad una *leadership* coestensiva e fissipara, nella storia cinese caratterizzata dalla continuità generazionale da una famiglia-guida millenarista ad un'altra. Le differenze cinestesiche potrebbero anche determinare l'importanza relativa dei fattori di precipitazione del millenarismo: laddove una società ricerca un movimento di tutto il corpo, le istanze generative dovranno coinvolgere la società intera; laddove essa ricerca movimenti articolati o isolati, le istanze generative potrebbero essere più localizzate.

I quattro fattori seguenti identificano come principali elementi di precipitazione dei movimenti millenaristi quelli interculturali:

1) l'evangelismo di missionari stranieri il cui successo comporta un riordino dei modelli indigeni del matrimonio, della famiglia, dell'alimentazione e del calendario;
2) gli spostamenti causati da rifugiati o invasori, o da persecuzioni, dal declino economico o dalle calamità naturali;
3) la confusione sulla proprietà delle terre, dovuta allo spostarsi di un insediamento, la sovrapposizione di una nuova griglia di leggi, o l'avvento di nuove tecnologie, elementi preannunciati in particolare dai censimenti, dalle ricerche geologiche, dalla costruzione di reti ferroviarie o stradali;
4) il divario generazionale, in cui la trasmissione tradizionale dei sistemi di lealtà ed autorità morale viene profondamente disturbata dalle morti in guerra, dalle migrazioni su lunghe distanze, o dall'urbanizzazione.

Tutto ciò è ovviamente stato rilevato. Ovunque, i timori riguardano l'ansia per l'eredità, per i confini e per il linguaggio (per la sua comprensibilità e la sua capacità di esprimere la verità). Queste ansie, se collocate nella matrice dei fattori di predisposizione e corredate da qualche diceria e da tempo a disposizione, dovrebbero propriamente riuscire a far girare la ruota del millenarismo, con il suo speciale carico di età, luoghi e figure del discorso. Il millenarismo di espansione si manifesta quando i credenti sono minacciati o colpiti da forze interne alla loro società; il millenarismo di contrazione si ha quando tali forze sembrano provenire dall'esterno.

Modelli di movimenti millenaristi nella storia universale. Tutte le grandi religioni del mondo condividono un modello storico più vasto di attività millenarista (sebbene il Vedānta induista possa rappresentare una parziale eccezione). Fondate ai margini di un impero o sulla linea di frattura tra regni nemici, queste religioni si ritrovano vari secoli più tardi al centro di

un altro impero. Il pensiero millenarista appare allora in forma canonica, e trae il suo impeto da quelle forze di espansione imperiale che comportano la rielaborazione dei calendari, della storia, delle distanze e della geografia sacra. La nuova aritmetica segna uno slittamento nelle scale di misurazione, mediato dai mistici tanto quanto dagli scienziati. Quando un impero sembra aver raggiunto i propri limiti, allora i movimenti millenaristi finiscono, di solito molte generazioni prima del crollo dinastico.

Se il *millennium* non giunge, o se i movimenti millenaristi vengono cooptati da una nuova dinastia, come nella Cina dei Ming o nell'Iran dei Safavidi, il millenarismo non per questo scompare. Immagini della fine del mondo indugiano nei sogni e nei discorsi della gente, e nozioni della fine dei giorni filtrano dai monasteri, dalle confraternite laiche e dalle comunità scientifiche. Poiché vengono gradualmente attratti dai nodi del potere politico, i movimenti millenaristi ricompaiono o come appendice della conquista o come resistenza ad essa. L'attività millenarista raggiunge nuovamente il suo culmine quando i limiti della coerenza territoriale sono percepiti all'interno dell'impero e lungo la sua periferia coloniale.

Questa sequenza potrebbe essere ricavata anche in altri contesti, al di là delle grandi religioni del mondo (per esempio per gli Aztechi, gli Irochesi e i Bakongo), ma mancano i materiali per sostenere un tale argomento relativamente alle numerose culture preletterate. Sarebbe suggestivo, allo stesso modo in cui è suggestivo il millenarismo in sé, offrire una spiegazione globale – come, per esempio, i cicli climatici – per illustrarne i ritmi. Tuttavia, la ricerca delle spiegazioni globali, come quella della fonte dell'eterna giovinezza, dice molto di più sugli esploratori che non sul territorio esplorato.

Attrazione del mondo contemporaneo per la Fine. Perché il millenarismo sembra oggi così bisognoso di un qualche tipo di copertura legale? La risposta a questa domanda va ricercata nelle caratteristiche dell'ecumene dell'Atlantico settentrionale, responsabile dell'elaborazione della maggior parte delle leggi.

Una prima risposta è che i millenaristi non tendono a ricadere all'interno della campana formata dalla curva emotiva dell'ecumene. Nonostante siano amaramente depressi riguardo alla situazione contemporanea, i millenaristi al tempo stesso esultano di fronte alla prospettiva del Mondo Nuovo. Gli psicologi europei e nordamericani interpretano l'ambivalenza come un sintomo di disaccordo interiore; più grande l'ambivalenza, più grave la malattia. Eppure «sensibili» cittadini del ceto medio aderiscono ai culti degli UFO, acquistano quindici milioni di copie di *The Late Great Planet Earth* di Hal Lindsey (Grand Rapids/Mich. 1970) e ordinano pacchi voluminosi di merci alla End Time Foods, Inc., in Virginia. Perché?

Una seconda risposta è che i millenaristi minacciano la stabilità dell'ecumene, alterando lo sviluppo delle lontane colonie. I millenaristi sembrano occasionalmente divertiti dagli investimenti industriali e dai tassi internazionali. Perché continuano a saltare fuori per pasticciare in politica estera, e perché preferiscono il «magico» al «pratico»?

Una terza risposta è che le guerre di questo secolo hanno bruciato il segno della belva nelle arti, nella filosofia e nella storia dell'Atlantico settentrionale. Le belve ruggivano attraverso le terre di nessuno della prima guerra mondiale e nelle camere a gas o tra le ceneri radioattive della seconda guerra mondiale. L'apocalisse ha perso il suo riferimento al *millennium*; è diventata semplicemente sinonimo di disastro.

Si può anche tracciare la linea della crescita di uno stato d'animo catastrofico nel mondo scientifico dell'Atlantico settentrionale nell'arco di un secolo di studi di astronomia, di cosmologia, di ecologia, di climatologia e, più recentemente, di morfogenetica e di matematica (queste ultime congiunte nella teoria delle catastrofi, che illustra da un punto di vista topologico i cambiamenti istantanei di stato). Questo umore inizia a prevalere nella scienza popolare a partire dal saggio del 1909 di Henry Adams sulla seconda legge della termodinamica (*The Rule of Phase Applied to History*), fino alla paura della sizigia del cosiddetto effetto Giove (1974-1982).

Una quarta risposta, più attenuata, è che l'archeologia, la teologia, la politica ed il calendario gregoriano hanno cospirato per rigenerare il lato utopistico del millenarismo. Nonostante nessun movimento millenarista, e pochissime profezie, fossero rivolti all'anno 1000 (allora pochi usavano quel calendario), il mito storico persiste poiché molti sono convinti che l'anno 2000 coinciderà davvero con il *millennium*. La scoperta dei Rotoli del mar Morto nel 1947 ha ridato vita al dibattito, reso popolare da Albert Schweitzer nel 1906, sul fatto che la speranza escatologica fosse viva ai tempi della Chiesa apostolica, e debba perciò essere parte di ogni vera fede cristiana. La costituzione di Israele in Stato nel 1948, e la riunificazione di Gerusalemme nel 1967, convinsero i fondamentalisti cristiani dell'approssimarsi della Seconda Venuta, segno principale della quale sarebbe stato il ritorno degli Ebrei a Sion. E così assistiamo alla creazione di una linea telefonica ecumenica dedicata alle notizie relative alle ultime profezie scritturali avveratesi, all'organizzazione di un convegno internazionale sulle profezie della fine del mondo (a Gerusalemme, nel 1971) e alla produzione

di un nuovo profumo chiamato *Millennium*: «La vita della pelle di ogni donna arriva ad un punto di svolta, un momento in cui il suo volto inizia ad apparire più vecchio. Adesso c'è un'alternativa».

Fuori dall'ecumene, estranei ai fattori cristiani, i revivalisti induisti e buddhisti (gli Hare Krishna, la Missione della Luce Divina, il Sōka Gakkai) proclamano l'ultima era, il *kaliyuga* o *mappō*. Gli sciiti che attendevano il Mahdi verso la fine del secolo (1399 dell'Egira; 1979-1980 d.C.) hanno invece vissuto la rivoluzione iraniana. Gli intellettuali messicani appartenenti al Movimento della Riapparizione di Anauak, seguendo il calendario azteco, ritengono che questa sia un'epoca di cataclismi. I marxisti, sfogliando un almanacco economico, strappano via le pagine dell'ultimo capitalismo.

La quinta risposta, quindi, è che, sia all'interno sia all'esterno dell'ecumene, idee di cambiamento hanno conquistato una casta prepotentemente millenarista.

Il significato del millenarismo. Le pretese di spiegare il significato del millenarismo, sia come sistema di dottrine sia come tradizione di movimenti sociali, vanno da quelle denigratorie meditate (esso è un'ulteriore dimostrazione della situazione difficile in cui versa il capitalismo) a quelle modestamente sbrigative (è un'espressione della fantasia umana universale di ritorno all'utero materno e riconquista di un potere senza ostacoli in un mondo praticamente senza tempo) a quelle complimentose (è una ricca modalità di dissenso, mentre le altre modalità sono o inattingibili o incapaci di attingere il proprio scopo) a quelle di genuina lode (è nella forma del mito dell'eterno ritorno e nei suoi rituali di rinnovamento cosmico che giace la radice più profonda della religione e della rivoluzione). La verità, come sempre, sta da entrambe le parti.

[Per un'ampia carrellata dei miti relativi alla fine del mondo, vedi *ESCATOLOGIA*; per i concetti religiosi che condividono il simbolismo dei movimenti millenaristi, vedi *UTOPIA*; e inoltre *ETÀ DELL'ORO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Gli accademici millenaristi – un fenomeno che appartiene prevalentemente all'ecumene dell'Atlantico settentrionale – hanno seguito gli stessi modelli di mutamento storico.

Nel corso del XVI secolo, quando i mercanti europei ridefinivano il tempo come fortuna, i millenaristi facevano la loro comparsa nella storia delle eresie della Chiesa cattolica e nei martirologi della Chiesa protestante. Per i cattolici e per i riformatori del Magistero, il millenarismo era generato dalla lussuria (l'impazienza, l'appetito sessuale senza amore); per i protestanti radicali, esso derivava dal desiderio disperato, nutrito dall'amore, di fare ritorno al modello apostolico. Allora come oggi, il campanello d'allarme che risuonava su ogni analisi era costituito dai Taboriti comunalisti del XV secolo in Boemia, dai ribelli guidati da Thomas Müntzer durante la rivolta dei contadini tedeschi del 1524-1525, e dall'antinomico regno anabattista di Münster nel 1534. Le conseguenze del programma millenarista in questi tre episodi furono così evidenti che la maggior parte dei commentari successivi ne fece uso per distinguere tra le interpretazioni legittime ed illegittime del rinnovamento religioso e sociale.

I resoconti storici dell'inizio del XVII secolo, composti in un'epoca confusa di lotte religiose, tendevano a descrivere il millenarismo come un'estensione indistinta e cancerosa del sentimento di pietà, per la quale fu coniato in inglese il termine *enthusiasm*, un effetto collaterale della sindrome della melanconia. Coloro che erano affetti da tale sindrome sembravano rappresentare la loro stessa epoca, in cui si assimilavano tutte le categorie e il pratico, lo stravagante e il fantastico venivano confusi l'uno con l'altro.

Dopo quelle che furono quasi delle rivoluzioni, verso la metà del secolo – la Fronda francese con i suoi *illuminés*, la guerra civile inglese con i suoi Livellatori e i Cinque Monarchici – il millenarismo fu implicato in trame politiche e comunicazioni segrete. E così, nelle opere sui millenaristi, si riesumò la figura retorica del contagio, ispirata al mondo medico, usata in passato contro la stregoneria. I millenaristi potevano essere considerati dei posseduti o dei pazzi o degli inebetiti, ma certamente erano stati contagiati da lestofanti conniventi. Ognuna di queste spiegazioni fu utilizzata per descrivere il coinvolgimento delle masse da parte del grande falso messia ebreo, Shabbetai Tsevi che, nel 1666, al culmine della sua carriera, si convertì all'Islamismo dietro condanna alla pena di morte.

I resoconti del XVIII secolo, sebbene talvolta mostrassero pietà e compassione per i millenaristi, si spingevano verso una descrizione vagamente biologica: il millenarismo era concepito come un qualcosa di corpuscolare, legato al sistema nervoso, iatromeccanico. In un'epoca di nuovi e accurati orologi e statistiche sulla mortalità, di criticismo delle fonti storiche e di propaganda della scienza newtoniana, i millenaristi sembravano aver perso il senso del tempo e il potere della memoria.

Le teorie più moderne sul millenarismo furono elaborate poco dopo la Rivoluzione francese. Le enciclopedie delle religioni e i dizionari delle sette affondarono il coltello nella piaga: il millenarismo era una reazione personale alla mancanza di equilibrio chimico interno o ai sentimenti di invidia e lussuria; rappresentava una piaga sociale o una copertura per manovre politiche e affaristiche, o per l'ambizione. Più tardi, nello stesso secolo, sotto l'impatto del revivalismo e delle agitazioni operaie, il millenarismo divenne parte della sociologia delle folle; in quanto disordine individuale, veniva associato per omologia alla *dementia praecox*, che ben presto sarebbe stata chiamata schizofrenia. Gli antropologi lavorarono su metafore genetiche eurocentriche: se i movimenti millenaristi emergevano all'interno di civiltà occidentali, essi venivano classificati come regressioni all'infanzia spirituale della religione; se si manifestavano al di fuori di questi contesti, erano visti come i capricci infantili di società primitive.

In questo secolo si sono pubblicati almeno tremila studi sul millenarismo, e sempre più spesso con preamboli simpatetici. Ma anche così, forse perché i millenaristi sembrano destinati ad una inevitabile delusione, gente di tutte le fedi politiche è stata tacciata di millenarismo, tra cui anche quei rivoluzionari che cer-

cano di chiarire che i loro programmi per un Mondo Nuovo non sono né illusori né condannati al fallimento. A partire dallo scritto di E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, München 1921, gli accademici millenaristi sono stati particolarmente colpiti dalla polemica politica e religiosa.

Verso la metà del secolo, appare, a ritmo battente, una serie di opere che insistevano sulla centralità e continuità del millenarismo: per la cultura europea, N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 1957, New York 1970 (3ª ed.); per la cultura contadina, E. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in 19th and 20th Centuries*, New York 1959 (trad. it., *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Torino 1966); per la cultura universale, il numero monografico de *La table ronde* su «Apocalypse et idée de fin des temps», 110 (1957); e per la condizione umana, M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968). Contemporaneamente, L. Festinger, H. Riecken, S. Schachter, *When Prophecy Fails*, 1956, rist. New York 1964), sviluppano una teoria della dissonanza cognitiva per spiegare il perdurare del credo millenarista dal punto di vista della psicologia sociale. La pietra miliare fu un convegno del 1960, sponsorizzato da «Comparative Studies in Society and History», Den Haag 1958-, il periodico che è ancora oggi il più attivo nel campo degli studi sul millenarismo. L'evento definì il programma di ricerca per almeno i dieci anni successivi, stimolando gli studiosi ad elaborare tipologie e a formulare le distinzioni tra le varietà di attività millenariste. I risultati del convegno furono poi pubblicati in Sylvia L. Thrupp (cur.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, Den Haag 1962.

Sebbene le opere menzionate rimangano le fonti più spesso citate dagli studi sul millenarismo, la loro popolarità è in gran parte dovuta alla sensazione rassicurante che hanno trasmesso all'ecumene dell'Atlantico settentrionale, sempre più sconvolta dai movimenti di liberazione e dalla diplomazia apocalittica della guerra fredda. Il millenarismo, ci assicurano, ha una sua storia, una tradizione, una fenomenologia, una filosofia e una psicologia.

H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris 1969, sebbene sia un testo incompleto e superato, ha codificato gli studi accademici antecedenti. In quell'anno si verificò anche un generale allontanamento dalle teorie della patologia sociale e della malattia mentale per spiegare i movimenti millenaristi. Le analisi più sofisticate si sono rivolte alla natura creativa e polisemica del millenarismo. Quelli che seguono sono i titoli dei testi più meditati ed evocativi che siano stati pubblicati in inglese dal 1969 in poi.

Gli ossimori del pensiero millenarista sono stati trattati con maestria in Marjorie E. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, e *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, New York 1976, che è completato da una serie di articoli di R.E. Lerner, tra i quali *Medieval Prophecy and Religious Dissent*, in «Past and Present», 72 (1976), pp. 3-24; J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York 1971 (trad. it. *Politica, linguaggio e storia*, Milano 1990), in special modo il saggio ivi contenuto, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, pp. 148-201; S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven 1975, il cui argomento viene approfondito in un articolo dello stesso autore, *The Typology of America's Mission*, in «American Quarterly», 30 (1978), pp. 135-55. T. Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, Toronto 1981, si muove eroicamente tra l'antica Grecia e il presente, talvolta un po' a fatica, ma sempre con grande serietà e spesso con passione; ancora più ampio è il campo di analisi in J. Needham, *Time and Eastern Man*, in J. Needham, *The Grand Titration. Science and Society in East and West*, Toronto 1969, pp. 218-98, che traccia con grande competenza le differenze e le analogie tra l'accostamento al tempo degli Europei e quello dei Cinesi; i rapporti filosofici e sociali tra scienza e millenarismo sono messi in rilievo in Ch. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, New York 1976 (trad. it. *La grande instaurazione. Scienza e riforma sociale nella rivoluzione puritana*, Milano 1980).

Gli antropologi socali hanno rappresentato la prima linea della teoria sui movimenti millenaristi. Sono stati citati Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York 1970 (trad it. *Simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale. Esplorazioni in cosmologia*, I, Milano 1979); J.W. Fernandez, *African Religious Movements*, in «Annual Review of Anthropology», 7 (1978), pp. 195-234, e *African Religious Movements. Types and Dynamics*, in «Journal of Modern African Studies», 2 (1964), pp. 531-49; Wim M.J. van Binsbergen, *Religious Change in Zambia*, London 1981. Un testo autorevole circa la teoria dell'accesso differenziato ai mezzi di redenzione è K. Burridge, *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*, New York 1969. Per un interessante punto di vista marxista si veda Berta I. Sharevskaya, *The Religious Traditions of Tropical Africa in Contemporary Focus*, Budapest 1973, e, più accessibile, Berta I. Sharevskaya, *Toward a Typology of Anticolonial Religious-Political Movements in Tropical Africa*, in «Soviet Anthropology and Archaeology», 15 (1976), pp. 84-102. Meno antropologico ma piacevolmente eclettico è S. Sharot, *Messianism, Mysticism, and Magic. A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel Hill/N.C. 1982.

Per quanto riguarda le monografie su singoli movimenti millenaristi si segnalano M. Bayat, *Mysticism and Dissent. Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse/N.Y. 1982; P. Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1974 (trad. it. *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*; Milano 1982), sui Guaraní dell'America meridionale; Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Cambridge/Mass.-London 1976; Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven-London 1976, e Susan Naquin, *Shantung Rebellion. The Wang Lun Uprising of 1774*, New Haven 1981; Hillel Schwartz, *The French Prophets. The History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England*, Berkeley 1980; e A.F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York 1970.

Per ulteriori informazioni bibliografiche si veda Hillel Schwartz, *The End of the Beginning. Millenarian Studies, 1969-1975*, in «Religious Studies Review», 2 (1976), pp. 1-15; H.W. Turner, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*, I-IV, Boston 1977-; e B.R. Wilson, *Magic and the Millennium*, New York 1973, pp. 505-31.

HILLEL SCHWARTZ

MONTAGNA. Le montagne occupano un posto importante nella geografia simbolica delle tradizioni religiose di tutto il mondo, anche se i significati a loro attribuiti si diversificano nelle diverse culture. Alcune montagne rappresentano le montagne cosmiche, le quali occupano un posto centrale nella concezione completa del mondo; altre sono luoghi di rivelazione e di visione; altre sono la dimora degli dei o persino le manifestazioni geografiche del divino.

L'atteggiamento dell'uomo verso la montagna ha assunto connotazioni diverse e varie. I poeti cinesi Hsieh Ling-yün (IV-V secolo d.C.) e Han-shan (VIII-IX secolo d.C.) erano particolarmente affascinati dalle montagne: queste vette accavallate l'una sull'altra conducevano non solo alle nuvole, ma al cielo. In Occidente l'immagine delle vette delle montagne che si protendono verso l'alto quasi a toccare le nuvole non hanno sempre avuto una valenza simbolica positiva. Nel XVI e XVII secolo, per esempio, Lutero ed altri ritenevano che le montagne fossero comparse sulla terra solo dopo il diluvio, mentre, precedentemente, la morfologia terrestre era piacevolmente simmetrica; il diluvio aveva sfregiato la superficie della terra con «escrescenze e butteri», segnalando in questo modo la caduta e la decadenza della natura. Le montagne erano, secondo Edward Burnet, scrittore inglese del tardo XVI secolo, le rovine del mondo dopo il diluvio, simboli del caos e della creazione spezzata. Comunque, alla fine del XVII secolo, l'«estetica dell'infinito» rivalutò lo splendore e le altezze delle montagne, capaci di innalzare la mente umana verso Dio. Uno scrittore del tempo descrisse così la sua reazione alla vista delle Alpi: «un orrore delizioso, una gioia terribile: nello stesso tempo in cui provai un piacere infinito, tremai» (citato in Nicholson, 1959).

La montagna cosmica come centro sacro. Come centro del mondo che unisce cielo e terra e dal quale si dipartono le direzioni cardinali, la montagna spesso funge da *axis mundi*, da pilastro centrale del mondo; è una montagna cosmica, il fondamento dell'ordine e della stabilità del cosmo. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*, vol. 1]. Una delle più importanti di queste montagne è il monte Meru, o Sumeru, la montagna mitica che costituisce il «centro» del mondo per la maggioranza degli asiatici, induisti, buddhisti e giainisti. Secondo la cosmologia induista, i continenti, a forma di fiore di loto a quattro petali, si propagano dal centro, costituito dal monte Meru; al di là di essi vi sono i mari formanti sette cerchi e i continenti circolari dell'universo più ampio. Il monte Meru si erge verso il cielo, al centro del mondo, come il calice dei semi del loto. Come *axis mundi*, questa montagna, profondamente radicata nel mondo sotterraneo, svetta alta fino al cielo, dove si distende per ospitare le città di tutti gli dei. Stranamente, Meru non forma un picco; secondo i testi geografici dei Purāṇa, Meru è più ampio sulla sommità che alla base, rispecchiando così sia il prototipo del calice di semi, sia la concezione politeistica che, in questo modo, può sistemare sulla sommità molte divinità. Meru ha quattro lati di colori diversi (*varṇa*) ed è fiancheggiato da quattro montagne direzionali. Sopra Meru brilla la stella polare, mentre quotidianamente il sole guida il suo carro attorno alla montagna. Il Gange celeste, nella sua discesa verso terra, tocca per prima cosa la cima di Meru e poi si divide in quattro fiumi che corrono nelle quattro direzioni cardinali per irrigare la terra.

Come centro del cerchio del mondo, o *maṇḍala*, il monte Meru viene raffigurato simbolicamente in molti templi induisti, per i quali la montagna è il prototipo architettonico. Lo *śikhara* (guglia o picco) del tempio si innalza sopra la stanza-grembo del santuario, che è simile ad una grotta ed è ricoperta dall'*āmalaka* dentellato e a forma circolare, il sole stesso, simbolo dei cieli. La montagna viene ripresa anche dall'architettura dello stupa buddhista, il tempio reliquiario, le cui entrate corrispondono alle quattro direzioni; sulla sommità, un albero a più livelli indica i *bhūmi* («mondi») che conducono al cielo. Il simbolismo della montagna è visibile in modo più elaborato nello stupa di Borobudur a Giava, costruito su una piccola collina. Per raggiungere la sommità il fedele deve girare attorno ai nove *bhūmi* del cosmo. In Cina e in Giappone, la dimensione verticale dello stupa si attenua fino a diventare la struttura della pagoda, che predomina sul tumulo del reliquario a forma di cupola. Ma, anche così, le pagode dell'Estremo Oriente conservano il simbolismo dello stupa, cioè della montagna. Nell'Asia sudorientale, il monte Meru è sostituito dal monte Gunung Agung, la grande montagna vulcanica al centro dell'isola di Bali. In tutta Bali, i singoli templi ripetono il simbolismo della montagna e vengono chiamati *meru*. Anche in questo caso il tetto a nove strati simboleggia la dimensione verticale della montagna cosmica, che unisce il cielo e la terra.

Anche altre montagne, al pari del monte Meru, vengono considerate centri cosmici. Il monte Hara Berezaiti occupa un posto centrale nell'antica cosmologia della tradizione żoroastriana. Secondo lo *Zamyad Yasht*, essa fu la prima montagna della terra, e le sue radici sono l'origine delle altre montagne dell'Iran. Come altri centri cosmici, essa rappresenta il perno attorno cui girano il sole e le stelle, e come molte altre montagne sacre è considerata l'origine delle acque divine. In Giappone, i grandi picchi vulcanici, dei quali il monte Fuji è il più famoso, si credeva unissero il cielo e la ter-

ra. In Marocco, la grande catena dell'Atlante nel territorio dei Berberi viene talvolta chiamata la «colonna del cielo».

Assai numerose sono le montagne che segnalano il centro e le quattro direzioni di un cosmo composto da quattro parti, come le montagne quadranti della Cina e la «Montagna racchiusa» dei Navajo, attorno cui si ergono quattro cime, ognuna identificata da una direzione e da un colore.

Tutte le montagne, anche se non simboleggiano il centro in nessuna mitologia, prendono parte tuttavia alla stessa immagine di stabilità e di permanenza, di altezza e di profondità incrollabile. Il *Libro dei salmi* cita le «fondamenta» delle montagne e delle colline. I miti degli Yoruba mettono in rilievo la permanenza delle colline e la loro funzione di difesa. Il detto yoruba «ota oki iku» significa «la roccia non muore mai». Nell'Africa orientale un tipo di benedizione si traduce all'incirca «sii durevole come Kibo»: Kibo è la cima del monte Kilimangiaro e per il popolo dei Chagga simboleggia tutto ciò che è potente e degno di stima.

Molte tradizioni riguardano la montagna che rimane stabile durante un grande diluvio. Il monte Ararat in Turchia è conosciuto come la montagna su cui approdò l'arca di Noè. Tra le popolazioni indigene americane della Costa del Pacifico nordoccidentale, il monte Rainier, durante il diluvio, rappresentò il sostegno stabile. Nei miti peruviani degli altopiani della Sierra, le alte vette delle Ande ricoprono lo stesso ruolo.

La montagna come simbolo del grande legame naturale tra cielo e terra è stata ampiamente raffigurata nell'architettura, come nel caso del monte Meru. Nell'antica Mesopotamia, la ziggurat a sette piani, con un tempio sulla sommità e un tempio alla base, permette la discesa del divino. Le piramidi delle civiltà della Mesoamerica, come si vede dalle rovine di Teotihuacán, sono allineate per essere al centro delle grandi strade cerimoniali. La piramide della luna a Teotihuacán è inoltre allineata al monte Cerro Gordo, che essa riprende e simboleggia.

Montagne della rivelazione e della visione. Molte montagne non possiedono un ruolo centrale nella cosmologia, ma sono, nondimeno, luoghi dove è possibile la relazione tra il divino e l'umano. Per esempio, sulla sommità del Picco di Adamo o Śrī Pada («piede propizio»), nello Sri Lanka, vi è una grande incisione sulla roccia: secondo i buddhisti essa è l'impronta del piede del Buddha stesso; l'altra impronta si trova a Phra Sat, in Thailandia. Per gli induisti essa è l'orma di Śiva, per i musulmani è quella di Adamo; per i cristiani è quella dell'apostolo Tommaso. In ogni caso, la credenza secondo cui il monte fu calpestato da qualcuno che supera le dimensioni umane è presente tra le genti di tutte e quattro le tradizioni; tutti, quindi, si recano in pellegrinaggio sulla cima del monte.

Nella tradizione islamica, il monte Hira, vicino alla Mecca, fu il luogo in cui a Maometto venne rivelata la parola del Corano. Vicino al monte Arafat, i pellegrini rimangono in piedi da mezzogiorno fino al tramonto nel nono giorno del pellegrinaggio *ḥajj*. Questo atto collettivo in cui tutti i fedeli rimangono in piedi davanti a Dio e vicino all'Arafat viene considerato da molti come il momento più significativo dello *ḥajj*.

Il monte Sinai, sulla cui cima Mosè incontrò Jahvè faccia a faccia, rappresenta la montagna della rivelazione per eccellenza. Là Jahvè apparve agli Ebrei come una tempesta, con fuoco e fulmini, o come una nuvola che ricopriva la sommità. Là Jahvè apparve anche direttamente, quando Mosè e gli anziani salirono sulla montagna e «videro il Dio d'Israele» (Es 24,10). Nelle tradizioni elohista e deuteronomica, Jahvè apparve sul monte Oreb, dove Mosè incontrò Jahvè nel roveto ardente. Qui Elia incontrò il Signore il quale, dopo il vento furioso, il fuoco e il terremoto, gli parlò come «un mormorio» (1 Re 19,11s.). Gesù si trasfigurò su un alto monte, detto talvolta il monte Ermon, e apparve a Pietro, Giovanni e Giacomo con il volto splendente, in un vestito abbagliante, fiancheggiato da Mosè ed Elia (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28.36).

La vetta della montagna offre un paesaggio particolare: da lì è possibile sia la visione del cielo che una ampia prospettiva della terra. L'ascesa sulla montagna viene associata all'apparizione e all'acquisizione della potenza, come in molte tradizioni degli indigeni americani e degli *yamabushi*, gli asceti giapponesi della montagna. In entrambi i casi, la trasformazione, che comprende una intuizione interiore, fa parte dell'esperienza della montagna. Per il pellegrino che non è un adepto, uno sciamano o un iniziato, la cima della montagna permette ancora una visione estatica. Ecco le parole del grande poeta cinese Han-shan, «In alto, in alto dalla sommità della cima/Da qualunque parte io guardi non vi è limite alla vista» (Burton Watson, trad., New York 1970, p. 46).

La dimora del divino. Per gli Ebrei, la «dimora» di Dio non era sicuramente il Sinai, il luogo della rivelazione, ma il monte Sion, l'imponente e roccioso monte di Gerusalemme. Sion, né alto né drammatico, era il primo e solido fondamento di Gerusalemme, la «città sulla collina». Qui Dio aveva la sua dimora tra la gente. All'imponente cima della montagna, dove Dio apparve nel fuoco e nel fulmine, si preferisce la sicurezza e la protezione di una montagna-fortezza.

Le colline di Canaan erano i luoghi dei potenti *baalim* del luogo, mentre il monte Zaphon era la dimora del grande Baal Hadad. Nei testi ugaritici di Ras Sham-

ra, Baal descrive la sua dimora: «nel centro della mia montagna, la Zaphon divina; nel luogo sacro, la montagna della mia eredità; nel luogo eletto, la collina della vittoria» (Clifford, 1972, p. 138). Molte tradizioni riguardanti il monte Zaphon sono state attribuite a Sion.

Forse la testimonianza più antica riguardante i santuari posti sulle cime dei monti risale al periodo minoico di mezzo (2100-1900 a.C.): a Creta sono stati ritrovati alcuni santuari sulle sommità e all'interno di caverne sui monti Juktas, Dikte e Ida, assieme ai resti di offerte votive alla dea. Nella tradizione mitologica greca, l'Olimpo è la dimora degli dei, specialmente di Zeus, il cui culto era associato alle cime delle montagne. I santuari sulle montagne venivano dedicati anche a Hermes, Apollo, Artemide e Pan.

I templi costruiti sulle montagne e sulle cime delle colline occupano un ruolo importante anche nella geografia sacra dell'India, sia che siano dedicati alle divinità locali, sia a quelle più importanti. Śiva è chiamato Girīśa, il «signore delle montagne». Egli abita sul monte Kailāśa nell'Himalaya e a lui vengono dedicati i templi sulle montagne di tutta l'India, come Śrī Śaila nell'Andhra Pradesh e Kedāra nell'Himalaya. La consorte di Śiva, Pārvatī, è figlia della montagna (*parvat*), ed anch'ella abita sulle cime delle montagne, assumendo nomi e sembianze innumerevoli a seconda del luogo – Vindhyavāsinī nell'India centrosettentrionale o Ambikā a Girnār nel Gujarat. Similmente, nell'India meridionale, sulle cime delle colline presso Palṇi e Tirutaṇi, sono presenti alcuni templi dedicati a Skanda; Ayyappan abita sul monte Śabari nel Kerala; Śri Veṇkateśvara dimora sulle Sette Colline di Tirupati.

In Cina, quattro montagne vengono associate alle quattro direzioni e ai quattro principali *bodhisattva*. La più famosa tra esse è la cima settentrionale, Wu-t'ai Shan, associata a Mañjuśrī, il *bodhisattva* della saggezza. Quando il monaco giapponese Ennin visitò il monte Wu-t'ai nel IX secolo d.C., esso era un centro vivace di cultura monastica e di pellegrinaggio laico. Le altre montagne sono Chiu-hua a sud, O-mei ad ovest e l'isola collinosa di P'u-t'o Shan al largo della costa di Chekiang, a est. Secondo una tradizione popolare, i *bodhisattva* associati a queste montagne potevano essere visti non solo nei templi: essi potevano assumere una forma umana ed apparire ai pellegrini lungo la strada nelle sembianze di un mendicante o di un anziano monaco.

Oltre alle quattro montagne buddhiste, vi sono le cinque montagne della tradizione taoista, anch'esse situate ai quattro punti cardinali, con un tempio centrale a Sung Shan, nella provincia dello Honan. T'ai Shan, nella provincia dello Shantung, è forse la più famosa delle cinque montagne, con i suoi settemila gradini di pietra che conducono alla cima, sulla quale, accanto al tempio taoista, vi è un monumento di pietra senza incisioni, eccetto la parola *ti* («dio»): probabilmente il poeta che onorò la montagna con questa incisione, tacque, sopraffatto dal suo splendore.

La montagna, potenza divina. Le tradizioni giapponesi conoscono molte divinità di montagna: gli *yama no kami*. Essi abitano sulle montagne, anche se è più corretto dire che gli *yama no kami* non si distinguono dalle montagne stesse. Nelle tradizioni scintoiste del Giappone la separazione della natura dallo spirito sarebbe artificiale. In primavera, gli *yama no kami* discendono dalle montagne e diventano *ta no kami*, i *kami* delle risaie, dove rimangono per le stagioni della semina, della crescita e del raccolto, per ritornare poi sulle montagne in autunno. Persino quando cambiano luogo, i *kami* rimangono parte della natura in cui dimorano.

Nel periodo Heian crebbe il sincretismo tra le religioni scintoista e buddhista; i *kami* della montagna furono considerati forme dell'Amida Buddha e dei vari *bodhisattva* e cominciò in questo periodo la tradizione Shugendō dell'ascetismo di montagna. Tra i santuari montani più importanti del Giappone vi sono i monti Haguro, Gassan, Yoshino, Omine e le montagne Kumano, identificate con la Terra Pura dell'Amida Buddha. Alcune associazioni religiose, chiamate *kō*, organizzano localmente o regionalmente l'ascensione di particolari montagne, prendendo il nome dalla montagna stessa (Fujikō, Kumanokō, ecc.).

Molte tradizioni degli indigeni americani condividono l'idea dell'inseparabilità tra la montagna e il potere dello spirito. Gli Indiani della Costa nordoccidentale, ad esempio, spesso incominciano le loro storie con: «Tanto tempo fa, quando le montagne erano persone...». Le montagne, come il monte Tacoma, ora conosciuto come Rainier, rappresentano i potenti antenati del passato. Più lontano, verso sud, la personificazione divina delle montagne è raffigurata in Popocatépetl e nella sua sposa Iztaccíhuatl, in Messico o nel Chimborazo, e nella sua sposa Tungurahua, in Ecuador. I Zinacantecos del Chiapas onorano ancora gli antenati tutelari, i Padri e le Madri, nei templi posti sia ai piedi che sulle sommità delle loro colline sacre. Tra gli Inca, la localizzazione della potenza è chiamata *huaca*, e si rende spesso manifesta nelle pietre o sulle montagne, come la grande montagna Huanacauri, sopra Cuzco.

La montagna *è* il tempio. Il monte Cuchama, nella California meridionale, conosciuto come il Luogo della Creazione, era uno dei quattro luoghi sacri per le popolazioni indigene. Non vi erano templi per il culto e l'iniziazione, poiché il monte stesso era tempio della

natura. L'India possiede molti e sorprendenti esempi di tali montagne divine, tra le quali c'è Aruṇācala (Montagna dell'Alba) nei territori Tamil dell'India meridionale. Questa collina sacra è considerata la ierofania incandescente di Śiva: i fedeli compiono un giro completo attorno ad essa, come farebbero attorno ad un tempio.

Vita e morte. Dispensatori di vita, i monti sono l'origine dei fiumi e, per questo, l'origine della fertilità. Questo motivo è esplicito in Giappone, nella relazione tra i *kami* della montagna e quelli della risaia. Secondo un mito, sul lato meridionale della catena dell'Atlante in Marocco, i frutti crescono spontaneamente. E sul mitico monte Meru gli alberi divini producono frutti grandi come elefanti, che scoppiano in fiumi di nettare quando cadono ed irrigano la terra con acqua divina. Così disse il profeta Amos della Terra d'Israele: «dai monti stillerà il vino nuovo e colerà giù per le colline» (Am 9,13).

Le montagne sono la sorgente non solo delle acque fertili, ma anche della pioggia e dei fulmini. Gli dei della tempesta sono spesso associati alle montagne: Zeus, Rudra/Śiva, Baal Hadad di Ugarit, Catiquilla degli Inca e molti altri.

Le montagne, sorgenti dell'acqua di vita, sono considerate anche la dimora dei morti o il sentiero per il cielo. Tra gli Shoshoni del Wyoming, ad esempio, le montagne Teton erano considerate principalmente il luogo pericoloso in cui dimoravano i morti. I Comanche e gli Arapaho, che praticavano la sepoltura nelle colline, avevano credenze simili. La letteratura elegiaca giapponese possiede molti riferimenti alla montagna quale luogo di riposo per le anime dei morti. La bara è chiamata «scatola-montagna», scegliere il sito funerario si dice «scegliere la montagna» e durante la processione funebre i fedeli cantano il verso: «andiamo alla montagna!». In tutto il mondo buddhista, lo stupa, che in origine aveva ospitato le reliquie del Buddha, è diventato, in scala ridotta, la forma simbolica in cui vengono ospitate le ceneri del defunto.

La persistenza della montagna nella simbologia religiosa. Con il trascorrere degli anni, numerose montagne sacre hanno accumulato tradizioni riguardanti miti e pellegrinaggi diversi. Moriah, il monte del Tempio a Gerusalemme, ne è un buon esempio. Per prima cosa, esso era un antico luogo sacro cananeo, cioè l'aia e il santuario per le offerte del raccolto. Secondo la tradizione, fu qui che Abramo si recò per sacrificare Isacco. E fu qui che Salomone costruì il Grande Tempio, che Neemia ricostruì dopo l'esilio babilonese. Molto più tardi, secondo la tradizione islamica, proprio qui Maometto cominciò la sua ascesa dalla terra al cielo, nel suo mistico «viaggio notturno» verso il trono di Dio.

In Messico, Tepeyac, la collina della dea atzeca Tonantzin, divenne il luogo dell'apparizione di Nostra Signora di Guadalupe, quando la tradizione cattolica soppiantò le tradizioni indigene. Similmente, la grande piramide a forma di montagna di Quetzalcoatl a Cholula divenne, negli anni che seguirono la conquista, il luogo di Nuestra Señora de los Remedios. In Giappone, il monte Koua e il monte Hiei, entrambi carichi del potere dei loro *kami* particolari, divennero in periodi buddhisti i rispettivi centri delle tradizioni Shingon e Tendai. In tali casi, che sono innumerevoli, la montagna persiste come centro sacro, mentre cambiano i miti e le tradizioni. [Vedi anche *GEOGRAFIA SACRA*; e *ARCHITETTURA E RELIGIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Elizabeth P. Benson (cur.), *Mesoamerican Sites and World-Views*, Washington 1981. Una raccolta di saggi sulla visione del mondo delle antiche civiltà maya e azteca firmati da Doris Heyden, H. Hartung, Linda Schele e altri, assieme a un saggio di E. Vogt sulla geografia sacra dell'altopiano del Chiapas.

R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge/Mass. 1972. Uno studio sulle tradizioni della montagna cosmica di El e Baal a Canaan; sul Sinai del *Genesi* e sulle tradizioni di Sion dell'Antico Testamento; e sul centro cosmico nella letteratura intertestamentaria. Cenni anche sul centro cosmico e sulla montagna nelle tradizioni del Vicino Oriente antico, dell'Egitto e della Mesopotamia.

R.L. Cohn, *The Shape of Sacred Space. Four Biblical Studies*, Chico/Calif. 1981. Quattro saggi sullo spazio sacro nella Bibbia ebraica: *Liminality in the Wilderness*, *Mountains in the Biblical Cosmos*, *The Sinai Symbol* e *The Senses of a Center*.

M. Eliade, *Symbolisme du centre*, in *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, pp. 33-72 (trad. it. *Il simbolismo del centro*, in *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981, pp. 29-54). Uno dei molti luoghi dove Eliade discute la montagna cosmica e i suoi omologhi nella simbolizzazione del centro del mondo.

W.Y. Evans-Wentz, *Cuchama and Sacred Mountains*, Chicago 1981. Un esame del significato del monte Cuchuma nella California meridionale, sacro ai Cochimi, agli Yuma e ad altri popoli indiani nordamericani. Nel capitolo intitolato *Other Sacred Mountains throughout the World*, l'autore analizza il significato delle montagne in Giappone, India, Asia centrale e America settentrionale.

I. Hori, *Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World*, in J.M. Kitagawa e A.L. Miller (curr.), *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, Chicago 1968. Un saggio generale sul significato delle montagne in Giappone e sul ruolo che esse occupano nella cosmologia, inclusi riti, pellegrinaggi e acque sacre.

Mary Augusta Mullikin e Anna M. Hotchkis, *The Nine Sacred Mountains of China*, Hong Kong 1973. Una documentazione illustrata dei pellegrinaggi compiuti dalle autrici nel 1935 e 1936 sulle cinque montagne sacre dei taoisti e sulle quattro montagne sacre dei buddhisti in Cina.

Marjorie Hope Nicholson, *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the Infinite*, Ithaca/ N.Y. 1959. Classico studio occidentale riguardante gli atteggiamenti nei confronti della montagna; esamina le dimensioni teologiche, filosofiche e scientifiche emergenti. Il punto principale di questa analisi è il cambiamento della concezione riguardante la montagna nella letteratura inglese del XVII e XVIII secolo: dall'idea che i monti sono «escrescenze, porri, pustole» sulla faccia della terra all'idea secondo cui le montagne rappresentano le grandi cattedrali naturali del divino.

DIANA L. ECK

MORTE. L'affermazione che non c'è vita senza morte né morte senza vita è altrettanto banale quanto vera. La verità è ovvia; quanto alla banalità, sta nel fatto che vita e morte possono definirsi – e di norma si definiscono – due stati che si escludono reciprocamente. Si tratta quindi di un truismo. La diffusa credenza nella continuità della vita oltre la morte non sminuisce la validità di tale definizione, poiché la vita dell'aldilà viene concepita come un modo di essere sostanzialmente distinto dalla vita terrena, quella compresa tra la nascita e la morte [vedi *ALDILÀ*]. Ciò è vero anche quando la vita nell'aldilà è concepita come una replica della vita terrena, dal momento che, comunque, la replica non è mai identica.

Data l'inevitabilità e definitività della morte, non sorprende il fatto che in tutte le culture note l'idea di morire abbia colpito profondamente il pensiero e l'immaginazione degli uomini. E non vi è dubbio che questo si sia verificato in certi periodi più che in altri, per esempio nel Medioevo europeo, come dimostrano non solo la Chiesa, ma anche l'arte e la letteratura. In alcune religioni – di cui tre fra le più importanti della storia: Buddhismo, Cristianesimo, Islamismo – la preoccupazione della morte ha portato al convincimento che la vita dell'aldilà (ossia la vita eterna, non più soggetta a limiti di tempo, anzi, la vera vita, se confrontata con l'esistenza terrena) sia da considerare di gran lunga più importante. Questa tradizione influisce ancor oggi fortemente sul modo di pensare e sul giudizio morale di milioni di persone. Tuttavia, dal punto di vista della storia e dell'antropologia, il fatto di attribuire un'importanza maggiore alla morte che alla vita è tutt'altro che comune. La maggior parte delle religioni pongono l'accento sulla vita presente, la vita qui e ora.

È vero che in alcune culture, per esempio quelle indiane, sia la vita che la morte possono essere relativizzate, ma anche in tal caso sono viste come due modi differenti di esistere. Occorre anche ricordare che l'immortalità, la vita eterna nel senso strettamente cristiano e islamico, non è un concetto molto diffuso. Per molte culture, anche la vita ultraterrena può avere un termine.

Sembra esistere in molte tradizioni un legame, diretto o indiretto, fra la comparsa della morte in questo mondo e l'origine delle innumerevoli imperfezioni intrinseche al mondo stesso, nonché, più specialmente, del male. Nel suo accurato studio *The Origins of Evil in Hindu Mithology*, Wendy Doniger O'Flaherty scrive che «le mitologie induiste del male e della morte sono intimamente legate», e aggiunge «I miti della morte e del male condividono gli stessi ricorrenti motivi e offrono spesso soluzioni analoghe a differenti problemi» (O'Flaherty, 1976, p. 212).

In altri termini, la perfezione originaria dell'ordine cosmico, quale si concepisce in molte culture, esclude il disordine e la morte: la morte è l'effetto della rottura o della invalidazione di tale ordine. Come si sottolinea da vari studiosi, la comparsa del male e della morte è spesso strettamente associata alla comparsa del desiderio sessuale. In ogni caso, l'esistenza della morte esige una spiegazione. Per tutte le culture, la sua comparsa è la peggiore e più grave frattura nella normalità originaria della vita umana, quale doveva essere in principio. Per quanti siano coloro che muoiono in pace, la rassegnazione di fronte alla morte è un motivo raro nella mitologia. Nella Costa d'Avorio si narra del tempo in cui la morte, fin allora sconosciuta, apparve nel mondo. Al suo approssimarsi, tutti si diedero alla macchia, tranne un vecchio non più in grado di camminare. Il poveretto chiese al nipote di preparargli una stuoia su cui stendersi. Quando la morte giunse, il ragazzo era ancora intento al lavoro, così morirono entrambi.

Origini della morte. Nel 1886 Andrew Lang pubblicò una classificazione dei miti sull'origine della morte. Nel 1917 uscì, sullo stesso argomento, un articolo di Franz Boas riguardante gli Indiani dell'America settentrionale. Hermann Baumann nel 1936 e Hans Abrahamsson nel 1951 pubblicarono alcune classificazioni di miti africani, corredate di mappe che mettono in rilievo la distribuzione geografica dei vari motivi riscontrati nel Continente. Classificazioni di questo tipo, basate su motivi specifici, sarebbero eccessivamente ampie, pur se limitate ad un solo continente; abbiamo perciò optato per suddivisioni più sistematiche. Al nostro scopo, è irrilevante il fatto che la morte possa personificarsi nel dio della morte. È ovvio che in molti casi si trovino combinate le caratteristiche di motivi diversi: in tal caso, i miti sono stati classificati in base al motivo prevalente.

Un'analisi delle ragioni addotte per spiegare la comparsa della morte indica, secondo il sistema che abbiamo adottato, le seguenti tipologie:

1) La morte, destino naturale dell'uomo, o, quanto meno, effetto della volontà primordiale degli dei. Come tale va accettata, se non con rassegnazione, almeno senza la pretesa di ulteriori spiegazioni. Essa è, per così dire, parte necessaria dell'economia divina e va semplicemente riconosciuta come tale.
2) La morte nel mondo, effetto della morte di un dio, o di qualche altro essere mitico, e quindi in nessun modo dovuta al comportamento umano.
3) La morte, risultato di un conflitto fra esseri divini.
4) La morte, conseguenza dell'inganno di un dio, o di altro essere mitico, oppure della negligenza o stoltezza di tale essere.
5) La morte, conseguenza di una mancanza dell'uomo, talvolta qualcosa di futile ai nostri occhi. C'è qualche dubbio se questa impressione di futilità sia giustificata, o fino a che punto dovuta a non perfetta comprensione, a insufficiente conoscenza della cultura in questione o a conoscenza incompleta delle fonti.
6) La morte, come risultato di un errore di giudizio o di scelta da parte dell'uomo.
7) La morte, frutto di qualche sorta di colpa (generalmente, ma non esclusivamente, una colpa umana). È però una questione non facile. In certi casi non si tratta che di un peccato di omissione, di una semplice mancanza dovuta all'imperfezione umana; al più, un peccato veniale. Fra gli argomenti che spiegano l'origine della morte si possono trovare, ad esempio, la curiosità e la disubbidienza. La curiosità è di per sé una mancanza, se mai lo è, meno grave; ma quando porta alla disubbidienza assume tutt'altra gravità. Secondo vari miti, la disubbidienza è il vero peccato che merita la morte. Su questo punto tratteremo soprattutto dei peccati di commissione. A parte alcuni casi, per i quali è opinabile parlare di colpa umana, risultano chiaramente tre cause principali: disubbidienza, lussuria e omicidio.
8) La morte come desiderio dell'uomo stesso.

Alcuni miti pongono problemi così specifici e dettagliati, da non poter essere trattati esaurientemente in un articolo di carattere generale. È il caso di alcuni miti ricorrenti nelle tradizioni religiose dell'Asia meridionale.

La morte come evento naturale o come decreto divino. Sebbene le moderne acquisizioni della scienza insegnino che la vita organica dell'individuo è limitata per se stessa e per necessità, in tutte le eventualità prospettate dal pensiero religioso è implicito il concetto che la morte sia un'interruzione della vita naturale, e sia dunque, di fatto, innaturale. Ne è una prova la riluttanza di molti popoli illetterati ad accettare la possibilità di una morte «naturale». Originariamente, come spesso narrano i miti, l'uomo era destinato a un'esistenza paradisiaca, finché un evento malaugurato non mutò questo destino.

Assai simile è la convinzione che la morte non sia altro che il destino voluto e decretato da Dio, come accade in certe religioni. Di norma, la morte resta nemica dell'uomo. I Lugbara (Africa orientale), pur credendo che praticamente tutto ciò che conta dipenda dagli antenati, considerano la morte un atto di Dio. In molte parti dell'Indonesia è diffusa la credenza che gli esseri umani siano qualche cosa di simile al bestiame degli dei. Ogni qualvolta le divinità nei cieli uccidono un animale, muore sulla terra un uomo.

I Baluba (Congo sudorientale) raccontano la storia di una vecchia che, rimasta sola sulla terra per aver perso tutti i suoi cari, e non riuscendo a capacitarsi come questo potesse succedere proprio a lei, lasciò la sua casa per cercare Dio e chiedergli ragione di così triste sorte. Lo trovò dopo un lungo e faticoso viaggio e poté rivolgergli il quesito. Ma dovette accontentarsi della medesima risposta avuta da Giobbe, quando si lamentò con Dio perché non capiva come proprio a lui, campione di fede e di pietà, dovessero capitare tanto dure afflizioni: Dio, l'Onnipotente, non può essere chiamato dall'uomo a giustificarsi. E così, anche alla vecchia non rimase che consolarsi col fatto che la sua sorte era voluta da Dio.

Anche nel mondo greco troviamo questa rassegnazione di fronte alla morte. In un famoso passo dell'*Iliade* (5,146-49), Omero paragona le generazioni umane alle foglie di un albero: come arrivano le tempeste invernali, le foglie cadono e, allo stesso modo, una generazione umana deve far posto all'altra.

Un esempio classico, spesso citato, di questo tema si trova nella babilonese *Epopea di Gilgamesh*, laddove, improvvisamente morto l'amico Enkidu, Gilgamesh vaga per il mondo in cerca del segreto della vita eterna, ma alla fin fine senza successo. Scopre infatti l'erba della vita, per la quale «da vecchio, l'uomo ritorna giovane». Ma dopo che, attraverso mille difficoltà e pericoli, riesce a impossessarsi della pianticella, che cresce sull'estremo limite delle acque della morte e ridona la giovinezza, questa gli viene carpita nel sonno da un serpente, sulla via del ritorno al mondo dei viventi. Da allora i serpenti non conoscono più la morte, semplicemente cambiano la pelle. Questo motivo del serpente si ritrova, con molte varianti, in numerose culture di tutto il mondo.

Gilgamesh è costretto ad accettare la mortalità umana, uniformandosi alla volontà degli dei, che così hanno deciso. Nel testo si legge:

Gilgamesh, dove stai vagando?
La vita che cerchi tu non troverai!
Gli dei, creando il genere umano,
all'uomo diedero per destino la morte,
ma salda tennero per sé la vita.

Benché l'antico Egitto non conoscesse alcun mito che ne spiegasse l'origine, la morte, come si desume chiaramente dai testi, era vista come elemento negativo, un'anomalia sfortunatamente implicita nella creazione. Uno dei Testi delle Piramidi afferma esplicitamente che la morte non esisteva prima che esistessero gli dei, il mondo e il genere umano. Gli Egizi erano coerenti: gli dei creati – distinti da quelli primigeni, i creatori veri e propri – alla fine erano anch'essi mortali.

Un mito tahitiano narra delle divinità Hina e Tefatou e del loro disaccordo sul destino umano. Hina proponeva che l'uomo rinascesse dopo la morte, mentre Tefatou sosteneva che, come la terra e tutte le piante, anche l'uomo dovesse morire. Hina dovette accontentarsi della luna, che «muore» e risorge.

Il concetto di morte come effetto della volontà e del potere di un dio può introdurre problemi di natura religiosa. Le tribù patagoniche, ora praticamente estinte, vedevano nella morte l'opera del sommo dio Waitaunewa, pur senza accettarla supinamente. Anzi, quando moriva un familiare, non si limitavano ai lamenti, ma elevavano proteste, accusavano la divinità di omicidio e si vendicavano uccidendo gli animali a lei sacri. In questo contesto va anche ricordato che il problema della morte e del dolore nel mondo è strettamente legato alla teodicea, così come il problema dell'origine del male.

La morte come conseguenza della morte di un dio. Un'altra concezione vede nella morte umana l'esito della morte di una divinità o di un altro essere mitico, e in ciò, ovviamente, nessun errore o colpa può ascriversi all'uomo. L'antropologo tedesco Adolf E. Jensen (1963) ha designato col termine *dema* una categoria di esseri mitici che, ai primordi, originarono la vita e la cultura umana, quali noi le conosciamo. Con la loro morte, ebbe anche termine la loro opera. Alcuni miti tramandano che i *dema* vennero uccisi, altri che si diedero volontariamente la morte. La vita e la morte dei *dema* rappresentano il paradigma dell'esperienza umana, poiché l'uomo segue il modello mitico fissato alle origini. C'è un parallelo tra il fato divino e quello umano: siccome un giorno morì un dio, così anche gli uomini sono ora soggetti alla morte. Su questo tema vi sono esempi anche non legati al concetto di *dema*. Gli Shuswap (Indiani dell'America settentrionale) narrano che il figlio di una divinità celeste morì per cause sconosciute. Fu questa la prima comparsa della morte, e da allora l'intera umanità soggiacque a tale destino.

La morte originata da un conflitto divino. La morte umana può anche imputarsi a un conflitto fra divinità. Un mito dell'isola di Ceram (Indonesia orientale) parla del contrasto fra una pietra e una banana su come creare l'uomo. Finì che la pietra uccise la banana; ma il giorno dopo, i figli di quest'ultima ripresero prontamente la lotta. Alla fine, la pietra precipitò in un baratro e ammise la propria sconfitta, ma ad una condizione: fossero pure gli uomini come la banana li voleva, ma come la banana dovevano morire.

Fra gli Shilluk (Nilo superiore), una tradizione spiega l'origine della morte in termini di disputa fra il dio Nyikang e il fratello Duwat. Dovendosi eleggere un nuovo re, fu scelto Duwat; il fratello, per vendicarsi, trafugò parte delle insegne reali e si allontanò coi propri sostenitori. Duwat lo inseguì e, non riuscendo a raggiungerlo, gli scagliò la sua vanga gridandogli: «Prenditi questa per seppellire la tua gente!». E con questo la morte apparve sulla scena del mondo.

Un mito dei Musarongo (basso Congo) narra invece un conflitto fra divinità sfociato nella morte per il genere umano. I Dogon (Mali) raccontano che il dio Ogo ebbe i genitali schiacciati durante una lite tra gli dei: questo portò prima alla morte del dio e poi anche dell'uomo. Gli Indiani Piedi Neri (America settentrionale) raccontano di un tempo in cui il Grande Vecchio e la Grande Vecchia erano in continuo contrasto. L'uomo voleva il meglio per gli esseri umani e intendeva dare loro la vita, ma la donna aveva altri progetti e, come sempre, anche l'ultima parola. Una variante di questo schema è quella dei miti in cui a litigare sono i gemelli.

Altra variante è rappresentata dal conflitto del Sole (o altra divinità) e della Luna, sempre a proposito della vita umana. In queste storie, il Sole e la Luna sono, come è ovvio, esseri mitologici. Alcuni di questi miti si ritrovano in Africa, e tutti collegano il destino dell'uomo a quello della Luna. Miti di questo genere, del resto, sono rintracciabili in ogni parte del mondo, dal momento che la riflessione sul nesso tra le fasi lunari e la vita e la morte dell'uomo può dirsi universale [vedi *LUNA*]. Da un mito delle isole Figi (Pacifico meridionale) apprendiamo che due divinità, la Luna e il Topo, disputavano circa il destino dell'uomo. La Luna avrebbe voluto che l'uomo crescesse e invecchiasse, per scomparire e ritornare poi giovane, appunto come la luna. Il Topo, viceversa, avrebbe voluto per l'uomo un

destino simile al suo, cioè la morte: e il suo desiderio prevalse.

Nelle isole Caroline (Pacifico occidentale) si tramanda che in principio la vita e la morte dell'uomo si svolgevano parallelamente alle fasi lunari, ma uno spirito malefico riuscì in qualche modo a far sì che l'uomo morisse senza più potersi risvegliare. Assai simile è il mito narrato dai Numfor della Sarera Bay (già Geelvink Bay, Indonesia): un licantropo riuscì con l'inganno a indurre l'uomo alla disubbidienza, facendogli così perdere il potere di riacquistare la giovinezza.

La morte come effetto di inganno o negligenza degli dei. La morte è talvolta attribuita all'inganno di una divinità. Qui naturalmente si affaccia la ben nota figura del trickster. Secondo i miti indiani della California centrale, il trickster Sedit, personificato dal coyote, porta coi suoi intrighi la morte nel mondo. Perciò i Maidu raccontano come esso ebbe a distruggere la collina sulla cui sommità si trovava un lago con l'acqua della vita, che avrebbe reso l'uomo immortale. Anche in vari miti indiani dell'America settentrionale, il coyote, o un altro trickster, sono responsabili della comparsa della morte. Si combinano nel personaggio caratteristiche creative e distruttive: quale figura divina che introduce disordine e caos in un mondo armonioso, il trickster, come lo stesso dio creatore, è parte necessaria del cosmo, nella cui globalità elementi contrari si fondono. [Vedi *TRICKSTER*, vol. 1].

Nel culto amerindio vudu, Gèdè è insieme dio della morte e trickster. Maya Deren, nel suo affascinante libro sul Vudu, *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti* (London 1953), chiama Gèdè «cadavere e fallo, re e clown». È il signore delle tenebre e dei crocicchi, che ricorda all'uomo come la morte a nessuno lasci scampo, neppure ai ricchi, ai potenti, agli illustri. La combinazione fra truffatore e dio della morte sembra azzeccata, visto che il più crudele scherzo degli dei è quello di aver preordinato la creazione in modo tale che vi trovasse posto non solo la possibilità, ma l'inevitabilità della morte, cosicché ogni essere umano deve alla fine morire.

In un'altra storia dei Dogon apprendiamo che i primi esseri umani, gli Andumbulu, non morivano, ma venivano trasformati in serpenti. Un giorno, il dio Amma offrì in vendita una vacca a una giovane donna, dicendole che il prezzo era la vita. La donna prese la vacca e non molto tempo dopo suo marito morì. Andò allora a lamentarsi col dio, ma egli, ricordandole che quello era il prezzo pattuito, rifiutò di annullare il contratto e di riprendersi la vacca. Così la morte entrò nel mondo.

In altri casi troviamo che la morte dipende dalla negligenza o dalla stoltezza di qualche essere mitico. Questo genere di mito è detto «il messaggio mancato» (Baumann, 1936). Il messaggero è spesso un serpente, o una lucertola, entrambi animali che mutano la pelle. Alla base sta la credenza che la divinità suprema avesse inteso donare all'uomo la vita eterna, ma che qualche dio subordinato, inavvertitamente, avesse vanificato le sue intenzioni. I Wute (Africa orientale) spiegano così l'origine della morte: Dio mandò all'uomo un camaleonte col messaggio che l'umanità sarebbe vissuta in eterno. Il camaleonte se la prese comoda: prima si fermò a comprare uno splendido copricapo, poi si rimise in cammino lemme lemme, e dopo due settimane giunse finalmente a destinazione. Ma, nel frattempo, venne preceduto dal serpente, che, avendo saputo del messaggio divino, si recò dall'uomo, facendosi credere inviato da Dio, e annunziò invece che il genere umano sarebbe stato assoggettato alla morte senza possibilità di rinascita. Come punizione, Dio maledisse il serpente e il camaleonte: l'uomo li avrebbe uccisi. Ma il messaggio fraudolento non si poté modificare, e la morte rimase nel destino umano.

Un mito degli Ashanti (Ghana) descrive il paradiso dove gli uomini vivevano in origine. Uno stato felice, che ebbe fine quando alcune donne, intente alla semina del grano, si opposero alla presenza di Dio: Dio allora si ritirò dal mondo e si recò in cielo. Non cessò, peraltro, di mostrare benevolenza verso l'uomo, e mandò una capra a dirgli che non temesse la morte, perché dopo avrebbe continuato a vivere nei cieli. La capra se la prese con comodo e sprecò il tempo in un buon pasto. Allora Dio mandò una pecora col medesimo messaggio, ma essa riferì viceversa all'uomo che la morte sarebbe stata la fine irreversibile dell'esistenza. Poco tempo dopo, avvenne per la prima volta la morte di un essere umano, e Dio allora spiegò all'uomo il modo per seppellire il cadavere. In un mito analogo dei San (Africa meridionale), il messaggero è una lepre, che molte culture considerano un animale lunare.

Nella Nuova Britannia (Pacifico occidentale), un mito assai simile a quelli spesso riscontrati in Melanesia attribuisce la venuta della morte alla stoltezza di un messaggero, chiamato appunto To Purgo («lo stolto»), gemello del dio saggio e benevolo. Involontariamente, To Purgo confonde il messaggio, decretando così la morte per l'uomo e la vita eterna per il serpente. Nella mitologia annamita (Asia sudorientale) l'errore del messaggero non è involontario: esso altera il messaggio perché minacciato dal serpente.

Nell'Africa centrale troviamo invece un esempio tipico del modo in cui l'uomo perse l'immortalità per leggerezza e negligenza. Dio diede a un rospo un orcio di terracotta, che conteneva la morte, raccomandandogli perciò la massima cura. Il rospo incontrò una rana

che saltellava allegramente e che gli chiese di farle portare l'orcio. Dapprima esitante, il rospo finì per acconsentire. La rana, saltando, ruppe l'orcio, e la morte ne uscì.

La morte come conseguenza di una mancanza dell'uomo. Secondo altre credenze, la morte ha origine nella natura umana, ossia in qualche mancanza che, peraltro, difficilmente potrebbe definirsi una colpa. Un mito delle isole Salomone (con esempi paralleli in altre isole melanesiane) riferisce che in origine tanto all'uomo quanto al serpente, in vecchiaia, era data la muta della pelle; quindi, come rinati, ritornavano giovani, e così via. Ma avvenne che una donna, per recarsi al lavoro, affidasse il figlio alla propria madre; essa giocò col bimbo, finché questi si addormentò. Quindi andò al fiume per lavarsi e cambiarsi la pelle. Rientrata a casa, il bambino si destò, ma, vedendo una graziosa giovane, non riconobbe la nonna e si mise a urlare e a piangere sconsolatamente. Infine la donna, furente e disperata, tornò al fiume e riprese la vecchia pelle. Ma in questo modo, come spiegò poi al nipote, tutti gli uomini da allora in avanti sarebbero invecchiati e solo i serpenti avrebbero serbato la capacità di rinnovarsi sostituendo la pelle.

Sullo stesso tema, un mito africano racconta che, una notte, Dio diede a tutti gli uomini l'annuncio della vita senza la morte; ma essi, immersi nel sonno, non poterono udire l'annuncio della vita eterna. Qui si presume un legame fra la morte e il sonno, un legame che, sia pure largamente riconosciuto e sottolineato, solo occasionalmente è associato al problema dell'origine della morte.

Per i Greci, Sonno (Morfeo) e Morte (Thanatos) erano fratelli; così anche in altre culture. Gli Ekoi (regione del fiume Cross, Africa occidentale) raccontano che una volta Dio chiese alla sua gente se sapeva cosa significasse morire: tutti risposero negativamente. Allora Dio li invitò a recarsi nella casa delle adunanze del villaggio e ripeté la domanda più volte a intervalli di qualche ora, finché essi non caddero vinti dal sonno. Quando si ridestarono, spiegò loro che in quel modo avevano appreso che cosa è la morte, poiché morte e sonno sono simili.

Un altro motivo è quello che Hans Abrahamsson chiama «discordia della prima famiglia». I Lotuko (Uganda) narrano di una lite in famiglia, che diede origine alla morte come termine irrevocabile della vita umana. Un giorno una madre implorò la divinità suprema di riportare in vita il figlioletto appena morto. Il dio acconsentì, ma il marito, insoddisfatto per qualche ragione non chiara, uccise il bimbo, e questa seconda morte fu irreversibile. Allora, il sommo dio decretò che «d'ora in poi, quando un Lotuko muore, resti morto».

Nella regione del lago Sentani (Indonesia) si racconta che i primi esseri umani erano incapaci di comprendere il linguaggio col quale il padre loro, risuscitato dalla morte avvenuta il giorno prima, cercava di spiegare il segreto della vita eterna. Egli provò allora a comunicare con serpenti e altri animali che mutano la pelle. Costoro, strano a dirsi, lo compresero perfettamente; ma, una volta rivelato il segreto, l'uomo lo dimenticò, così morì di nuovo, e questa volta per sempre.

Uno dei motivi più importanti associati alla comparsa della morte sulla terra è il concetto della punizione dell'uomo per aver trasformato la morte stessa in un'occasione di ostentazione e di godimento. Incongruenza che alcuni miti eludono sostenendo che non la morte umana, ma quella di un animale, dà luogo a simili comportamenti. I Bena Kanioka (medio Congo) attribuivano la morte a una trasgressione umana. Poteva tuttavia restare un caso isolato, se l'uomo non avesse approfittato del rito dell'inumazione per organizzare festini e altre piacevolezze. Per punizione, la morte fu quindi resa permanente. Un motivo simile si ritrova nella Birmania superiore. All'inizio dei tempi, quando ancora la morte era sconosciuta, un vecchio si prese gioco del dio del sole, fingendosi morto. Il dio scoprì lo scherzo e, irritato, lo trasformò in morte reale. Anche qui la leggerezza di fronte alla morte è punita con la comparsa e la permanenza della morte stessa nel mondo.

La morte come frutto di una scelta errata. La morte può esser vista come il risultato di scelte sbagliate da parte degli uomini stessi. Gli Holoholo, sottogruppo dei Baluba, sostengono che Dio, tenendo una noce in ciascuna mano, aveva dato all'uomo la possibilità di scegliere: una noce simboleggiava la vita, l'altra la morte. L'uomo – oppure, in questo caso, la donna – scelse la mano sbagliata, così la morte fu assunta a destino di tutta l'umanità, mentre il serpente, presente alla scena, ebbe in dono il rinnovo illimitato della vita.

I Toraja (Sulawesi, già Celebes) hanno un altro esempio di scelta errata. Un giorno Dio lasciò cadere dal cielo una pietra come dono per l'umanità, ma l'uomo, non sapendo che fare di un così strano regalo e mostrando aperto dispregio, la rifiutò. Dio, allora, donò all'uomo una banana; l'uomo l'apprezzò, ma non comprese le implicazioni di tale scelta: aveva rifiutato il dono di un'esistenza senza fine (come quella della pietra), accettandone uno in cui vita e morte si alternano (il banano è diffusamente noto come simbolo di morte e di rinascita, poiché le sue talee si trasformano in alberi e l'albero potato butta nuovi germogli).

Appartiene in un certo senso a questa categoria il motivo che James G. Frazer, nella sua opera *Il ramo*

d'oro, un classico della storia delle religioni, chiama «recipiente fatale», e che in parte si ricollega ai miti in cui la morte trae origine dalla disubbidienza. Gli Ngala (alto Congo) spiegano la venuta della morte con un mito che racconta come Dio avesse offerto due involti ad un uomo che lavorava nella foresta. L'uomo doveva scegliere fra quello più voluminoso, contenente vari oggetti utili e belli, come coltelli e perle, e l'altro più piccolo, che conteneva la vita eterna.

Così, su due piedi, l'uomo non si sentì di decidere e preferì recarsi al villaggio e chiedere consiglio. Passarono, nel frattempo, alcune donne e a loro Dio fece la stessa offerta. Esse scelsero l'involto maggiore, dove avevano visto specchi in cui rimirarsi e tessuti con cui abbigliarsi. Così, l'umanità perse l'occasione di conquistarsi la vita eterna e fu assoggettata alla morte.

La morte come conseguenza di una colpa umana. Un gran numero di miti, ovviamente, identificano la causa della morte con la colpa dell'uomo. L'antropologo Paul Radin sbagliava quando scrisse che solo nella Bibbia l'uomo è tenuto responsabile dell'origine della morte. È vero, peraltro, che la colpa può interpretarsi in vari modi. In Africa, per esempio, fra gli Yoruba (Nigeria) e i Lobi (Burkina Faso), si tramandano miti in cui la morte tiene dietro a una sorta di generale decadenza morale.

I Tamanaco, tribù ora estinta della regione dell'Orinoco (America meridionale) raccontavano che la terra fu creata da due fratelli divini. Uno di loro, Amalivaca, visse per qualche tempo fra gli uomini. Prima di lasciarli per tornare nel mondo degli dei, annunciò che si sarebbe svestito della pelle, e istruì gli uomini a fare altrettanto ogni qualvolta intendessero ritornare giovani. Una donna, però, parve dubitare del suo consiglio, e il dio, irritato, le predisse che sarebbe morta. La morte apparve dunque a causa della mancanza di fiducia nella parola divina.

Si possono riconoscere tre varianti sul tema della morte dovuta a colpa umana.

Disubbidienza. Un motivo ricorrente è la convinzione che la morte derivi da una disubbidienza verso Dio. Possono esserci altri motivi, come la curiosità o la distrazione, ma la disubbidienza resta al primo posto.

L'esempio più celebre è naturalmente il mito biblico di Adamo ed Eva narrato nel *Genesi*. Alcuni ne deducono che in origine Dio intendesse dare ai due progenitori la vita eterna, benché ciò non venga espressamente detto.

In Gn 2,16-18 si afferma senza equivoci: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti». Eva fu tentata dal serpente e mangiò il frutto proibito della conoscenza del bene e del male, trovò che era buono e ne diede ad Adamo, che lo accettò. Quando scoprì la loro disubbidienza, Dio li maledisse tutti e tre: il serpente, Eva e Adamo.

Piuttosto stranamente, tuttavia (ed ecco un elemento di ambiguità), la morte non è espressamente nominata nella formula di maledizione usata da Dio, ma è indicata solo metaforicamente: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai» (Gn 3,19).

Solo dopo aver fatto tuniche di pelle, perché Adamo ed Eva si ricoprano, Dio riflette sulla necessità di cacciare i primi esseri umani dall'Eden, affinché non abbiano a mangiare anche dell'albero della vita: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!» (Gn 3,22). Come spesso capita nei miti, le incongruenze rendono questa storia piuttosto enigmatica. Nelle prime affermazioni di Dio, l'albero della vita non è proibito, benché ne sia menzionata l'esistenza. Dobbiamo quindi ritenere che solo per caso l'uomo non mangiò i frutti dell'albero della vita – che non era proibito – prima che la sua disubbidienza riguardo ad altri alberi portasse alla sentenza di Gn 3,14-19. L'affermazione divina che, il giorno in cui mangerà il frutto proibito della conoscenza del bene e del male, l'uomo debba morire, sembra un po' una minaccia vana. Dio, nonostante le parole minacciose, deve prendere qualche misura preventiva particolare ad evitare che l'uomo viva in eterno. Questa breve analisi del mito della creazione in *Genesi* mostra che la relazione fra la disubbidienza umana e l'origine della morte è per lo meno vaga e dovrebbe suggerire qualche dubbio se il più famoso esempio di morte dovuta a disubbidienza sia anche il più appropriato.

I teologi medievali rifletterono in modo rigoroso ed esauriente per capire quale fosse il peccato che aveva portato alla caduta dell'uomo, posto che la disubbidienza non è annoverata fra i sette peccati mortali. Alcuni la attribuirono alla superbia o alla lussuria. Anche nel Buddhismo lussuria e morte sono strettamente legate. Scrive la O'Flaherty (1976, p. 213) che «lussuria e morte si combinano nel demonio».

Nella mitologia dei Caribi della Guyana, il dio-creatore Pura voleva dare all'uomo la vita eterna, ma, avendo l'uomo disubbidito circa il modo di conseguire lo scopo, l'intera umanità venne assoggettata alla morte. Per i Lamba dello Zambia, l'uomo ebbe da Dio alcuni piccoli involti per mezzo di messaggeri, ai quali era vietato vederne il contenuto: dovevano consegnarli chiusi al «capo della terra». Ma i messaggeri, vinti dal-

la curiosità, disubbidirono e aprirono gli involti, uno dei quali conteneva la morte. Secondo gli Ekoi, Dio ordinò all'uomo di non uccidere mai, né di mangiare pecore bianche; l'uomo disubbidì e fu punito con l'avvento della morte per tutto il genere umano.

Troviamo anche il concetto di morte come punizione per una sepoltura prematura. Nel basso Congo, un mito racconta come il dio-creatore Nzambi ordinò di non inumare un ragazzo morto, poiché dopo tre giorni sarebbe tornato in vita. Ma i genitori non gli prestarono fede e disubbidirono, quindi la morte divenne irrevocabile. Lo stesso tema ricorre anche in un mito delle isole Figi. I Dogon tramandano invece che l'uomo fu punito per aver voluto apprendere una lingua proibita.

Il motivo del frutto proibito non si limita alla Bibbia. Per gli Efe, gruppo pigmeo dell'Africa centrale, il creatore stabilì il divieto per un certo frutto. Avvenne però che una donna incinta provasse un desiderio irresistibile di mangiare quel frutto e persuase il marito a coglierlo. Perciò Dio mandò la morte nel mondo. Benché il mito rassomigli a quello biblico, probabilmente non deriva da fonti missionarie, cristiane o musulmane. Mancano qui alcuni dettagli importanti del racconto biblico: non si parla, per esempio, dell'albero della conoscenza. Vari altri particolari differiscono, come quello della donna incinta. Aggiungiamo che in Africa esistono di questo mito numerose versioni.

Altra variante del tema della disubbidienza è quella del vaso di Pandora, narrato nel poema di Esiodo *Le opere e i giorni* (80-105). Pandora ebbe il vaso da Zeus col divieto assoluto di aprirlo: disubbidì, e quando sollevò il coperchio sfuggirono dal vaso e si sparsero nel mondo ogni sorta di mali e di sventure. Di tutto il contenuto, la sola cosa buona era la speranza. Ancorché non si parli espressamente della morte, è chiaro che questo di Pandora appartiene al tipo di miti detto della «morte in un recipiente».

Peccato sessuale. La colpa che dà origine alla morte può essere un peccato sessuale commesso dall'uomo, ma che può anche riguardare il mondo degli dei. Per i Dogon, infatti, la morte comparve al mondo in seguito a un incesto primordiale commesso dal dio Ogo.

Un mito africano racconta la proibizione fatta da Dio ai primi esseri umani di avere rapporti sessuali. Essi disattesero l'ingiunzione e ci fu la morte. I Nupe (Nigeria) tramandano che Dio creò dapprima la tartaruga, quindi l'uomo e poi la pietra. Alla tartaruga e all'uomo diede la vita, ma non alla pietra. A quel tempo la morte ancora non esisteva, perciò la tartaruga e l'uomo, giunti alla vecchiaia, ritornavano giovani. Con tutto ciò, non erano soddisfatti di questo stato di cose e andarono da Dio a chiedergli di poter avere un figlio. Dio li avvisò che potevano avere dei figli, ma poi sarebbero morti.

Volevano ugualmente dei figli, anche a queste condizioni? Sia l'uomo che la tartaruga confermarono, e le cose seguirono il decreto divino: come nacquero i figli, i genitori morirono.

I Baiga (India centrale) ricollegano l'inizio della morte con la prima copula umana. Nella foresta un uomo e una donna si accoppiarono, cosa sconosciuta fino a quel momento. La terra cominciò a tremare, essi immediatamente morirono e da allora la morte venne a far parte della vita umana. Anche i Tucano (Indios della Colombia) attribuiscono la prima morte alla lascivia.

Omicidio. L'origine della morte può anche ascriversi a un omicidio, spesso considerato assassinio. In molti casi è un essere mitico a venire ucciso in tempi primordiali. Secondo un mito delle isole Mentawai (presso Sumatra), i primi esseri umani uscirono da una pianta di bambù e immediatamente sparirono nella macchia. Là condussero un'esistenza infelice, finché il dio Siakau ebbe pietà di loro, li istruì e li aiutò. Più tardi il dio si mutò in un iguana, animale sacro in quelle isole, e sotto questa forma venne ucciso accidentalmente da due dei primi quattro esseri umani. Essi non avevano potuto riconoscerlo ed anzi lo accusavano, come iguana, di guastare le loro colture. La punizione per i due fu la morte immediata; gli altri due fuggirono. Ma intanto la morte era entrata nel mondo.

Un mito degli Arawak (Guyana) riguarda il dio creatore. Capitò che, mentre il dio visitava la terra per vedere come vivevano le sue creature, un uomo malvagio tentò di ucciderlo. Allora il dio privò il genere umano dell'immortalità, concedendola invece, da quel momento, ai serpenti e ad altri esseri simili, mediante la muta della pelle. Gli Algonchini (Indiani dell'America settentrionale) narrano di un conflitto avvenuto al principio dei tempi, nel corso del quale gli animali acquatici affogarono un lupo, fratello minore dell'eroe culturale Mänäbush. In questo modo la morte fu portata nel mondo.

In alcune culture esiste la credenza che nascita e morte fossero un tempo sconosciute alla vita umana: la vita proseguiva all'infinito, non c'erano procreazione né nascita. Poi intervenne qualche disordine, fu commessa qualche trasgressione, generalmente un omicidio, e questo fatto mutò la situazione, introducendo un nuovo modo di vita, in cui si alternavano nascita e morte. Un esempio significativo è rappresentato dalla storia di Hainuwele («ragazza») tramandata nell'isola di Ceram e riferita da Jensen (1939). In breve, Hainuwele era invidiata dalla gente perché più fortunata e più ricca di tutti. Durante un convegno della comuni-

tà, i danzatori formarono una spirale e costrinsero la ragazza al centro, dove avevano scavato una buca profonda, e ve la spinsero dentro, mentre il frastuono dei canti soffocava le sue grida di aiuto. La buca fu riempita di terra e schiacciata dai danzatori stessi. Questo omicidio primordiale segnò l'inizio dell'alternarsi della morte e della nascita.

La morte come desiderio dell'uomo. Ci resta da considerare l'ultima categoria di miti, quella dell'uomo che desidera la morte, preferendola a una vita divenuta opprimente.

Abrahamsson (1951) ha richiamato l'attenzione sui miti africani di questo tipo, ossia dell'uomo che, afflitto dalle malattie e dalla vecchiaia, stanco della vita, desidera morire e invoca la morte. Secondo un mito dei Mum (Camerun), Dio non riusciva a capire perché tanti uomini diventassero freddi e rigidi, ma la Morte (in questo caso personificata) gli fece notare quanti vecchi miserabili implorassero la liberazione dall'esistenza. Per gli Ngala, l'uomo reclamava la morte per il troppo male e la troppa infelicità del mondo. I Nubiani (alto Nilo) mettono in relazione il desiderio della morte col problema della sovrappopolazione.

Un mito, probabilmente africano, la cui più chiara versione ci viene dal Marocco in termini islamici, parla di una vergine vissuta cinquecento anni. Accadde che Mosè ne rinvenisse le cavigliere, che le erano state tolte prima della morte, e pregò Dio che gli consentisse di vederla. Dio lo accontentò e fece sì che la donna sorgesse dalla tomba. Così ella parlò con Mosè e gli disse di aver vissuto troppo a lungo e di essersi stancata della vita. Allora Mosè scongiurò Dio che permettesse all'umanità di morire prima. Benché non si tratti qui della comparsa della morte sulla terra, il mito mostra chiaramente come la stanchezza della vita possa portare al desiderio della morte; e, in termini mitici, questo costituisce quasi sempre un motivo della prima apparizione della morte.

Conclusione. Naturalmente, la mitologia offre vari altri motivi in ordine all'origine della morte. In India, certi miti la ricollegano alla sovrappopolazione del globo e alla conseguente denutrizione. Qui, a differenza del mito nubiano citato più sopra, sono gli dei a decretare l'avvento della morte. Nella regione della già citata Sarera Bay, riferiscono che il dio Tefafu, dopo molti tentativi, riuscì infine a creare esseri umani perfetti, ma alla lunga finì per invidiare le sue stesse creature e decise di distruggerle con una terribile alluvione. Ne risparmiò soltanto due, fratello e sorella; volle che si unissero, e, vedendoli riluttanti a commettere incesto, li rassicurò falsamente che tutto era regolare. Ma la nuova generazione umana, nata da una simile unione, non poteva più dirsi perfetta, malvagia qual era e soggetta al dolore e alla morte. Così il dio, soddisfatto, si coricò.

In quanto al problema dell'età di tutti questi miti, una risposta in generale è, a nostro avviso, impossibile, e molte incertezze presenterebbe anche una risposta più limitata. Baumann (1936) provò a datarli secondo la *Kulturkreiselehre* (teoria dei cicli culturali); ma la teoria ha perso gran parte della sua autorità, sicché i risultati restano dubbi.

Si può stabilire con un minimo di certezza che, data l'importanza fondamentale della morte per tutti gli esseri umani, la ricerca delle sue origini risale ai primissimi stadi della cultura umana; ma è impossibile anche il semplice tentativo di stabilire quando, sia pure approssimativamente, l'uomo incominciò a considerare la morte un'interruzione innaturale della vita, un'inspiegabile anormalità, alla quale era necessario trovare una spiegazione.

[Vedi *ALDILÀ* e *OLTRETOMBA*].

BIBLIOGRAFIA

H. Abrahamsson, *The origin of Death. Studies in African Mythology*, Uppsala 1951. Autorevole trattazione dei miti africani su questo tema.

H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin 1936. Contiene un capitolo dedicato all'origine della morte.

E. Bendann, *Death Customs*, (1930) rist. London 1969. Trattazione generale dell'argomento.

F. Boas, *The Origin of Death*, in «Journal of American Folklore», 30 (1917), pp. 486-91. La prima trattazione specifica dei miti amerindi sull'origine della morte.

R. Dangel, *Mythen vom Ursprung des Todes bei den Indianern Nordamerikas*, in «Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien», 58 (1928), pp. 341-74.

Ad.E. Jensen, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, Frankfurt 1939. Tratta particolarmente il mito di Hainuwele.

A. Lang, *La Mythologie*, Paris 1886. Prima classificazione dei miti sull'origine della morte.

W. Muensterberger, *Ethnologische Studien an indonesischen Schöpfungsmythen*, Den Haag 1939.

Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976. Tocca anche l'origine della morte.

K.Th. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Tübingen 1930. Esposizione generale ancora utile, benché ormai datata dal lato teorico.

TH.P. VAN BAAREN

NATURA E RELIGIONE. In Occidente «filosofia naturale» e «filosofia della natura» si sono sviluppate fianco a fianco, e talvolta sono state confuse l'una con l'altra a causa di un'ineliminabile ambiguità. Tuttavia esse sono teoricamente differenti: la prima è stata definita da Galileo, Comte e Darwin come il perseguimento di una totale ma essenzialmente oggettiva conoscenza dei fenomeni, mentre la seconda ha indirizzato pensatori quali Leibniz, Hegel e Bergson ad un approccio intuitivo, che tuttavia vuole essere rigoroso, nei confronti della realtà che è alla base dei dati derivati dall'osservazione.

Tra i filosofi di questa seconda categoria, coloro che si sono avvicinati sempre più ad essere definiti *Naturphilosophen*, o «filosofi della natura», fin dai tempi del Romanticismo tedesco occupano un posto speciale. Ad essi spetta generalmente il compito di cogliere il carattere concreto della realtà non meccanica, non fisica, o, come si esprime Schelling, la «produttività» celata al di là delle apparenze sensibili, ma senza trascurare, per principio, lo studio delle apparenze stesse. Vale a dire che essi non sono soddisfatti di una filosofia naturale basata esclusivamente sull'empirismo. Le loro concezioni portano indiscutibilmente il contrassegno del religioso, anzi dello Gnosticismo – non nel senso che questa parola evoca se applicata agli gnostici degli inizi della nostra era, ma nel senso di una disposizione mentale volta a definire la natura dei rapporti che collegano Dio, l'uomo e l'universo con mezzi non esclusivamente relativi al metodo sperimentale. Lo studio e la scoperta di questi rapporti delinea l'attività del teosofo, ma laddove questi considera per lo più Dio il punto di partenza delle sue speculazioni, il *Naturphilosoph*, pur conservando questo schema tripartito come base del suo programma, concentra principalmente gli sforzi delle sue sperimentazioni, speculazioni e immaginazione sulla natura.

Non dobbiamo perciò confonderli con quei pensatori che si accontentano di celebrare la bellezza della natura e delle formule matematiche, o suggeriscono che l'ordine naturale debba essere ritrovato in un ordine spirituale. Pensatori come Einstein certamente ritengono che esista al di là dell'analisi scientifica un significato celato dall'apparenza delle cose; e questa dimostrazione di rispetto è davvero molto diversa dall'agnosticismo materialista o positivista. Tuttavia tale atteggiamento deve essere ulteriormente distinto da quello caratteristico della *Naturphilosophie*. I *Naturphilosophen* non si limitano a confermare che c'è qualcos'altro oltre al mondo fenomenico; essi aspirano a raggiungere i veri segreti dell'universo, vale a dire a conoscere, come vorrebbe il Faust di Goethe, «Was die Welt am innersten zusammenhält» («la forza più segreta che tiene unito il mondo»). Un'affinità più importante delle ovvie differenze unisce questi filosofi in una forma di ispirazione che, nella civiltà occidentale, si trova fra i presocratici, in alcune correnti del pensiero medievale, nel Rinascimento e pervade il Romanticismo tedesco.

Antichità: presocratici, Stoicismo ed Ermetismo. Alcuni elementi della moderna *Naturphilosophie* possono essere rintracciati negli scritti di molti presocratici. In particolare, costoro non contrapponevano la materia allo spirito, l'anima al corpo, o il soggetto all'oggetto, ma tendevano ad accostarsi alla natura con un atteggiamento non dualistico, non categoriale. In que-

sta prospettiva, tutto ciò che è, è concreto. Tuttavia il loro pensiero conteneva contraddizioni dinamiche e creative. Cosmologie e antropologie si basavano su coppie di opposti. I presocratici avevano un senso dell'analogia e dell'omologia, in quanto non pensavano attraverso le categorie aristoteliche – per ovvie ragioni. Il loro mondo immaginario era fondato sulla natura concreta, interpretato e foggiato secondo strutture viventi.

Di qui l'importanza degli elementi naturali (il cui inesauribile simbolismo sarebbe stato ripreso più tardi dagli alchimisti): l'acqua per Talete, l'aria per Anassimene, il fuoco per Eraclito. Per questi fisiologi-metafisici, specialmente per Eraclito, la logica dell'antagonismo era primordiale. «Notte e giorno», egli diceva, «sono uno». Novalis, nella Germania del XVIII secolo, non avrebbe dimenticato questa lezione, come testimonia anche la sua poesia: la natura si esprime nelle proprie opere; l'uomo opera per esprimere se stesso. Noi siamo, come potrebbero dire gli stoici, collaboratori della natura. Di qui il labirintico stile presocratico, che sembra oscuro perché fatto di paradossi, e che in seguito ispirerà l'alchimia occidentale. Parmenide si stava già distaccando da queste categorie della natura con il suo pensiero lineare, la sua *doxa*, che tendeva ad annullare queste contraddizioni. Così anche Anassagora, che vedeva nella natura un principio razionale, che contribuisce all'ordinamento del mondo, ma che separa anche l'uomo dall'ambiente cosmico. Fino ad Empedocle non ritroviamo gli elementi appartenenti alla *Naturphilosophie*. Questi affermava l'esistenza di sei principi – unione e dispersione, più i quattro elementi – e presentava la storia del mondo come ricostituzione di un'unità differita.

Lo Stoicismo, che ebbe seguito per quasi sei secoli, spianò la via non solo al Neoplatonismo e ad alcune correnti gnostiche ed ermetiche, ma anche alla *Naturphilosophie*. Infatti esso accentuò il bisogno di conoscere l'universo concreto, mescolando armoniosamente saggezza e tecnica, e insegnò la necessità di un *savoir faire* che respinge la pura speculazione e deve condurre alla conoscenza di un tutto organico, assicurando l'accordo fra cose celesti e terrestri. Questa è una caratteristica che riapparve ripetutamente in modo più sistematico come uno degli aspetti più importanti dell'Ermetismo alessandrino, all'interno del quale molti testi affermano che Dio è conosciuto attraverso la contemplazione dell'universo. Di qui la preferenza degli ermetici per il particolare, per i *mirabilia*, rispetto all'astratto e al generale; la scienza non è «disinteressata», ma ambisce a riscoprire ciò che è generale per mezzo di una deviazione attraverso il concreto e attraverso gli oggetti individuali: tuttavia la nozione di «concreto» non è assolutamente la stessa in Eraclito, nella Stoà e nella *Naturphilosophie*.

Questa accentuazione del concreto non ricorreva nel Neoplatonismo, secondo il quale la realtà intelligibile, il regno della mente al quale ci si sforza di avere accesso, non ha alcun interesse a spiegare il mondo dei sensi. Esso ci aiuta piuttosto ad abbandonare questo mondo allo scopo di entrare più facilmente nella pura regione in cui conoscenza e felicità sono possibili. Il sensibilie, naturalmente, riflette l'intelligibile, ma il *senso*, o significato, del sensibile è di scarsa importanza. La cosa essenziale è andare al di là del sensibile per raggiungere il mondo delle idee. Ciononostante, vi è in Plotino qualcosa di simile ai tratti di una *Naturphilosophie*. I diversi rami del primo Gnosticismo, anche più del Neoplatonismo, erano per definizione ostili ad ogni forma di *Naturphilosophie*, poiché la maggior parte di essi sosteneva che il mondo dei sensi, opera di un demiurgo malvagio, non avesse nulla di buono da offrirci, e non fosse neppure in grado di nutrire la nostra conoscenza. Questa ostilità verso tutto ciò che pertiene alla natura è un tratto dualistico che riapparirà più tardi nel pensiero dei Catari.

Prospettive medievali. Il teologo del IX secolo Giovanni Scoto Eriugena era nato in Irlanda, ma in seguito visse alla corte di Carlo il Calvo. Nella sua opera principale, *Sulla divisione della natura*, o *Periphyseon*, Eriugena presentava una filosofia della natura che avrebbe alimentato gran parte della speculazione teosofica successiva fino al tempo dell'idealismo tedesco nel XIX secolo. I differenti generi di natura che Eriugena distingueva ed esaminava, in particolare i concetti di natura *naturans* e *naturata*, e di natura creatrice e creata, avrebbero in seguito ispirato, a quanto sembra, la letteratura qabbalistica. La sua filosofia dell'espansione e della contrazione pare molto più vicina alla meccanica della Qabbalah che al Platonismo classico.

Nel IX secolo gli Arabi iniziarono a tradurre molti testi antichi, e, ispirati da Aristotele, ne stesero dei commentari. Ma insieme all'empirismo razionalista di Aristotele, e sfiorando una forma di positivismo, noi vediamo nel pensiero arabo anche l'espressione di una visione altamente mitizzata di un mondo governato da forze spirituali che solo l'intuizione può aspirare a cogliere. L'Occidente medievale ricevette questo insegnamento attraverso le traduzioni latine di testi arabi che spesso avevano per oggetto teoria e pratica di medicina e magia.

L'alto Medioevo. Il XII secolo assistette ad un ritorno dei temi cosmologici dell'antichità greco-romana, in altre parole ad un universo concepito e rappresentato come un tutto organico, soggetto a leggi che devono essere ricercate alla luce dell'analogia. La «scoperta»

di queste leggi implicò due conseguenze: da una parte fu avviato un potente processo di secolarizzazione, cosicché il senso del sacro andò perduto. Dall'altra si verificò un rinnovamento permanente di quello che potrebbe essere chiamato sentimento di partecipazione cosmica. Quest'ultimo corrispondeva ad una elaborazione sistematica e poetica di una rete di relazioni tra i regni visibile e invisibile della creazione. L'universo era avvicinato per mezzo della speculazione filosofica, che aveva il compito di decifrare significati viventi, concreti. Secondo Jean de Meun, la natura divenne il «ciambellano», o vicario, di Dio – un Dio incarnato nella pietra, in questa età che vide emergere la sola vera arte sacra dell'Occidente.

La natura, la sua unità e le sue leggi, sono ciò che interessava il Platonismo di Chartres così come apparve nelle opere di Guglielmo di Conches, che si occupò soprattutto di fisica, diffuse gli insegnamenti di Eriugena sull'anima del mondo, e si impegnò, come Bernardo Silvestre di Tours, ad integrare una filosofia platonica della natura con il Cristianesimo. La dottrina platonica delle idee, e la riflessione sui numeri, potrebbero certo avere indotto l'intelletto a rimuovere ogni forma di realtà assoluta dal mondo sensibile, e a collocarla nel regno degli archetipi. La scuola di Chartres, tuttavia, non soccombette a questa tentazione intrinseca al Platonismo originario, e alla quale Agostino non era sfuggito. Essi dovevano questa integrazione dell'intelletto con il mondo materiale alle scienze naturali, e il loro debito nei confronti della scienza araba sotto questo rispetto è più che evidente – specialmente per quanto concerne la scienza medica, che solo da poco tempo era stata resa accessibile all'Occidente. La filosofia occulta del Rinascimento, già una filosofia della natura nel senso della *Naturphilosophie*, era per molti aspetti vicina a quella della scuola di Chartres.

Domenicani e francescani. Nel XIII secolo due opposte tendenze divisero la riflessione filosofica e religiosa. Lo spirito francescano, rappresentato principalmente da Bonaventura, mostrava rinnovato interesse per tutto ciò che appartiene alla natura. Esso fu imitato dallo spirito domenicano, derivato da Aristotele e rappresentato da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, che elaborarono una filosofia basata sull'astrazione e priva in pratica delle corrispondenze analogiche universali delle quali l'individuo è parte integrante. Da altra fonte derivò una terza tendenza, quella della scuola di Oxford, che condivideva con lo spirito di Chartres un desiderio di intuizione universale.

Accanto al sentiero mistico, la natura occupa il posto più importante nel pensiero di Bonaventura. Il «doctor seraficus» la considerava equivalente alla Bibbia, come un libro i cui segni devono essere decifrati. Lo spirito di Oxford si sviluppò ulteriormente nell'opera del vescovo Roberto Grossatesta, agli inizi del XIII secolo. Il Neoplatonismo e l'interesse per le scienze, due tratti caratteristici dei maestri inglesi, apparvero chiaramente in Grossatesta, un precursore dei moderni *Naturphilosophen*. Il suo soggetto favorito, la speculazione sulla natura della luce, lo rese interessante agli occhi della posterità. La natura della luce come «prima forma corporea» (*lux*) spiega la presenza di tutti i corpi dell'universo e la costituzione del mondo come frutto della propria espansione, condensazione o rarefazione. Grossatesta immaginava che un punto di luce creato da Dio si fosse diffuso in maniera tale da formare una sfera di raggio finito, che è l'universo (un'ipotesi che prefigurava la teoria del «big bang»). Il limite del suo potere di diffusione determinò il firmamento, che a sua volta rimandava indietro una luce (*lumen*), che generò le sfere celesti e le sfere degli elementi. Adam Pulchrae Mulieris, un parigino contemporaneo di Guglielmo di Auvergne, e anch'egli teologo della luce, anticipò molte delle intuizioni di Grossatesta nel suo *Liber de intelligentiis*. Cinque secoli dopo, nell'epoca del Romanticismo tedesco, la luce, considerata da una simile prospettiva, fu nuovamente al centro dell'interesse della *Naturphilosophie*.

Nell'età contemporanea è sorta la tendenza a fare di Ruggero Bacone, un francescano di Parigi ed Oxford del XIII secolo, un precursore razionalista del metodo sperimentale. Ciò dà erroneamente l'impressione di una personalità nutrita contemporaneamente di illuminismo ed empirismo. Queste due attitudini sono qui inseparabili, poiché ciò che Bacone chiamava «esperienza» (*experimentum*) non deve essere inteso nel senso corrente (connesso a «esperimento»), bensì nel senso di «lavoro di un esperto». Così, le pratiche degli alchimisti e degli astrologi vanno sotto il titolo di *experimenti*. Paracelso avrebbe in seguito ragionato nello stesso modo quando si occupava di «esperienza» in medicina. Dobbiamo comprendere che questa parola denota lo studio e la conoscenza di forze naturali recondite. Per Bacone, scienza sperimentale significava scienza segreta e tradizionale, con la condizione che la scienza concreta non sia separata dalle Scritture, ma che le due siano connesse ai fini di una reciproca chiarificazione. Ciò è paragonabile alla scienza alla quale Friedrich Christoph Oetinger, seguendo Paracelso, si dedicò nel XVIII secolo.

Il tardo Medioevo. A queste opere deve essere aggiunto quello che fu un genere relativamente ben conosciuto nel XIII secolo, quello delle *summae* e degli *specula*, dei quali il *De naturis rerum* di Alessandro Neckam rappresentò il primo esempio. A questo genere appartengono opere quali lo *Speculum maius* di

Vincenzo di Beauvais, un resoconto di storia naturale nella forma di commento ai primi capitoli del *Genesi*. Oltre a questo, altre opere dello stesso genere degne di nota sono il *De natura rerum* di Tommaso di Cantimpré e il *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo l'Inglese. Solo occasionalmente queste opere presentano una filosofia della natura nel pieno senso del termine, ma dal momento che accrescono il numero di opere storiche ed osservazioni sulle facoltà delle piante, degli animali e dei minerali, così come sui segni celesti, esse aprono la via alla filosofia occulta del Rinascimento.

Il conflitto fra nominalismo e realismo, posto così acutamente nel XIV secolo, comportò un dibattito di grande interesse per la creazione di una *Naturphilosophie*, anzi, persino per la sopravvivenza delle filosofie minori che la prefigurarono. Il nominalismo era restio a vedere nelle leggi e nelle realtà del mondo sensibile una collezione di copie analoghe ed omologhe di mondi gerarchicamente ordinati in reciproche corrispondenze. Il nominalismo uscì vittorioso dal dibattito, sgombrando il campo allo sviluppo della scienza moderna, a cominciare dalla fisica. Un meccanismo celeste costruito ad immagine di un meccanismo terrestre riempiva ora il vuoto lasciato dalla scomparsa delle intelligenze-guida. In questo modo la continuità fra un universo strutturato spiritualmente e leggi esclusivamente fisiche, autosufficienti, che era stata mantenuta dalle filosofie tradizionali, fu spezzata. Nello stesso tempo, l'influenza del nominalismo si unì a quella dell'Averroismo, e nel provocare la caduta del concetto avicenniano di universo, preparò la via ad una sorta di *res extensa* cartesiana, in se stessa incompatibile con una *Naturphilosophie*. E tuttavia il realismo stesso non costituiva un fondamento sufficiente per una *Naturphilosophie*, poiché molti di quelli che lo avevano difeso nel Medioevo non avevano fatto molto di più che distrarre l'attenzione dalla realtà della natura e dell'individuo per potenziare l'universale.

Con tutto ciò, tuttavia, la *Naturphilosophie* non morì. Non aveva ancora neppure conosciuto il suo momento migliore. L'*Ars magna* di Raimondo Lullo, scritta nel 1308 e ispirata alla Qabbalah, era uno strumento di conoscenza che ambiva ad essere applicabile a tutti i livelli possibili e immaginabili, da Dio stesso fino agli ordini più bassi della natura, attraverso gli angeli, le stelle e i quattro elementi. L'*Ars* di Lullo, rimossa dalla Scolastica, fu un canale attraverso cui passò una parte del Neoplatonismo medievale riportato in vita da Eriugena, in altre parole, un Platonismo dinamico affine al misticismo ebraico che stava fiorendo a Firenze e in Spagna. Il Lullismo godette di un'ampia diffusione, ma solo dal Rinascimento in poi. Nicola Cusano, Marsilio Ficino, e Pico della Mirandola trassero di lì una considerevole parte della loro conoscenza e dei loro metodi. Una grandiosa concezione della natura è inoltre reperibile nelle opere contemporanee di Pietro d'Abano. L'Ermetismo astrologico costituisce la metà della sua opera enciclopedica, della quale il *Conciliator* è il volume più importante. Qui la natura è vista come governata dalle stelle e le cose sono animate dagli spiriti.

A tutto questo si aggiunse chiaramente il ruolo dell'alchimia, che cominciò a recuperare credito in Occidente nel XII secolo. Essa assunse tre forme, che possono essere state complementari nella concezione di alcuni alchimisti, ma che è conveniente distinguere. Esse constavano nella semplice ricerca nel campo della trasmutazione dei metalli (per esempio la produzione dell'oro); vi era poi un'alchimia «spirituale», nella quale le metafore chimiche erano spunto alla meditazione, con una trasformazione consapevole o inconsapevole dello sperimentatore stesso come fine; e in terzo luogo un'alchimia presentata come una *Naturphilosophie*, per esempio da Petrus Bonus nella *Pretiosa margarita novella* e da molti altri adepti dediti alla speculazione dell'«alta scienza», che tentavano di armonizzare la filosofia di Aristotele con i metodi della «grande opera». A metà del XIV secolo, il francescano Jean de Rupescissa (o Jean de Roquetaillade) lavorò a lungo all'idea che una «quintessenza» sia all'opera in ogni cosa, e propose teorie sui quattro elementi e sui «principi» – in altre parole sulla natura della natura. Tutto ciò precorreva Paracelso, ma prima di lui un grande nome emerse nel pensiero del XV secolo – Nicola Cusano, l'apostolo di una scienza totale nella quale l'*ars coincidentiarum* viene chiaramente distinta dall'*ars coniecturarum* della scienza comune. La prima corrisponde al principio della conoscenza intellettuale degli oggetti, la seconda al principio di una conoscenza puramente razionale. Nicola Cusano ci offre un barlume della possibilità di forme dinamiche nella scienza. Quella che lui chiamava la *docta ignorantia* è una forma di conoscenza superiore, una gnosi della coincidenza degli opposti, o condizione di unità di tutte le cose. [Vedi anche *ALCHIMIA*, la parte sull'Alchimia rinascimentale, vol. 1].

Il Rinascimento, scuola di Paracelso e pansofia. Il Rinascimento promosse la rinascita di una filosofia della natura, soprattutto in Germania. Questo Paese fu da allora in poi il tutore di una tradizione caratterizzata da una teosofia che abbraccia il mondo nella sua pienezza. Nel XVI secolo, quando la tradizione ebraica separò l'uomo dalla natura per collocarlo sempre più nelle mani di Dio, veniva delineata l'idea che la natura ci parli di Dio, laddove la Qabbalah ebraica, che pure non era stata estranea a tale tendenza, era interessata

principalmente ad una teosofia dei rapporti tra Dio e uomo. L'idea di natura nel Medioevo, persino tra i francescani delle scuole di Chartres e Oxford, non si era spinta così lontano come la nuova teosofia, alla quale è stato conferito talvolta il nome di *pansofia*, allo scopo di enfatizzare il suo carattere «universale», nel senso concreto del termine. Questa nuova teosofia sottolineava la possibilità di conoscere Dio attraverso la natura. Fu Paracelso, il famoso medico di Einsiedeln, Basilea e Salisburgo, a svolgere in questo ambito il ruolo dominante, con la sua immensa opera e il suo ricco seguito. Egli fece rientrare tutto ciò che fa parte della natura nel misticismo cristiano, unendo quest'ultimo alla tradizione neoplatonica, e allo stesso tempo modificandone l'apporto. Perciò, sebbene Paracelso preservasse l'idea neoplatonica degli intermediari fra uomo e cielo, egli fu assai poco uno spiritualista meditante sulla natura degli intelletti intermediari quanto uno spirito pratico che cerca di scoprire i rapporti analogici tra un cielo concreto, vivente, dinamico e l'essere umano studiato in tutte le parti che lo costituiscono.

Contrariamente al Neoplatonismo, Paracelso riteneva che la natura derivasse direttamente dal potere divino. Egli distingueva due ordini di realtà soprasensibili, o «lumi». C'era il «lume della grazia», di ordine esclusivamente spirituale, un mondo divino al quale l'uomo si rapporta per mezzo del proprio spirito immortale. Questo è il dominio del puro misticismo e dell'eternità divina ed umana. Paracelso non osò occuparsene personalmente, se non per risalire, attraverso di esso, alla preminenza ed esistenza ontologica. Il suo ambito di ricerca era l'altro «lume», quello della natura, o *philosophia sagax*, che non si identificava con la prospettiva intellettuale della Scolastica, e che egli descriveva come il potere autonomo di rivelazione. Tra questi due lumi egli collocava l'astronomia o astrologia come una terza area, o termine. Tutto ciò che compete a questi tre regni, come la biologia, la psicologia, e persino le arti, deriva dal lume della natura ed obbedisce alle leggi dell'analogia, che è per noi sempre più importante decifrare: le corrispondenze fra i metalli, i pianeti, le parti del corpo umano e così via. Il suo è un universo complesso e, malgrado tutto, eterogeneo; è un universo in espansione – un universo nel quale il tempo stesso, lungi dall'essere considerato un recipiente, non è nient'altro che la crescita degli esseri. In questa costruzione è essenziale continuare a perfezionare, attraverso l'osservazione e l'esperimento, la propria comprensione della complessità dell'unità della natura divinamente creata. Chimica e medicina sono fondamentali nella ricerca volta a questa comprensione. Bisogna, come affermò Paracelso stesso, «pervenire ai prodigi di Dio attraverso la mediazione della natura».

Il pensiero di Paracelso si diffuse in tutta la Germania e nel resto dell'Europa alla fine del XVI secolo e all'inizio del XVII, almeno due generazioni dopo la morte del suo fondatore, la cui opera non fu fino ad allora molto conosciuta né diffusamente pubblicata. Fra i suoi successori e discepoli occupano un posto importante Gerhard Dorn, Adam Bodenstein, Michael Toxites, Alexander von Suchten e Oswald Croll. La loro filosofia, come quella del loro maestro, non è autonoma, bensì è collocata all'interno di una teologia; ha un carattere dinamico che si riscontra a tutti i livelli della loro speculazione, fino al livello di Dio stesso, che è tutt'altro che un *deus otiosus*. Il modo in cui essi concepiscono l'unità organica del mondo con le sue molteplici ipostasi si conclude sempre con una «fisica sacra» lontana dalla severità che caratterizzava molte delle cosmologie del Medioevo, eccettuate quelle del genere di Bonaventura o Ildegarda di Bingen. Importante non è tanto l'anatomia fisica di Dio e dell'universo, quanto la fisiologia di Dio. Il Paracelsismo corrisponde all'irruzione di una cosmologia «fisiologica» – o, piuttosto. cosmosofia – nell'Occidente.

Questa «pansofia», come fu chiamata sempre più spesso nel XVII secolo, successivamente condusse a tre linee di sviluppo. La prima era rappresentata dal Paracelsismo in senso proprio, che raramente, a causa della natura personale del metodo di Paracelso (che può essere meglio definito come «traboccante» piuttosto che sistematico), apparve nella forma che il suo fondatore gli conferì in origine. Segue la filosofia chimica, più o meno influenzata dall'alchimia, della quale la scienza pratica tentò di sbarazzarsi nel corso dei secoli XVII e XVIII. Era una scienza che aspirava ad essere obiettiva e in genere non si gravava eccessivamente di considerazioni teologiche. Infine c'era la pansofia, in altre parole una teosofia che prendeva in considerazione le reti di relazioni analogiche tra Dio, uomo e universo. Essa coinvolgeva filosofi che ebbero talvolta la tendenza a spingersi più avanti di Dorn, Croll, o Paracelso stesso in direzione della teosofia.

Questa terza corrente culminava con uno dei principali temi ispiratori del movimento rosacrociano – come attestano i primi documenti di questo movimento, la *Fama* e la *Confessio* – e, agli inizi del XVII secolo, con l'opera di Robert Fludd e Jakob Boehme i quali, sebbene più teosofi che pansofisti, dovevano molto a Paracelso. Per tutti loro, Dio viene conosciuto attraverso le sue opere. Poiché Dio è immerso nella natura, partecipa ad essa in migliaia di modi. Conoscere la natura è allo stesso tempo conoscere Dio – e viceversa, così come scopriamo il centro del tutto studiando il tutto, scopriamo il creatore studiando le sue creature.

Le fonti dirette della *Naturphilosophie* romantica. Nel XVII secolo l'influenza del magnetismo, ed in particolar modo della teosofia di Boehme, si sommarono all'influenza del Paracelsismo. Dovremo però aspettare fino alla metà del secolo successivo, prima di veder sorgere la *Naturphilosophie* dall'aggregarsi di queste correnti. Lo svevo Friedrich Christoph Oetinger fu il più grande teosofo tedesco del suo tempo, e, se aggiungiamo al suo nome quelli dei suoi seguaci Johann Ludwig Fricker, Prokop Divisch, e Friedrich Rösler – noti come i «teologi dell'elettricità» – egli fu molto probabilmente il primo *Naturphilosoph* nel senso romantico del termine. La corrente di pensiero di Oetinger è caratterizzata da un continuo, simultaneo ricorso a due fonti di ispirazione, che hanno sia una funzione euristica, sia di verifica: la natura e la Bibbia. Si sviluppa a partire dal XVII secolo una *physica sacra*, o «fisicoteologia», che può essere considerata il vincolo cronologico tra le concezioni cosmosofiche del Rinascimento e la *Naturphilosophie* tedesca del preromanticismo e del Romanticismo. Thomas Burnet, Joseph Addison, John Hutchinson, e George Berkeley (cfr. il suo *Siris*) appartengono a questa corrente. Le due dottrine non devono necessariamente essere in contraddizione; al contrario, esse dovrebbero chiarificarsi reciprocamente. Né la letteratura biblica né il fondamentalismo biblico sono qui in discussione, poiché se le immagini rivelate sono considerate concretamente – sia che esse abbiano per oggetto i giorni della creazione, il giardino dell'Eden o la visione di Ezechiele – esse sono intese in una prospettiva di realismo spirituale che preserva e promuove interpretazioni a livelli diversi. Quasi subito dopo, il Mesmerismo, vale a dire le opere e la dottrina di Franz Anton Mesmer, divulgò la predilezione dell'epoca per il magnetismo fornendogli una base che lo faceva apparire autenticamente scientifico. Ci fu, al volgere del XVIII secolo, una grande infatuazione per ogni cosa che riguardasse magnetismo, galvanismo o elettricità. Tra la teosofia neoboehmiana di Oetinger e il pragmatismo di Mesmer, un medico poco dedito alla metafisica, era nata la *Naturphilosophie* romantica. Non fu tuttavia soltanto una conseguenza di queste due correnti; almeno altri tre fattori contribuirono a completare il quadro.

Il primo di questi è il naturalismo francese. Ciò può sembrare paradossale, ma con l'*Histoire naturelle* di Buffon, e il *Rêve de d'Alembert* di Diderot, apparve una nuova fisica, presentata più nella forma di un esercizio letterario che di un calcolo scientifico. Con Buffon vediamo emergere ancora una volta l'antico tema dell'anima del mondo. Buffon, e persino Holbach, restituirono alla Germania ciò che di lì proveniva, vale a dire da Leibniz. Ma si trattava di un Leibniz rivisitato e corretto dal naturalismo francese, che trasferiva la monade, una sostanza intelligibile accessibile solo all'intelletto, nella natura fenomenica stessa.

Il secondo e più decisivo fattore è rappresentato dalla filosofia di Kant. Schlegel, Novalis ed altri furono felici di trovare (soprattutto in Kant) un concetto secondo il quale il mondo è un prodotto dell'immaginazione, in altre parole un'attività sintetica, spontanea della mente. A cominciare dai suoi *Anfangsgründe*, Kant aveva presentato le due forze della fisica newtoniana – attrazione e repulsione – come componenti di tutta la natura. I romantici elaborarono ulteriormente questa polarità, per farne una chiave di accesso alla comprensione della natura umana, tanto più che all'influenza di Kant essi aggiungevano quella del medico scozzese contemporaneo John Brown, autore di una teoria anch'essa basata sulle polarità, gli *Elementa medicinae*, che era destinata a godere di un considerevole successo in Germania. Poi venne Fichte, che tentò di completare l'opera critica di Kant liberando la mente umana dai soli legami che Kant non aveva rimosso, quelli connessi alla «cosa in sé». Per Fichte, infatti, non vi è alcuna esistenza assoluta al di fuori del soggetto, poiché è il soggetto che crea il reale. Schelling disse che Fichte aveva ripristinato la fondamentale fiducia nell'oggetto, una fiducia naturale che è propria dell'essere umano, e che era stata scossa o distrutta, prima da Descartes e poi da Kant. Fichte l'aveva reintegrata ponendo la cosa e la nostra rappresentazione mentale come identici.

Il terzo fattore coinvolge religione e teologia. La riscoperta di Spinoza alla fine del XVIII secolo deve essere presa in considerazione a questo punto poiché, considerato fino a quel momento un ateo, egli veniva ora recepito con fervore come un uomo inebriato di Dio. Veniva ora riconosciuto che la sua formula «Deus sive natura» («Dio o natura») non era materialismo contraffatto da una professione di fede, ma piuttosto l'affermazione che la natura è qualcosa di divino. I filosofi considerarono sempre più Dio non come identico alle cose – la *Naturphilosophie* in linea di massima evita il panteismo – bensì inteso come fonte di energia, come uno sviluppo di forze organiche, dalle quali deriva l'intero mondo finito. Guidato più o meno dall'influenza di Herder, il primo Romanticismo tedesco tendeva a sostituire la nozione di organismo cosmico – così come si trovava nel pensiero di Hamann e di Jacobi – con quella di una forza dinamica, per rimuovere il concetto spinoziano di sostanza in favore di uno più vicino all'idea di energia. Inoltre, nel momento in cui la *Naturphilosophie* stava emergendo, la religione stava entrando in crisi. Era il periodo in cui Chateaubriand, nel suo saggio *Sur les révolutions*, si chiedeva quale genere

di religione potesse prendere il posto del Cristianesimo. In risposta al *Génie du christianisme* del medesimo autore, apparve quasi immediatamente un libro che è forse l'unica opera francese di *Naturphilosophie*: *De l'esprit des choses* di Louis-Claude de Saint-Martin.

***Naturphilosophie* romantica.** Fu in gran parte in seguito a questi fattori che lo studio della natura negli ultimi anni del XVIII secolo e per metà del secolo successivo fu affrontato in modo completamente nuovo. Nel 1798 apparvero quasi simultaneamente *Weltseele* (*Anima del mondo*) di Schelling e il saggio *Über das pythagoräische Quadrat in der Natur* (*Sul quadrato pitagorico in natura*) di Franz von Baader. Questo duplice esordio fu poi proseguito da A.K.A. Eschenmayer, il quale, insieme a Baader e con l'aiuto di Schelling, contribuì in parte ad unificare elementi della pansofia tradizionale e il nuovo spirito della filosofia kantiana. Fra i principali rappresentanti di questa scuola, che perdurò quasi fino alla morte di Carl Gustav Carus nel 1869, e in aggiunta a quelli già citati, ci furono Karl Friedrich Burdach, Wilhelm Butte, Joseph Ennemoser, Gustav Fechner, Justinus Kerner, Giovanni Malfatti, Adam Müller, Novalis, il danese Jean-Christian Oersted, Lorenz Oken, Johann Nepomuk Ringseis, Johann Wilhelm Ritter, Gotthilf Heinrich von Schubert, Henrik Steffens, Gottfried Reinhold Treviranus, Ignaz Troxler, Johann Jakob Wagner, e Karl Joseph Windischmann. Questi erano per lo più tedeschi, o comunque legati alla cultura germanica. Rimane poco da aggiungere da parte di altre nazioni, ad eccezione di due filosofi inglesi in parte influenzati da questa scuola: William Paley, che pubblicò *Natural Theology* nel 1802, e Sir Humphrey Davy, autore, nel 1830, di *Consolations in Travel.*

Per la maggior parte di questi filosofi, la conoscenza dell'io e la conoscenza del mondo vanno di pari passo. Insieme, conoscenza dell'io e conoscenza del mondo sono passione, viaggio iniziatico e immersione nel divenire. La coscienza di questi romantici non era isolata, ma piuttosto in un rapporto di interdipendenza con la natura, con l'intero cosmo; di qui l'interesse di Baader, Schubert, Kerner ed altri per la metempsicosi, la ricerca psichica e metafisica, il sonnambulismo e il magnetismo animale. Malgrado l'impatto di Newton e del meccanicismo che caratterizzò l'epoca, vediamo affermarsi fra questi studiosi e pensatori l'idea di una interdipendenza intelligibile fra uomo e cosmo. Essa venne espressa attraverso un ampio spettro di speculazioni inerenti luce, elettricità e chimica, e spesso adottava toni poetici, ispirati. Ma questo lirismo non deve farci dimenticare che il Romanticismo tedesco fu in definitiva un movimento filosofico e religioso, piuttosto che letterario. Sotto questo rispetto esso era chiaramente la prosecuzione del Paracelsismo e della pansofia, ma beneficiava delle acquisizioni delle scienze sperimentali, ed enfatizzava i sistemi simbolici, le polarità ed elementi architettonici in uno spirito che richiamava spesso certe forme di Pitagorismo. La natura è un testo che deve essere decifrato con l'aiuto di corrispondenze ed implicazioni simboliche; di conseguenza, la rigorosa scienza sperimentale non è mai più di un punto di partenza obbligato nel movimento verso una comprensione gnostica di processi invisibili. Questi, che costituiscono il reale, appartengono ad una *natura naturans* sempre posta come un postulato, o, più correttamente, come una credenza fondamentale.

In questo modo fisica e metafisica sono due lati della stessa medaglia. Quasi tutti i rappresentanti della *Naturphilosophie* romantica erano studiosi impegnati con ciò che è concreto: chimici, fisici, geologi, ingegneri minerari e medici. Non è perciò sorprendente il fatto che un'immagine romantica del medico si ritrovi disseminata nella letteratura dell'epoca. L'immagine è seducente perché basata sull'analogia tra medicina e poesia. I medici Marcus e Roeschlaub incarnavano egregiamente questa duplice attività. Marcus aveva inoltre pubblicato – come Schelling – su una di quelle riviste erudite che fungevano da foro per queste idee, lo «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft». Vi leggiamo, dalla penna di Philipp Walther, portavoce della stessa idea: «Come la cura di una malattia abbia luogo rimarrà sempre celato alla comprensione, restando nel novero delle cose semplicemente incomprensibili... Ora, così come l'idea si mescola alla materia in un'opera d'arte, così il medico che cura compie uno sforzo critico nel sanare il conflitto... E, similmente, nell'opera d'arte, la bellezza della forma deriva esclusivamente dall'unione di idea e sostanza, proprio come la salute è prodotta dallo sforzo artistico del medico». Non siamo lontani dal Paracelsismo, cosa che non dovrebbe destare grande sorpresa, dal momento che molti dei *Naturphilosophen* dell'epoca si trovarono a consolidare la posizione di Paracelso, facendosi eredi di una teosofia che costituiva la base della pansofia di Paracelso.

Certamente, non tutti i *Naturphilosophen* erano teosofi a tutti gli effetti, ma la teosofia – in particolare quella di Boehme – coloriva le opere della maggior parte di loro. Baader fu certamente il più grande teosofo di quella scuola, ed anche il più interessante e profondo. Viceversa, i teosofi non disdegnavano di ricorrere alla scienza nello spirito della *Naturphilosophie*, come possiamo vedere nelle opere di Johann Friedrich von Meyer, il teologo qabbalista teosofizzante di Francoforte. L'essenziale era sempre riscoprire i principi costitutivi delle cose, simultaneamente attraverso sperimentazione e meditazione. Tuttavia, pro-

prio mentre essi ci si rivelano in maniera simbolica e proliferano in grappoli di significati, ovunque ci sono intermediari, elementi mesocosmici (strutture invisibili, principi, angeli, stadi qualitativi della luce, ecc.), e da questi deriva il mondo polimorfico, riccamente popolato. Di qui scaturisce un vero e proprio politeismo, che non ha luogo, però, a livello di dogma religioso, e che rimane sempre compatibile con il monoteismo ebraico-cristiano. «Monoteismo della mente e del cuore», scrive Schelling, «politeismo dell'immaginazione e dell'arte. Questo è ciò di cui abbiamo bisogno». Questo perché l'immaginazione creativa, un concetto fondamentale di questo movimento, permette agli dei di agire in noi in un armonioso mondo concreto nel quale ciascuno occupa, accanto agli altri, un posto proprio.

Il denominatore comune più notevole di tutte queste correnti di pensiero è rappresentato dall'affermazione dell'identità di mente e natura. E questo che la posterità ha sempre considerato il tratto più specifico o più suggestivo, senza dubbio perché pone la domanda metafisica fondamentale. Questa «filosofia dell'identità», per usare l'espressione di Schelling, è la fede in un rapporto fra uomo e natura in cui ciascuno dei termini è parzialmente vincolato all'altro. Questo rapporto non si riferisce né ad un'astratta conoscenza della natura né ad uno sfruttamento pratico od utilitaristico di essa, bensì ad un grado di comprensione e concretezza nel quale l'opposizione negativa o distruttiva dei due viene superata. La mente – e non solo la mente dell'uomo – diviene natura, natura spiritualizzata. «Quanto più progrediamo in questo accordo», scriveva Oersted nel 1807, «tra natura e mente, quanto più lo troviamo perfetto, e tanto più sarete d'accordo con me nell'ammettere che queste due nature sono il frutto di una radice comune». Inteso in questo modo dinamico, questo «accordo» costituisce una drammaturgia animata e appassionata, specialmente se unito ad una narrazione mitica.

Queste polarità, generalmente presentate come quaternità, costituiscono la base della maggior parte degli schemi vitali e unificanti così caratteristici di questa filosofia. La quadruplice struttura sottesa alla maggior parte di queste rappresentazioni polari è costituita da un polo indifferenziato (caos o notte primordiale); da questo emergono altri due termini che sono opposti e complementari: fuoco e acqua, fuoco e luce, maschile e femminile, o attrazione e repulsione. Poi compare il quarto termine, che riflette quello originario, e che è il prodotto comune nel quale si combinano i due termini opposti. Questa quaternità rende possibile, anzi, talvolta necessaria, una narrazione mitica, ed un filosofo è teosofo nella misura in cui enfatizza questa narrazione. Se vogliamo individuarla riducendola ai suoi elementi più semplici, possiamo rintracciarla in quello che Schelling chiamò «il mistero represso del Cristianesimo», che è sostanzialmente l'alchimia, ma nella forma del mito ermetico del «redentore redento». È la storia di una luce prigioniera, o «catturata», che viene risvegliata da un'altra luce rimasta libera. Qui è il punto cruciale di questa narrazione romantica, in forma di opposizione tra luce e pesantezza, quest'ultima intesa come una sostanza nella quale sono state assorbite energie primitive. Alcune di queste energie, che erano un tempo vicine all'Assoluto, sono diventate inaccessibili dal momento della loro cattura da parte dell'attrazione, cioè della pesantezza, ma possono riapparire o essere risuscitate. Questo progressivo ricomparire della luce nel mondo, nella vita, costituisce, implicitamente o esplicitamente, la narrazione della *Naturphilosophie*.

Declino ed epigoni: prospettive. Come conseguenza del declino della *Naturphilosophie*, anche prima della metà del XIX secolo, ebbe luogo una corrispondente «alienazione» della natura: si sviluppò la concezione secondo cui la natura è selvaggia, nel senso che essa smise sempre più di essere percepita dall'uomo come il luogo in cui egli riconosce se stesso, in cui vive, o in cui si sente a casa propria. Sempre di più la natura giunse ad apparire come l'«altro». Questo processo fu preparato da Schopenhauer nel 1819, con *Il mondo come volontà e rappresentazione*, nel quale egli considerava la natura, una volta per tutte, come al di fuori delle categorie dell'intelletto.

Il caso di Goethe è abbastanza speciale. Le sue opere scientifiche, specialmente quelle sulla metamorfosi delle piante e sul colore, lo collocano vicino ai più grandi tra i *Naturphilosophen*, tuttavia egli era più interessato ad afferrare l'eternità in un istante, o l'infinito in un oggetto. Infine, egli era più interessato alle differenze tra i principi che ai loro caratteri comuni. Nel corso della sua vita e delle sue opere egli preservò il concetto di un universo vivente; ma non si domandò che cos'è che le cose simboleggiano nell'invisibile.

La *Naturphilosophie* romantica, nient'affatto un prodotto di generazione spontanea, non si è mai estinta completamente, ed è sempre stata più o meno resa attuale come una «filosofia della natura», nel senso che qui viene conferito al termine. Cosicché, dagli inizi del XIX secolo in poi, diventa difficile affermare precisamente quanto nell'impulso di quel movimento – che in Occidente non si interruppe mai del tutto – possa essere attribuito al Romanticismo tedesco, o se esso sia, piuttosto, un movimento più generale, da intendersi come una forma di *philosophia perennis*. Comunque sia, le teorie romantiche dell'inconscio colorirono le

idee di filosofi del XIX secolo come Eduard von Hartmann, ed è in Schubert, con il suo *Simbolismo del sogno*, e ancor piu in Carl Gustav Carus, che devono essere ricercate le origini della psicoanalisi. Tuttavia non è il caso di attribuire alle diverse forme di vitalismo ed esoterismo che seguirono nel secolo successivo eccessiva somiglianza con la *Naturphilosophie*. Indubbiamente i filosofi Ludwig Klages, Hermann Keyserling e Max Scheler hanno rivendicato parte di questa eredità, ma solo in maniera sostanzialmente speculativa; per di più, essi non sono né chimici, né geologi, né astrofisici né medici.

Ritroviamo le tracce più evidenti della *Naturphilosophie* romantica nel concetto di inconscio, in particolar modo nella concezione monolitica di esso elaborata da Schopenhauer, e nell'inconscio un po' diverso, ma sempre monolitico, descritto da Freud, ma anche in quella nozione dell'inconscio la cui struttura è stata delineata da Jung – si tratta persino di una struttura quaternaria! Senza dubbio Jung è l'ultimo di questa scuola. Quel che più conta è che egli ci ha dato persino la chiave per comprenderla, poiché ciò che dice degli alchimisti – che ciò che essi vedevano nella pietra era, di fatto, una costellazione del loro inconscio personale – può indubbiamente essere affermato dei *Naturphilosophen* tedeschi. Sebbene essi personalmente non abbiano compiuto scoperte significative nella storia della scienza (in questa area Johann Wilhelm Ritter è una brillante eccezione), hanno tuttavia dato espressione a verità di un ordine diverso, che potrebbe ben essere quello dell'Assoluto. Essi furono gli ultimi rappresentanti di un'età nella quale l'uomo – o almeno lo studioso – si sentiva a casa propria su questa terra, prima dell'apparire di una natura interamente differente, definitivamente alienata.

La teosofia ebraico-cristiana, o piuttosto il poco di essa che sopravvive nel XX secolo, continua la tradizione di una filosofia della natura, dal momento che alcuni dei suoi rami premono in una direzione tradizionale. In tal modo Rudolf Steiner, così come Jung, insegna la restaurazione dell'armonia umana a tutti i livelli, ma in aggiunta, da discepolo di Goethe quale egli è sempre stato, assegna quella parte che è la bellezza alla natura. Attualmente non è tanto la tradizione ad orientare l'uomo verso un ritorno ad una filosofia della natura, poiché non è rimasto pressoché nessuno che osi, come Oetinger, mettere a paragone scienza e Bibbia. Questo tipo di orientamento ricorre sempre più nelle comunità scientifiche stesse. Vi sono molti membri di queste comunità che, spesso inconsapevolmente, riprendono o riscoprono questi elementi del passato. Nell'ambito delle sole cosiddette scienze esatte, possiamo citare l'idea di materia intelligente, che è stata applicata più volte dagli specialisti (Arthur Stanley Eddington, V.A. Firsoff, Fritjof Capra, Jean Charon), e la conseguente tendenza a istituire rapporti tra i concetti della fisica moderna e le idee sulle quali si basano le tradizioni filosofiche e religiose dell'Estremo Oriente – le nostre tradizioni, anche in queste aree, sono generalmente sconosciute. Perciò si sta sviluppando una sorta di fisica visionaria. La fisica di Werner Heisenberg si avvicina alle strutture microfisiche degli schemi platonici; Jack Sarfatti argomenta che la materia deriva dalla luce, intrappolata dalla gravità. Per Arthur Koestler, in *The Roots of Coincidence*, la materia è modellata sullo spirito. Simili esempi potrebbero essere facilmente moltiplicati.

Lasciatemi concludere con una parola circa il Colloquio di Cordova del 1979. Sebbene esso non trattasse direttamente della questione della *Naturphilosophie* romantica, dagli Atti pubblicati emerge l'idea di una interdipendenza universale all'interno di una scienza che, al suo culmine, aveva il potere di estirpare questa idea una volta per sempre. Alcuni osservatori hanno tentato di scoprire in questa interdipendenza gli schemi polari, dialettici e dinamici, che sono ora organizzati secondo leggi aritmologiche, contenenti esse stesse schemi simbolici dei quali l'esoterismo non deve essere stato ignaro, o che pertengono alla *Naturphilosophie*. Questi sono evidenti nell'opera del medico e biologo Stéphane Lupasco. La tendenza corrente nella storia delle scienze e nel lavoro della scienza stessa è spesso di accentuare i tipi strutturali, i modelli di gerarchizzazione, ed altre categorie o procedure di ricerca formale. Le teorie della scienza moderna potrebbero trovare nuovi orizzonti nei testi della *Naturphilosophie*.

Naturalmente, se la *Naturphilosophie* nel senso pieno del termine – vale a dire quello di Paracelso o di Baader – deve recuperare piena cittadinanza, allora dovrà ancora una volta incorporare una teologia o autentica teosofia, un mito, nel senso che Oetinger attribuiva al termine; e dovrà varare una ricerca scientifica che, a sua volta, libererà dalle scritture nuovi significati, significati che completano la scienza. Bisogna ricordare che persino allo zenith della *Naturphilosophie* romantica, uomini che erano sia veri teosofi, sia *Naturphilosophen* non furono mai numerosi. Ciò che possiamo tuttavia immaginare, per la fine del XX secolo, è una forma di spiritualità speculativa in grado di abbracciare il mondo in tutta la sua ricchezza, come tentò di fare la teologia cristiana del XII secolo, per elaborare un nuovo strumento di percezione dei principi ordinatori dell'universo, sotto il triplice segno di mente, antropologia, e comprensione del reale. Parliamo qui di una realtà multilaterale, non limitata alla proiezione

di una fede mutila, ad un'unica dimensione, bensì dotata di carne e sangue.

[Vedi anche *ERMETISMO*, vol. 3; per la relativa disamina, vedi *SCIENZA E RELIGIONE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

A.G. Debus, *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, I-II, New York 1977. Questo studio e l'opera di Pagel sotto elencata si completano l'un l'altro. Contiene una vasta bibliografia e analisi dettagliate dei diversi autori.

R.Chr. Zimmermann e A. Faivre (curr.), *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979. Un'opera collettiva che comprende quindici contributi in inglese, francese e tedesco, a partire da Ficino e Agrippa fino a Schelling.

A. Gode-von Aesch, *Natural Science in German Romanticism*, New York 1941. Un interessante resoconto di molte delle teorie filosofiche, religiose e letterarie della *Naturphilosophie* nell'epoca del Romanticismo.

G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, I-XIII, Paris 1966-1985. Cfr. soprattutto i voll. IX, X e XI. Ben documentato ed estremamente ampio.

K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906. Datato ma ancora valido compendio dell'argomento nella storia delle idee filosofiche e religiose.

W. Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel 1958 (trad. it. *Paracelso*, Milano 1989). Estremamente ampio e ben documentato. Non considera solo Paracelso, ma anche il Paracelsismo nel Rinascimento.

M. Sladek, *Fragmente der hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit*, Frankfurt 1984. Un'apprezzabile, sintetica ricerca sul rapporto tra l'Ermetismo e le filosofie della natura.

ANTOINE FAIVRE

NODO. Già presente alla cultura europea sin dalla metà dell'Ottocento, la questione dei nodi attirò ben presto l'attenzione degli storici delle religioni per le infinite e multiformi implicazioni sacrali assunte in ogni epoca presso le più diffuse civiltà; e questo per via dell'essere, tale questione, logicamente e indissolubilmente collegata alla più ampia, ma parallela, problematica relativa all'esplicarsi e concretizzarsi dell'attività vincolante sul piano sacrale [vedi *LEGATURA*], della quale il nodo è, appunto, il risultato primo, e, sovente, la manifestazione più appariscente. Inevitabile, perciò, era che la questione in causa seguisse, nell'ambito della storia degli studi, lo stesso *iter* della problematica di fondo di cui era espressione, e questo per ciò che concerne tanto le impostazioni via via datele, quanto le metodologie impiegate in merito a seconda delle circostanze, che, infine, i risultati ottenuti. Il nome, il pensiero e le opere di James G. Frazer, Isidor Scheftelowitz, Walter J. Dilling, Georges Dumézil e Mircea Eliade, il peso dei quali è stato ed è tuttora notevole nell'atteggiamento della storia delle religioni rispetto alla valenza sacrale di ciò che è vincolo, rappresentano per l'una quanto per l'altra analoghe tappe importanti nel cammino scientifico di entrambe.

La sorte della questione dei nodi, tuttavia, si distingue per il ripetersi di determinate costanti. Innanzitutto, quanto all'impostazione che abitualmente le viene data, risolventesi, di norma, nell'assurda tendenza ad iniziare una raccolta più ampia che sia possibile di dati nelle epoche e nelle culture più diverse, senza riflettere circa la probabilità di non poter condurre in porto un'impresa tanto smisurata quanto disperata e, in fondo, inutile. Quindi, quanto al metodo adoperato per studiarla, che ufficialmente è, sin dall'inizio, quello storico-comparativo, ma che, a ben guardare, si riduce in sostanza alla semplice esposizione di questo o quel caso specifico in questa o quella civiltà (Frazer, Dilling), alla drastica e discutibile circoscrizione di precise aree culturali al difuori delle quali il problema in causa è completamente ignorato (Dumézil), all'analisi fenomenologica della questione in vista dell'identificazione non certo delle sue radici storiche ma piuttosto di un archetipo del vincolo (Eliade). Infine quanto al risultato ottenuto, che da Frazer sino ad Eliade sembra essere quello di vedere in chiave esclusivamente simbolica (per lo più «magica») l'obiettivo che i nodi perseguirebbero ad un livello sacrale, prescindendo tuttavia, nel modo più assoluto, dal chiedersi se di volta in volta non sia il caso di inquadrarlo, tale obiettivo, già a monte di una valenza di questo genere, e precisamente nell'ambito della vita quotidiana e nella necessità di far fronte alle infinite sue esigenze, *in primis* mediante una messa in opera assolutamente profana e funzionale dell'attività vincolante.

Dall'inizio di questo secolo ai giorni nostri, infatti, non si fa che ripetere che attuando un nodo, oppure sciogliendolo, su un piano sacrale, niente altro si fa se non realizzare, oppure neutralizzare, un blocco, la positività o negatività degli effetti del quale dipendono, di volta in volta, dalle specifiche circostanze nelle quali si è dovuto agire, e dalle particolari intenzioni di chi ha provveduto a tale azione (Frazer, 1911, p. 310; Eliade, 1952, p. 147): la fenomenologia religiosa ha da tempo fornito infiniti esempi al riguardo, raccogliendo il materiale più svariato tanto presso le culture primitive che nelle civiltà superiori, e analizzando ogni tipo di vincolo sia concreto (realizzato medianti fili, corde, le-

gami vari; ulteriormente potenziato da anelli, catene, ecc.; raggruppato in intrecci di genere svariato, reti, tessuti, ecc.) che astratto, tanto isolato che inserito in rituali specifici pubblici e/o privati, ad opera di entità sovrumane oppure di comuni mortali sia religiosamente impegnati che di condizione più o meno profana (Frazer, Dilling). Invece non ci si è mai chiesti per quale motivo, onde venire a capo di una qualche situazione che presenti comunque implicazioni sacrali, non si pensi ad altra soluzione se non a quella di fare un nodo o disfarlo.

È ben noto da tempo, nell'ambito dei nostri studi, come la messa in opera dell'attività vincolante nelle sue varie formulazioni abbia lo scopo essenziale di consentire agli esseri umani di estendere il loro controllo sulla realtà. L'esempio più appariscente è costituito dall'uso – praticato dalle popolazioni che ancora non conoscono la scrittura – di stringere nodi e/o gruppi di nodi su una o più corde, sovente di colori diversi, e di far corrispondere a ciascuno di questi vincoli una o più cose: numeri, oggetti, persone, situazioni, azioni, ecc.; con questo sistema è possibile contare, inventariare, registrare, schedare, comunicare, e via dicendo; in breve, risolvere di volta in volta determinati problemi di ordine pratico.

È ugualmente noto che questi problemi non sono esclusivamente di genere profano, ma presentano sovente anche aspetti decisamente religiosi; d'altra parte, la funzionalità comunque insita in ogni tipo di vincolo, anche di natura simbolica, risulta, come ora vedremo, disposta a convivere con una eventuale componente sacrale, addirittura in un rapporto di stretta complementarità.

Nell'ambito di quel rituale specifico che è la confessione dei peccati, infatti, Raffaele Pettazzoni notò a più riprese come certi nodi abbiano insieme sia la valenza simbolica che lo scopo concreto di «bloccare», onde meglio affrontarla e quindi neutralizzarla, quella determinata realtà altrimenti impossibile da tenere a bada che è la colpa: nella rituale spedizione fatta dagli Huichol (Messico) alla ricerca del sacro *híkuri* (cactus usato nel corso di una festa), ciascuno segna con tanti nodi quante amanti ha avuto sopra una corda che poi viene distrutta nel fuoco, e analoga operazione viene compiuta dalle donne rimaste a casa; presso gli Zapotechi si «annodavano» i peccati dell'annata legando a due a due degli steli d'erba che, intrisi del sangue del penitente, venivano offerti a un'entità sovrumana; l'idea di peccato inteso come nodo che dovrebbe essere sciolto da varie divinità, tra cui Nergal, invocato per l'occasione come «Signore dello scioglimento», è costante nei testi di scongiuro babilonesi; nell'India vedica è il dio Varuna ad imprigionare nei suoi «lacci» o «nodi» il colpevole; nel rituale scintoista *kata-shiro* l'equivalente di carta ritagliata del penitente viene legato in fasci di vimini e gettato tra le fiamme (*op. cit.*, pp. 33ss.; 99ss.; 111ss.; 180; 230).

Anche il computo del tempo, sia a fini meramente pratici e profani che, assieme, a ben precisi scopi sacrali può essere realizzato mediante l'attuazione di più nodi, opportunamente sistemati e distanziati, su corde o funi, facendo scorrere le quali o prendendone semplicemente visione, si ha la possibilità di rendersi conto della situazione e di regolarsi di conseguenza. Martin P. Nilsson ha da tempo mostrato, con una ricca documentazione, come diverse popolazioni primitive fissino in tal modo la durata dell'impurità mestruale (Nauru delle isole Gilbert), il periodo in cui dovrà essere amministrata la giustizia (Wagogo), l'epoca che vedrà allestire la danza intertribale (Miwok della California), i giorni da dedicare alla celebrazione di una grande festa (Melanesiani delle isole Salomone) (*op. cit.*, pp. 320ss.).

Ugualmente, l'uso dei nodi e delle corde o fibre annodate può apparire finalizzato alla messa in opera di speciali tecniche – assai diffuse presso le popolazioni senza scrittura – a mezzo tra il computo matematico e l'arte divinatoria: i nodi/numeri risultanti vengono riferiti a schemi tradizionali di combinazioni e collegati alla sfera delle origini e alle entità sovrumane venerate, le quali ultime sono così chiamate in causa e materialmente costrette ad intervenire ogni volta che occorre rendersi conto sacralmente di una data situazione presente o futura interrogando questa specie di oracolo. Ad esse può persino venire attribuita l'introduzione e la diffusione di tale tecnica tra gli esseri umani (isole Yap, Caroline occidentali).

In tutti questi casi, apparentemente assai diversi, i nodi vengono comunque stretti al fine precipuo di controllare, bloccandole, realtà in sé e per sé quantomai astratte, fluttuanti, evanescenti, quali la colpa, il tempo, la sorte; ciascuna di loro, concretizzata all'occorrenza nei vincoli corrispondenti, viene a trovarsi così alla mercé di chi, appunto stringendo tali legami, ha risolto una data situazione. Ma non solo determinati problemi – quali quelli or ora indicati – possono essere risolti mediante l'attuazione di certi vincoli con conseguente controllo di specifici settori dell'esistenza, bensì l'intera globalità del reale risulta controllabile grazie all'uso delle corde a nodi. Con questo sistema rielaborato in forma assai sofisticata, infatti, il Perù precolombiano disponeva, tramite l'utilizzazione dei *quipu*, di uno strumento di registrazione essenziale per il funzionamento ordinato dell'Impero incaico: mediante la raccolta di un'infinità di dati messi insieme dai funzionari delle varie circoscrizioni e trasferiti in

forma di nodi sui *quipu*, i *quipucamayoc* (= guardiani dei *quipu*) erano in grado di avere rapidamente, all'occorrenza, un quadro complessivo della situazione economica, militare, ecc., di compiere accurati rilievi statistici, in breve di avere in mano l'intero paese, alla stessa maniera in cui attualmente, nel nostro mondo, l'uso dei computer tende a renderci progressivamente in grado di controllare l'universo.

Ma in ogni epoca, e nei più diversi tipi di civiltà, la tecnica, anche se in forma quantomai rudimentale, non solo si sforza di dominare la realtà, bensì, principalmente, cerca addirittura di *attuarla* potenziando la creatività umana con la messa in opera di mezzi e strumenti atti a rafforzarla nei confronti delle infinite difficoltà esistenziali.

Tuttavia, perché si possa parlare di tecnica è ovviamente indispensabile che si metta in moto, nell'infinita molteplicità delle sue formulazioni, l'azione vincolante che consente, appunto legando, intrecciando, annodando insieme i materiali più svariati, la fabbricazione degli utensili indispensabili all'umanità per «farsi il proprio mondo» allo stesso modo in cui intreccia le reti per pescarsi il cibo o intesse gli indumenti per coprirsi. È infatti la consapevolezza di questa enorme importanza delle tecniche vincolanti che ne determina, in ogni civiltà, la sublimazione a livello sacrale nei modi e nelle forme più differenti [vedi *LEGATURA*]. Ciò, in particolare, attribuendo valenze e poteri straordinari a certe specie di nodi (per esempio nei riti magici), creando in varie culture tanto primitive che superiori il tipo del «dio che lega» armato di corde, lacci, reti, ecc. (Eliade), e, soprattutto, elaborando la grandiosa concezione di un universo creato mediante l'impiego dell'arte dell'intreccio.

Al riguardo, sembra indispensabile sviluppare – ampliandone ulteriormente la portata alla luce della comparazione storico-religiosa, e con ciò valorizzandone l'originalità più di quanto non sia stato fatto sinora – ciò che fu osservato a suo tempo da Eliade a proposito del concetto di cosmo inteso quale «tessuto».

Occupandosi del simbolismo dei nodi, infatti, questo studioso aveva giustamente conglobato in tale specifica problematica anche quei casi in cui, tanto al livello delle religioni politeistiche, quanto ormai sul piano ben più rarefatto della speculazione filosofica, l'ordine universale figura concepito – come risultante di legami e intrecci di vario tipo – alla stessa stregua di una corda, una catena, una rete, ecc.: per esempio, il *markasu* (fune) babilonese, principio cosmico che unisce tutte le cose e, insieme potenza/legge divina che compagina l'universo; per esempio il *prāna* (soffio) vedico, che ha «tessuto» la vita umana (*Atharvaveda* 10,2,13) o il *vāyu* (aria) che ha legato come un filo tutti gli esseri fra di loro intessendo così il mondo (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3,7,2); per esempio lo stesso Tao, «catena dell'intera creazione». Ora, è appunto la comparazione storico-religiosa che ci consente di constatare come un motivo del genere, lungi dall'identificarsi nel distillato di un pensiero filosofico quantomai sofisticato, non solo risulta essere un prodotto autenticamente sacrale, ma addirittura mostra di avere un'antichità di gran lunga superiore a quella delle strutture politeistiche, affondando le sue radici, aldilà delle civiltà superiori, nel patrimonio tradizionale delle popolazioni primitive.

È infatti assai diffusa una concezione dell'intera creazione – dall'instaurarsi dell'ordine cosmico al primo realizzarsi delle condizioni ambientali in cui dovranno essere collocati i viventi, e giù giù sino al definirsi ultimo dello specifico ambito esistenziale dell'uomo rispetto al mondo di natura e alla sfera extraumana – quale manufatto, in specie quale prodotto di vari tipi di azioni vincolanti funzionalmente orientato a «fabbricare» l'universo – sia nella sua globalità sia nelle sue singole componenti – annodando, legando, ritorcendo, intrecciando, tessendo tra loro i più diversi generi di materiali.

Lo dimostra già la frequenza con cui, nei miti delle origini di popolazioni primitive di aree geografiche assai distanti, ci si imbatte in Creatori-Ragno (per esempio, secondo gli Hopi o i Pomo; oppure stando agli indigeni dell'isola Beru, Micronesia), che attuano appunto la loro opera cosmogonica così come l'animale omonimo prepara abitualmente la sua tela; lo riconferma, sia pure indirettamente, il fatto che un fenomeno atmosferico come l'arcobaleno possa essere interpretato quale cintura con cui l'Essere supremo lega la sua veste (per esempio, tra i Galla occidentali); lo ribadisce la diffusione di racconti sacri in cui la creazione, fatta di un nulla illusorio, può risultare legata con il filo di un sogno (come per i Witóto della Colombia), oppure una corda di penne intrecciate insieme serve a calare sott'acqua, al fine di procurarsi la terra necessaria, l'entità sovrumana a ciò delegata (stando ai Maidu della California centrosettentrionale), o infine la luce del sole, sistemata in una cesta, viene fatta scendere sulla terra tramite una fune (come raccontano i Nukta di Vancouver o i Polinesiani dell'isola Hoa). In perfetta sintonia con i motivi sinora sottolineati, i miti cosmogonici di diverse popolazioni dell'area californiana ci raccontano di come in un'epoca primordiale il mare venne racchiuso in un contenitore di vimini (Salina), il mondo fu cucito insieme come un cestino di giunchi incatramati (Yuki), l'intero universo prese forma quale paziente opera di intreccio, alla stessa stregua di una stuoia annodata (Wintu).

In questo cosmo strutturato e tramato come un tessuto il creatore insegna ad annodare fibre per farne corde e lacci: si catturano così le nuvole (allora totalmente selvagge e indomite) e da quel momento in poi si esercita un certo controllo sul clima alternando tra loro pioggia, neve, vento e sereno (Wintu). Ugualmente, mezzi vincolanti dello stesso genere vengono usati per bloccare e neutralizzare il sole dei primordi – troppo caldo o troppo freddo, e dunque disastroso per uomini, animali e piante –: preso in trappola come una lince (Chipewyan), semistrozzato da un cappio (Montagnais-Naskapi; Cree Algonkini, Ciamba della Nigeria...), imprigionato in marchingegni di vario tipo (Pende; indigeni della penisola della Gazzella; Oceania; Melanesia; ecc.), l'astro sarà costretto a mitigare, o a rafforzare i suoi raggi, modificare il proprio percorso, stabilire quello che da allora dovrà essere il suo giusto cammino. E neppure la luna può evitare di essere presa al laccio e ricevere così quelle macchie che la caratterizzeranno per sempre (Naskapi); quanto alle stelle, poi, esse sarebbero lassù perché un giorno la liana intrecciata al fine di consentire all'umanità delle origini di spostarsi all'occorrenza tra la terra e il cielo venne, infine, tagliata (Boróro del Mato Grosso).

In chiave decisamente vincolante viene presentato, quindi, il differenziarsi, nell'ambito di quest'universo variamente annodato, legato e intrecciato, degli animali e degli uomini.

I primi sono tali da quando, spezzatasi la corda che doveva consentire l'accesso alle sedi celesti, ruzzolarono irrimediabilmente sulla terra (Boróro). Ed è appunto in questa sede che si dimostrano singolarmente attratti dalla (e coinvolti nella) attività vincolante che ne condizionerà stabilmente le caratteristiche esistenziali: l'armadillo, per esempio, intraprende da sé la «tessitura» della «veste» che dovrà essergli propria, ed è per essersi affrettato eccessivamente in questo lavoro di intreccio, annodando maglie di disuguale ampiezza, prima piccole e fitte, poi grosse e larghe, che presenta l'aspetto attuale (Aymará, Bolivia); la trota, dal canto suo, è ancora tra le mani del Creatore che già si sente spasmodicamente attratta verso ciò che... abitualmente dovrà servire a pescarla, sì che piange e si dispera invocandolo, finché non si intreccia per lei una rete entro la quale potrà fare la sua prima comparsa sulla terra (Kato di lingua athapaska).

Quanto agli altri, risultano vincolati ai vincoli già nel loro stesso esistere, e quindi nelle particolarità dell'organismo, e successivamente nell'ambito delle infinite componenti della condizione umana – dalla mortalità alla vita sulla terra, dalla necessità di coprirsi all'esplicazione di attività specificatamente leganti quali l'intreccio e la tessitura, o la pesca per mezzo di reti. I Pomo della California centrosettentrionale raccontano che Marunda creò i primi uomini intrecciando e annodando insieme i propri capelli, mentre i Melanesiani dell'isola Mota riservano questo trattamento solo alla donna prototipica che – quale risultante di verghe, rami flessibili e foglie annodati insieme così come nel tempo storico si intrecciano le maschere per una certa società segreta – riceve il significativo nome di Ro Vilgale, equivalente a «legaccio ingannevole». La discesa sulla terra di questa umanità primordiale avviene mediante gomitoli calati dal cielo (Toba Batak, Indonesia), o corde (Carisi del Brasile; indigeni delle isole Palau), la cui rottura – dovuta talvolta all'imperizia di chi le ha intrecciate – determina, oltre che la permanenza in questo mondo, la sorte mortale (Keres del New Mexico; indigeni delle isole Palau) e l'articolarsi in giunture (= nodi) del corpo umano, non ancora flessibile prima del capitombolo (Carisi). Onde ricoprire le nudità di questi uomini dei primordi le entità sovrumane che presiedono alla tessitura daranno loro il cotone e insegneranno a filarlo e a tesserlo (Caduveo dell'America meridionale; Ifugao delle Filippine); per provvedere alle loro varie necessità trasmetteranno ad essi anche l'arte di intrecciare i vimini (Pomo); d'altro canto, gli uomini stessi ad un certo punto, onde migliorare le proprie condizioni economiche, possono servirsi di mezzi vincolanti onde catturare qualche essere sovrumano e costringerlo ad accontentarli: un mito delle isole Namoluk (Micronesia) narra appunto come la coltivazione del taro fu insegnata a quelli che, sino ad allora, avevano dovuto vivere esclusivamente di pesci, da certi spiriti catturati con la rete. Anche la salvezza di questa umanità dai cataclismi che avrebbero dovuto distruggerla ha luogo tramite specifici mezzi o prodotti vincolanti: la rete di ragno (Pomo), un cestino (Wiyot di lingua algonchina), e via dicendo.

Da questa breve rassegna, oltre all'arcaicità del ruolo cosmogonico dell'attività vincolante, anche un'altra tematica risulta più che documentata a sostegno della necessità di studiare ogni azione di questo genere non solo su prospettive storiche, ma anche in preciso e immediato rapporto alle tecniche della cultura interessata (cfr. la diffusione dei miti in cui il mondo è plasmato come un recipiente di argilla!). Si tratta di quella che, senza esagerare, si potrebbe definire quale esaltazione dell'*homo faber*, il quale si riscatta dalle infinite miserie e molteplici limitazioni della condizione esistenziale appunto mediante un appropriato uso del potere e dell'abilità che ha di legare insieme qualcosa; è appunto lui che prende nella rete gli spiriti, che intrec-

cia le corde che gli consentiranno di vivere sulla terra, che prepara e tende i lacci e le trappole con cui catturare gli astri onde fissarne il corso, che intreccia il cesto entro il quale si salverà dal diluvio, che «fila» e «tesse» la condizione mortale. Nella valorizzazione dell'abilità manuale come forza creativa, nell'elevazione di tale creatività a livello cosmogonico, nella sublimazione del proprio lavoro a mezzo e strumento in grado di controllare la realtà, l'uomo si mostra infatti ben consapevole di poter essere, appunto col legare e/o lo sciogliere gli aggrovigliati problemi nodali che costellano la sua esistenza, artefice incontrastato della propria sorte.

[Vedi anche *CALENDARIO, CRONOLOGIA, LABIRINTO, LEGATURA* e *RETI E VELI*].

BIBLIOGRAFIA

La questione dei nodi e dell'azione vincolante che ne sta alla base è trattata nelle sue grandi linee e nel corso del tempo da J.G. Frazer, *The Golden Bough*, III, *Taboo and the Perils of the Soul*, London 1911 (3ª ed. riv. e ampl.), pp. 293-313; I. Scheftelowitz, *Das Schlingen-und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, RGVV 12/2, Giessen 1912; W.J. Dilling, *Knots*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII, Edinburgh 1914, pp. 747-51.

Un più puntuale e specifico approccio al problema lo si ha, invece, nelle opere di G. Dumézil, *Ouranos-Varuṇa*, Paris 1934, e *Mitra-Varuṇa*, Paris 1940; e di M. Eliade, *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 134 (1948), pp. 5-36, rist. in *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, cap. 3 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981), e *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, cap. 2 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.).

Per quanto concerne l'uso delle corde a nodi in genere, i *quipu* peruviani e l'arte dell'intreccio si rinvia a quanto scrivono P. Matthey, *Gli esordi della scienza*, ed E. Cerulli, *Industrie e tecniche*, in V.L. Grottanelli (cur.), *Ethnologica*, II, *Le opere dell'uomo*, Milano 1965, pp. 524ss. e 763ss. Per la funzione svolta dai nodi sul controllo del tempo, cfr. M.P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Lund 1920, pp. 320ss. Per il ruolo di tali corde nella confessione dei peccati è d'obbligo il riferimento a R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I, Bologna 1929, rist. 1968, pp. 33ss.; 99ss.; 111ss.; 180; 230. L'utilizzazione delle stesse corde in chiave divinatoria è trattata da W.A. Lessa, *Divining by Knots in the Carolines*, in «Journal of Polynesian Society», 68 (1959), pp. 188-204.

La concezione dell'universo come tessuto è stata documentata con materiale mitico raccolto, con la rispettiva bibliografia, in R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, I-IV, Torino 1948-1963.

GIULIA PICCALUGA

NUMERI. [Questa voce consiste di due articoli. Il primo presenta una panoramica generale del valore e del simbolismo religioso dei numeri; il secondo contiene una discussione del simbolismo specifico del sistema di numerazione binario].

Panoramica generale

I numeri, nei quali si sperimenta in forma visibile il potere e la sacertà tanto del tempo quanto dello spazio, hanno affascinato il genere umano sin dalla sua infanzia, sebbene i metodi di conto e i sistemi di espressione dei numerali differiscano notevolmente da cultura a cultura. I risultati più alti in questo campo sono stati raggiunti dal sistema maya e da quello «arabo» (in origine indiano), introdotto in Occidente intorno al XII secolo. La presenza in essi dello zero facilitò di molto le operazioni matematiche.

Lo spirito matematico. Sant'Agostino considerava i numeri contenuti nelle Scritture sacri e misteriosi, e l'uomo moderno ancora oggi reagisce positivamente o negativamente a numeri come il sette e il tredici, poiché lo spirito matematico è innato nell'uomo e si manifesta ovunque vivano esseri umani, a partire dalle semplici decorazioni geometriche. L'osservazione del ritmo circadiano e delle fasi lunari sembra essere stata all'origine del primo interesse dell'uomo per i numeri, e il sistema astrale sumerico-babilonese è soggiacente alla maggior parte delle elaborazioni posteriori. Talora ai numeri sono state attribuite qualità divine: in India il numero viene detto «della natura di Brahmā», e il nome della filosofia *sāṃkhya* allude all'importanza dei numeri in questo sistema, dal momento che letteralmente significa «enumerazione».

Ma il primo interesse filosofico-religioso per i numeri apparve in Grecia con i pitagorici, che consideravano i numeri potenze metafisiche e ritenevano che il cosmo fosse isomorfico rispetto alla matematica pura (Bell, 1933, p. 140). Essi fornirono la dimostrazione di teoremi geometrici, cercarono di offrire misure campione obiettive della bellezza (la sezione aurea), e scoprirono l'esistenza di una relazione tra i numeri e la musica (nel XVI secolo l'opera di Keplero era ancora permeata dalla concezione dell'*harmonia mundi*). Il pensiero pitagorico restò a fondamento della numerologia posteriore e dell'aritmologia, con il loro particolare interesse per i primi dieci numeri interi, nei quali sarebbe per così dire contenuta la pienezza del mondo. La classificazione dei numeri dispari come maschili e di buon auspicio e di quelli pari come femminili e malauguranti deriva anch'essa dal sistema pitagorico. Per questo i numeri maschili «fortunati» sono stati preferi-

ti per impieghi nella magia, nelle formule religiose ripetitive e nei riti terapeutici.

Le speculazioni sulle proprietà dei numeri proseguirono con l'opera di Giamblico e di Filone Ebreo, e l'aritmologia in quanto filosofia dei poteri e delle virtù di particolari numeri interi venne ulteriormente elaborata da Nicomaco di Gerasa, Capella, Boezio e altri. L'argomento svolse un ruolo importante nell'ermeneutica di sant'Agostino, offrendo a lui e a numerosi autori cristiani medievali (tra i quali in particolare Ugo di San Vittore) una chiave per le allegorie bibliche. Agli inizi del XVII secolo Pietro Bongo (Bungus) nella sua opera *De numerorum mysteria* (1618) si sforzava ancora di dimostrare che la numerologia con le sue sole forze ci consente di comprendere il mondo.

Un'allegoria numerica di questo tipo è rinvenibile nella sua forma più sviluppata nella Qabbalah ebraica; è altresì incorporata nel pensiero mistico dell'Islam, come nella filosofia della tradizione Ikhwān al-Ṣafā' e Ḥurūfī. In opere tanto ebraiche che islamiche (come pure greche antiche) l'intercambiabilità tra lettere e numeri risultò fondamentale per l'interpretazione mistico-magica dei testi (per esempio nella *gematriah* o nel corrispondente islamico *jafr*). Le qualità dei numeri che compaiono nella tradizione biblica acquisirono significato nella liturgia cristiana e si resero visibili nella sua architettura, giungendo a permeare la struttura e l'universo di immagini della letteratura medievale e rinascimentale. L'impiego proverbiale e della tradizione popolare di determinati valori numerici, come il tre o il sette, è rivelatore del sentimento generale nei confronti di questi numeri interi, e tanto la letteratura religiosa quanto quella popolare ricorrono all'espediente dei numeri ascendenti o discendenti (come nel caso dell'*Anguttaranikāya*) a fini di enumerazione. La diffusione dell'uso di quadrati magici costituisce solo un esempio della fede in determinati numeri.

Interpretazione dei numeri. Sebbene i numeri siano stati interpretati in molti modi, si può generalmente osservare una certa concordanza.

1. Secondo i pitagorici l'uno è sia pari che dispari. Non è un numero nel senso normale del termine, ma indica piuttosto l'unità onnicomprensiva che incorpora in sé la possibilità della molteplicità. «Dio è un numero dispari e ama i numeri dispari», afferma una tradizione musulmana derivata dall'antichità classica (cfr. Virgilio, «numero deus impare gaudet», *Bucoliche* 8,75). Dal punto di vista geometrico l'uno è rappresentato dal punto, dal quale si sviluppano le forme e le figure.

2. L'unità si frantuma nella dualità. Il due è il numero della dualità, del contrasto e della tensione: il tedesco *zwei* («due») in termini come *Zwietracht* («discordia») esprime questa relazione, al pari dei composti formati con il prefisso *dis*. Il due rappresenta la tensione tra polo positivo e negativo, tra sistole e diastole, inspirazione ed espirazione, maschio e femmina; in breve significa il contrasto che genera il flusso continuo della vita, dal momento che il mondo è costituito da coppie di opposti.

Secondo un testo qabbalistico «tutto ciò che viene dall'albero della conoscenza è inficiato dalla dualità». Questo principio si esprime al meglio nella raffigurazione cinese dello *yin* e dello *yang*. La religione di Zoroastro postula l'esistenza di un conflitto costante tra il principio della tenebra e quello della luce, che nella religione gnostica si sviluppa nella lotta tra male materiale e bene spirituale. L'Islamismo concepisce la manifestazione nel tempo e nello spazio dell'Uno numinoso senza pari sotto due aspetti: *jamāl* («bellezza») e *jalāl* («maestà»). Il due viene ulteriormente valorizzato dal verbo creativo *kun* («sii!»), che consiste delle due lettere *k* e *n*, e dalla lettera *b* (il cui valore numerico è due) della formula nota come Basmalah («nel nome di Dio...») all'inizio del Corano, simile alla *b* con cui comincia la Torah. Secondo la tradizione biblica le due tavole in pietra della legge anticotestamentaria, al pari dei due Testamenti stessi, il Vecchio e il Nuovo, sono complementari, come i due tipi di vita, attiva e contemplativa, personificati da Lia e Rachele e da Marta e Maria. Dal punto di vista geometrico il due corrisponde alla linea. La presenza del duale in molte lingue dimostra che l'Io e il Tu vengono giustapposti alla molteplicità degli esseri. [Vedi anche *DUALISMO*, vol. 1].

3. Il tre «guarisce quanto è stato scisso». In quanto prima cifra dotata di un inizio, un mezzo e una fine, rappresenta il primo numero reale, «il più anziano dei dispari, il numero che appartiene a Dio», giusta la definizione che ne dà Joshua Sylvester (secondo Du Bartas). Rappresenta la prima e fondamentale sintesi, costituita dalla prima figura geometrica, il triangolo, e dal ritmo triadico di tesi, antitesi e sintesi. In quanto primo numero al di là dell'Io e del Tu, è il primo che significa «moltitudine» e pertanto implica il superlativo.

Numerose sono le triadi divine che possiamo nominare, a partire da quella sumera costituita da An, Enlil ed Enki e da quella babilonese di Shamash, Sin e Ishtar sino a quella induista di Viṣṇu, Śiva e Brahmā e alla Trinità cristiana. Quanto a quest'ultima è stato notato che

> la fondamentale debolezza dottrinale del Cristianesimo, come dimostra l'eresia ariana, era costituita dalla dualità del principio divino (Padre e Figlio)... Che il Padre e il Figlio fossero uno era opinabile sia sul piano numerico che su quello filosofi-

co. Ma Padre, Figlio e Spirito Santo erano indubitabilmente Uno per il fatto stesso di essere Tre.

(Hopper, 1938, p. 73).

Esseri minori di natura divina o semidivina compaiono anch'essi in gruppi di tre: le Moire greche, le Norne nordiche, e le Madri romane, nonché le divinità tricefale reperibili presso molte tradizioni, dall'area celtica a quella indiana. Neppure il monoteismo islamico ignora le triadi, come per i fedeli sciiti quella costituita da Allāh, Maometto e 'Alī.

Si dice che «tutte le cose buone vengono a gruppi di tre», e sembra che ogni cosa venga ripartita in tre unità: cielo-terra-acqua ovvero, come in Cina, cielo-terra-uomo, donde la concezione dei tre mondi. Il *Ṛgveda* conosce i tre passi di Viṣṇu (legati alle posizioni del sole durante il giorno), e tre è il numero dei gruppi sociali dei due-volte-nati secondo l'antropologia religiosa vedica. Il tre è anche un importante numero liturgico, come dimostra la tripartizione dei luoghi di culto aperti al pubblico. La maggior parte delle tradizioni conosce una triplice invocazione alla divinità, si tratti del Trisagion della liturgia cristiana, della triplice ripetizione di *śānti* («pace») al termine della recitazione delle scritture induiste, o infine del triplice soffio dello shofar nei giorni sacri dell'Ebraismo.

I concetti metafisici spesso si radunano a gruppi di tre: *sat-cit-ānanda* («essere, coscienza, beatitudine») è una triade comune nel pensiero indiano; secondo lo *Zohar* saggezza, ragione e gnosi furono manifestate rispettivamente in Abramo, Isacco e Giacobbe. Il Buddhismo contempla la concezione del trimundio (*triloka*), dei «tre corpi» (*trikāya*) del Buddha; e l'Islamismo distingue tra *islām* («sottomissione»), *īmān* («fede») e *iḥsān* («attività perfetta e bella»). Il percorso spirituale viene spesso suddiviso in tre segmenti, come per esempio *via purgativa*, *via illuminativa* e *via unitiva* ovvero *sharī'ah* («legge»), *ṭarīqah* («sentiero») e *ḥaqīqah* («verità»). Il tre svolge un ruolo anche nei concetti antropologici: i poteri spirituali possono essere suddivisi tra intelletto, volontà e mente, o, come nell'Islam, tra *nafs ammārah* («incitamento al male»), *lawwāmah* («biasimo») e *muṭma'innah* («acquietamento»). Secondo il pensiero indiano esiste la triade nota come *triguṇa*, i «tre fili» che costituiscono la materia: *tamas* («pesantezza, inerzia»), *rajas* («attività, mutamento») e *sattva* («lucentezza, perfetta equanimità»).

Il tempo viene comunemente ripartito in tre periodi, passato presente e futuro, e la Chiesa cristiana conosce il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Quest'ultima concezione è particolarmente importante per le profezie millenaristiche come quella predicata nel XIII secolo da Gioacchino da Fiore. Ai nostri giorni il mito ha sopraffatto la storia con il Terzo Reich (che dal punto di vista storico costituiva perlomeno il quarto stato tedesco).

Il tre è cumulativo; tutto ciò che accade tre volte fa legge. Spesso indica semplicemente il plurale, o «tutto quanto». Pertanto viene impiegato nei racconti popolari e nelle leggende come numero statistico: per tre giorni Giuseppe sta dentro al pozzo, Giona nel ventre della balena. I tre Magi sono ben noti, al pari dei gruppi di tre fratelli o sorelle; tre rose, tre corvi, tre desideri, e tre indovinelli ricorrono con frequenza nelle canzoni della tradizione popolare, nei racconti di fate e nelle leggende. Si trova anche il triangolo nella vita quotidiana (*ménage à trois*) e nel dramma, e il numero di titoli di opere narrative o saggistiche che raggruppano a tre a tre persone o eventi è legione. [Vedi anche *TRIADI*].

4. Il quattro «porta ordine nel caos». Si tratta di un numero materiale e cosmico. Le quattro fasi della luna e i quattro punti cardinali della terra (prefigurati nel nome *Adamo*) offrono un esempio di questo tipo di ordine; così pure i quattro elementi e i quattro umori, e, sul piano mitico, nell'Islamismo i quattro fiumi del paradiso, e nella tradizione vedica i quattro flussi di latte che sgorgano dalle mammelle della vacca celeste. I pitagorici consideravano il quattro il numero della giustizia, e fu la loro geometria a scoprire i quattro solidi perfetti. Il termine *quadrato* indica tuttora una struttura corretta, ordinata e in grado di conferire ordine essa stessa. In quanto numero dell'ordine cosmico, il quattro è spesso chiamato a suddividere il tempo: le quattro stagioni, le quattro età dell'uomo secondo Esiodo, la concezione induista delle quattro ere del mondo (*yuga*), e l'analoga zoroastriana dei quattro periodi. La religione cinese e l'Islamismo conoscono quattro scritture sacre, e il Cristianesimo considera autorevoli solo quattro vangeli. Per il cristiano la croce con i suoi quattro angoli retti è «la figura più giusta di tutte», che si estende ai quattro angoli del mondo, mentre la tradizione ebraica pone l'accento sul mistero del tetragrammaton, *YHVH*. C.G. Jung ha contribuito a rivalutare l'antico simbolo quaternario della perfezione, considerato una sorta di antidoto allo spirito destrutturato, «odinico», della nostra epoca. [Vedi anche *QUATERNITÀ*].

5. Il cinque è il numero dell'uomo naturale, il primo numero misto di pari e dispari. Non costituisce un numero ordinatore nei cristalli, ma si ritrova spesso nel regno vegetale, in foglie e petali (cfr. Sir Thomas Browne, *Garden of Cyrus*, 1658), e per questo è stato considerato da alcuni un numero «rivoluzionario». Nell'antichità il cinque era il numero di Ishtar e di Ve-

nere, pertanto legato alla vita sessuale e al matrimonio, come nella parabola delle cinque vergini stolte e delle cinque vergini savie in *Matteo* 25. Il pentagramma, che può essere derivato dalle stazioni zodiacali di Venere, è dotato di poteri magici e apotropaici, mentre nell'alchimia la *quinta essentia* contiene la forza vitale del ringiovanimento.

In Cina il cinque è stato tradizionalmente considerato un numero fortunato; nella tradizione occidentale il richiamo immediato corre ai cinque sensi. Il Manicheismo enumera cinque arconti, cui corrispondono altrettanti eoni di tenebra, mentre l'Islamismo è «fondato sul cinque», dal momento che ogni sura del Corano inizia con non più di cinque lettere isolate. Vi sono inoltre i cinque pilastri della fede, le cinque preghiere quotidiane, i cinque profeti dispensatori della legge. Secondo gli sciiti la pentade (*panjtan*: Maometto, Fāṭimah, 'Alī, Ḥasan e Ḥuṣayn) si presenta come un tutt'uno in grado di garantire protezione, popolarmente connessa alla «mano di Fāṭimah». La mano umana con le sue cinque dita sta alla base di alcuni sistemi di numerazione, e la sua immagine ha trovato frequente impiego nella magia. Il numero delle pentadi in filosofia spazia dai cinque corpi di Platone alle elucubrazioni neoplatoniche dell'Islamismo.

6. Il sei è il numero macrocosmico: l'esagono, formato da due triangoli, esprime la combinazione del mondo materiale e di quello spirituale, donde l'idea che «ciò che si trova là si trova anche qua». Il sei è un numero perfetto, costituito tanto dalla somma quanto dal prodotto di uno, due e tre ($1 + 2 + 3$ e $1 \times 2 \times 3$). Per questo, secondo Filone e sant'Agostino, il mondo dovette essere creato in sei giorni. Nell'Islamismo il sei serve a simboleggiare il mondo fenomenico, configurato come un solido a sei lati, vale a dire un cubo.

7. Il sette è un numero sacro in molte tradizioni. Secondo Ippocrate di Chio è collegato alle fasi lunari, e pertanto influenza ogni evento sublunare. Compare nelle serie periodiche degli elementi chimici e della musica, e generalmente è stato collegato alle fasi dello sviluppo umano che portano al grande climaterio di sessantatré anni (7×9). Il sette è il primo numero che veicola un significato simbolico; è «vergine», dal momento che non genera per moltiplicazione nessun numero inferiore a dieci, ed è il solo numero intero della prima decade che non sia divisore di 360. Formato dalla terna spirituale e dalla quaterna pratica ($3 + 4$) il sette abbraccia ogni cosa creata.

Se i Sumeri ne derivassero la sacertà dai sette pianeti (i cinque visibili più il sole e la luna), ovvero se al contrario fossero questi ultimi a soddisfare il loro concetto della perfezione insita in tale numero è questione *sub judice*. Il numero dei pianeti a sua volta determinò quello dei giorni della settimana (il poema epico persiano di Niẓāmī *Haft paikar* esprime in forma poetica questa credenza). A Babilonia il settimo giorno veniva reputato pericoloso, e non si poteva intraprendere alcunché nel corso di esso. L'Ebraismo lo santificò con l'istituzione del sabato, il giorno in cui Dio si riposò dopo la creazione.

Le qualità demoniache del sette sono preservate nei gruppi di sette diavoli, streghe, nodi magici e così via, ma le sue qualità sacre sono probabilmente più numerose.

Talune tradizioni parlano di sette mondi, ovvero, in armonia con i «pianeti», di sette sfere; pertanto il percorso ascensionale dell'anima di solito attraversa sette porte, gradini, vallate o veli (come accade dai misteri di Mithra fino ad 'Aṭṭār, Ruusbroec e santa Teresa d'Avila). Con una caratteristica estensione iperbolica l'Islamismo conosce settantamila veli che si interpongono tra l'anima e Dio. Il sette appare anche in relazione a divinità di altre religioni; è il numero di Apollo, e in India acquista particolare rilievo in riferimento al dio Agni. In Iran il gruppo dei sette Amesha Spenta è formato da sei entità più l'onnipervadente Ahura Mazda.

Ma il numero sette acquista la massima importanza nella tradizione ebraica, per estendersi nel Cristianesimo e nell'Islamismo. A partire dai sette giorni della creazione fino ai sette pilastri della saggezza le Scritture ebraiche contengono «innumerevoli eptadi». La *menorah* con le sue sette luci indica solo alcuni dei segreti del sette. Numerosi racconti biblici impiegano il sette come numero statistico (il sogno del Faraone delle sette vacche grasse e delle sette vacche magre; i sette anni di servizio di Giacobbe, più altri sette). Il sangue va vendicato sette o settantasette volte (Gn 4,24), ma bisogna perdonare settanta volte sette (Mt 18,22). Anche l'*Apocalisse* pullula di eptadi, spingendo Giovanni di Salisbury nel XII secolo a comporre il suo trattato *De septem septenis.* Sia il *Padre nostro* che il suo equivalente coranico (Fāṭiha) consistono di sette frasi. La Chiesa cattolica contempla sette peccati capitali e sette virtù, sette sacramenti, sette doni dello Spirito Santo; la messa è costituita da sette parti.

La settemplice ripetizione di atti religiosi è comune nell'Islamismo; così la corsa ripetuta sette volte tra Ṣafah e Marwah e le tre volte sette pietre che si gettano contro il demonio nel corso del pellegrinaggio. Il Sufismo conosce sette *laṭā'if* o centri sottili del corpo, che la meditazione collega ai sette attributi essenziali di Dio e ai sette grandi profeti. Un *ḥadīth* parla di sette strati di interpretazione coranica, praticati specialmente dagli ismailiti, che hanno a fondamento il settimo imam degli sciiti. Sette sono i periodi ciclici cui corri-

spondono i sette imam; i sette grandi profeti corrispondono alle sette sfere, gli imam alle sette terre.

Nei racconti e nelle leggende della tradizione popolare il sette è una cifra tonda: fare sette volte una cosa è particolarmente efficace. Le leggende cristiane e islamiche conoscono gruppi di sette santi o sante, in special modo i sette dormienti. La persistenza nel preferire il numero sette si riflette ancora oggi nella scelta di chiamare gli aeroplani Boeing 707, 747 e via dicendo.

8. L'otto, due volte quattro, è associato alla buona sorte. Nell'Ebraismo l'ottavo giorno è quello scelto per la circoncisione. La tradizione cristiana vede nell'ottavo giorno (quello dopo il sabato ebraico) la resurrezione di Cristo; l'otto indica dunque l'eternità. Gli otto paradisi dell'Islamismo e gli otto pilastri del cielo nella religione cinese appartengono a una concezione identica; le otto benedizioni del sermone della montagna al pari dell'ottuplice sentiero del Buddhismo sono anch'essi collegati alla beatitudine eterna. Per questo la forma tradizionale del battistero cristiano è quella di un ottagono.

9. Il nove, tre volte tre, è il numero della completezza. Solo raramente esso viene considerato incompleto nella teologia cristiana, in quanto dieci meno uno. Il Cristianesimo parla dei nove ordini di angeli, e Dante contempla Beatrice come incarnazione del nove. Più generalmente il numero è associato anche alle popolazioni germaniche, celtiche e centroasiatiche. Le tradizioni relative a Re Artù come quelle nordiche della *Vǫluspá* mostrano un'abbondanza di nove, dai nove giorni che Oðinn (Odino) passò appeso a un albero al numero delle Valchirie, dal sacrificio nonuplo ai riti cui dovevano partecipare nove o gruppi di nove uomini. Questa predilezione per il nove è stata attribuita ai nove mesi della stagione invernale nelle aree settentrionali dell'Eurasia, sebbene il nove compaia con frequenza anche nel patrimonio tradizionale degli antichi Greci che risedevano più a sud.

Espressioni inglesi come «to the nines» e «to be on cloud nine» (che significano in italiano «alla perfezione») mostrano l'antica considerazione delle popolazioni germaniche per il nove. Il numero appare con frequenza nei racconti popolari di quest'area, sebbene spesso sia stato rimpiazzato dal sette per influsso del Cristianesimo. Il suo ruolo nella tradizione popolare germanica è rilevante, e sovente si trova collegato alla stregoneria (il gatto, che ha nove vite, può mutarsi in strega una volta compiuti nove anni). Tra i Cinesi e i Turco-mongoli ogni entità di valore deve essere numerabile a gruppi di nove: un principe di norma possiede nove code di yak; la prostrazione è prescritta per nove volte; i doni vanno offerti a gruppi di nove, di modo che il termine *tōqūz* («nove») spesso significa semplicemente «dono». In Cina una pagoda a nove piani rappresenta le nove sfere, note anche alla tradizione islamica orientale. Le otto strade che conducono al palazzo centrale di Pechino sono un riflesso della struttura nonupla dell'universo.

10. Il dieci, numero pari a quello delle dita di un uomo, e pertanto base del sistema decimale, è legato alla completezza. Nella decade la molteplicità fa ritorno all'unità e il sistema è conchiuso. I pitagorici consideravano il dieci numero perfetto, dal momento che costituisce la somma dei primi quattro interi ($1 + 2 + 3 + 4$) e viene rappresentato da un triangolo equilatero:

•
• •
• • •
• • • •

Sia le Scritture ebraiche che quelle buddhiste insegnano un decalogo, e il novizio sufi deve apprendere alcune serie di dieci principi. Le dieci categorie di Aristotele indicano parimenti la «completezza» associata a tale numero. Secondo il Cristianesimo primitivo le tre persone della Trinità e i sette elementi degli esseri creati venivano considerati rappresentati dal numero dieci; ma già la Torah aveva fornito le dieci parole della creazione destinate a divenire il fondamento della Qabbalah «pratica» (vale a dire magica), con la sua concezione delle dieci *sefirot* («numeri»). Queste dieci *sefirot*, insieme alle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, indicano le trentadue vie della salvezza. I compagni più fidati di Maometto erano dieci, come pure i gruppi di parecchi maestri sufi, mentre il sistema ismailita conosce dieci ordini superiori di *ḥudūd*, formati da gruppi di tre e di sette.

11. L'undici viene normalmente considerato numero trasgressivo, che travalica la perfezione del dieci, ovvero incompleto, essendo situato al di sotto del parimenti perfetto dodici; è pertanto un numero poco fortunato, «muto».

12. Il dodici (3×4; $5 + 7$) è il grande numero cosmico. A partire dalla civiltà sumerica e da quella cinese in poi, è il numero dei segni dello zodiaco e la base del sistema sessagesimale. Molte culture dividevano il dì e la notte in dodici ore, l'anno in dodici mesi, e le religioni gnostiche parlano di dodici eoni. Il «grande periodo» babilonese era pari a dodici volte dodicimila giorni, e i multipli di dodici compaiono con frequenza nella mitologia posteriore. Il senso di completezza è evidente nel caso delle dodici tribù di Israele, dei dodici discepoli di Cristo e delle dodici porte della Gerusalemme celeste, e saranno dodici volte dodici beati a contemplare l'Agnello di Dio. I profeti minori d'Israele, le sibille greche e gli imam di una frazione sciita

ammontano a dodici. Secondo gli esegeti cristiani medievali il dodici significava la fede nella Trinità che andava diffusa ai quattro angoli della terra. Secondo le tradizioni e i proverbi popolari si tratta ancora una volta di una cifra tonda, che si manifesta in periodi di dodici giorni o dodici anni, di dodici eroi in pericolo e così via.

13. Il tredici (12 + 1) interrompe la perfezione del sistema duodecimale e, in connessione con il mese intercalare, fu considerato malaugurante a Babilonia, superstizione che continua fino ai giorni nostri. Nei racconti delle fate il padrino di un tredicesimo figlio è la Morte. Il tredici tuttavia può anche venire considerato come la combinazione di un capo e di dodici seguaci, di un giudice e dei dodici membri di una giuria, di una stanza chiusa e di dodici aperte, di un padre e di dodici figli e via dicendo. Talora si alterna pertanto con il dodici. Il tredici era sacro nell'antica Israele, dal momento che tredici elementi costituivano il tabernacolo. Il tredici corrisponde anche al valore numerico di *aḥad* («uno»); tredici fiumi di balsamo aspettano il fedele in paradiso. La superstizione secondo la quale tredici commensali non dovrebbero sedersi a tavola (che si richiama all'ultima cena) è relativamente recente.

14. Il quattordici (2 × 7) è un numero fortunato, che si manifesta nei quattordici santi soccorrevoli (*Nothelfer*) del Cristianesimo e nei quattordici martiri innocenti dell'Islamismo sciita. È il numero della luna piena, e dunque l'età ideale della fanciulla simile alla luna cantata dai poeti persiani. Nell'Islam è anche legato alle cosiddette lettere del sole e della luna e alle lettere isolate all'inizio di determinate sure, il cui numero complessivamente ammonta a quattordici, metà delle ventotto lettere dell'alfabeto arabo. Gli Ḥurūfiyah pongono l'accento sui termini arabi *yad* («mano») e *wajd* («volto»), entrambi dotati del valore numerico quattordici, due volte il sacro sette.

15. Il quindici è il numero chiave della danza liturgica taoista nota come Passo di Yü; le nove stazioni ovvero «porte» della danza seguono in successione il tracciato di un quadrato magico in cui le file orizzontali, le colonne verticali e le linee diagonali ammontano complessivamente a quindici.

16. Nella tradizione indiana il sedici (4 × 4) rappresenta la completezza, che si esprime negli ornamenti, nelle caratteristiche, nelle misure prosodiche e nella poesia.

17. Il diciassette, oggigiorno scarsamente popolare, compare nella musica e nella poesia antiche (9:8 = intervallo semplice) e nelle diciassette consonanti dell'alfabeto greco. Nel Cristianesimo rappresenta i dieci Comandamenti più i sette doni dello Spirito Santo, e figura nel calcolo del numero dei pesci cui allude il *Vangelo di Giovanni* (Gv 21,11: 9 × 17 = 153; 1 + ... + 17 = 153). Nell'alchimia islamica (per esempio negli scritti di Jābir ibn Ḥayyān), nella tradizione sciita e nell'epica turca compare il diciassette. Diciassette sono le sequenze di prostrazione (*rak'ah*) nelle preghiere rituali di un singolo giorno, e il Massimo Nome di Dio ammonta a diciassette lettere.

18. Il diciotto (2 × 9; 3 × 6) è sacro secondo la Qabbalah, equivalendo al valore numerico del termine ebraico *ḥay* («vita»). Nell'Islamismo è pari al numero di lettere che compongono la Basmalah, e gode di alta considerazione presso l'ordine derviscio Mevlevi, perché il numero dei versi introduttivi dell'opera di Rūmī, *Mathnavī*, ammonta a diciotto. Per estensione il numero dei mondi è pari a diciottomila. La perfezione del diciotto può essere rivelata anche dal fatto che il Buddha annoverava diciotto *arhat* principali.

19. Il diciannove, con il suo valore numerico equivalente a *wāḥid* («uno»), è il numero sacro dei Bahā'ī, il cui anno comprende diciannove mesi di diciannove giorni ciascuno.

20-29. Tra i numeri inferiori di questo gruppo il ventidue corrisponde al numero delle lettere dell'alfabeto ebraico e degli arcani maggiori dei tarocchi. Sant'Agostino divise il *De civitate Dei* in ventidue capitoli, dieci (2 × 5) dedicati alla confutazione (dieci comandamenti negativi) e dodici (3 × 4) a insegnamenti positivi. Il ventiquattro può essere interpretato numerologicamente in diversi modi tutti significativi dal punto di vista religioso (3 × 8; 4 × 6; 12 × 2), e gli interpreti cristiani medievali impiegavano qualunque combinazione risultasse utile a suffragare quanto si proponevano di dimostrare. Tra i numeri superiori il venticinque è il numero del giubileo, il ventotto un numero lunare, fondamentale per l'intero sistema basato su gruppi di sette.

30-39. All'interno di questo gruppo il trentatré indica la perfezione, in quanto multiplo di tre e pari al numero degli anni di vita terrena del Cristo. Secondo cristiani e musulmani è anche l'età dei beati in paradiso. Il trentasei, quattro volte il numero perfetto nove, nell'antica Cina era pari al numero delle province e dei popoli stranieri al di là dei confini.

40. Il quaranta è il numero superiore più importante, pari ai giorni che le Pleiadi impiegano per scomparire (ossia rendersi invisibili). In quanto tale a Babilonia passò a significare un periodo fatale, legato alla pazienza e all'attesa. La gravidanza nella specie umana dura sette volte quaranta giorni. I riti e le purificazioni relativi alla morte venivano misurati in ragione di quaranta unità tanto nell'antico Israele quanto nell'odierno mondo islamico. Così pure i periodi di afflizione cui andava soggetto Israele: il diluvio durò quaranta

giorni, la migrazione nel deserto quaranta anni. Mosè, Elia e Gesù passarono ciascuno quaranta giorni nel deserto, e Gesù rimase per quaranta ore nel sepolcro. Quaranta giorni intercorrono tra la resurrezione e l'ascensione del Cristo, e corrispondono al periodo di preparazione del derviscio, che passa in ritiro (*chilla*) quaranta giorni, periodo che poeticamente viene interpretato nell'opera di 'Aṭṭār, *Muṣībatnāma*. A quaranta anni l'uomo consegue la saggezza; fu a quest'età che il Profeta dell'Islam fu chiamato a predicare. Nel sistema pitagorico il quaranta è la *tetractys* perfetta (4 × 10).

Nel patrimonio tradizionale islamico spesso quaranta equivale a «grande quantità», come per i quaranta ladroni di Alì Babà; o per i gruppi di quaranta dervisci, santi o martiri cristiani; o ancora nel caso della scelta abituale di quaranta *ḥadīth*, chiamati a rappresentare la pienezza della tradizione. Nella tradizione turca e persiana le donne partoriscono miracolosamente quaranta figli. Dal momento che quaranta anni valgono nell'Antico Testamento «una generazione», il numero equivale a una misura di tempo. In Turchia, ove il quaranta è estremamente popolare, i grandi eventi e le feste durano quaranta giorni e quaranta notti; vedere qualcuno «una volta ogni quarant'anni» significa «raramente». In molte zone le previsioni del tempo valgono quaranta giorni.

50. Cinquanta (7 × 7 + 1) è il numero dell'anno *jobel*, anno di pace, l'eterno riposo divino. Associato al salmo 50, indica pentimento e perdono. I racconti popolari irlandesi mostrano una predilezione per i numeri 50 e 150.

60. Tra i numeri superiori, molti sono dotati di qualità simili a quelli che ne costituiscono le basi entro la prima decade. Il sessanta è particolarmente importante in quanto sta a fondamento del sistema sessagesimale babilonese, di cui forma l'unità superiore dopo il dieci; da queste due unità, sessanta e dieci, risultano i multipli associati ai periodi del tempo cosmico. Secondo Platone il «giorno cosmico» e l'«anno cosmico» si misurano a sessantine. Dal momento che il sessanta è facilmente divisibile, lo troviamo ancor oggi alla base del nostro sistema temporale. I Cinesi, che dividono il tempo in cicli di sessanta anni, hanno tradizionalmente considerato questo numero pari al pieno compimento del ciclo vitale di un individuo. Il Talmud conosce frazioni a base sessanta; il sogno è un sessantesimo di una profezia, il fuoco un sessantesimo dell'inferno e via dicendo.

70-79. Il settanta partecipa delle qualità del sette, e nella tradizione semitica i numeri dal settanta al settantatré sono spesso intercambiabili. Il più importante tra loro è il settantadue; esso equivale a un quinto della circonferenza del cerchio e al prodotto di otto per nove. Di solito indica una notevole diversità: dai settantadue discepoli di Cristo inviati per il mondo ai settantadue martiri di Karbala e alle settantadue sette dell'Islam. Abulafia parla delle settantadue lettere che compongono il nome di Dio.

Numeri più elevati. Il numero dei Magnifici Nomi di Dio nell'Islamismo ammonta a novantanove, la perfezione superiore angelica del nove, mentre il cento, altro numero completo, sta nuovamente alla base del sistema decimale. Al di sopra si trova il 108 (12 × 9), il numero dei grani nel rosario buddhista, dei libri del Kanjur tibetano e delle splendide *gopī* che danzarono con il Signore Kṛṣṇa. Ancora più oltre troviamo 360 e 365, legati al ciclo annuale, e 666, il «numero della bestia» (Ap 13), interpretato a partire dall'antichità come il nome di un uomo particolarmente detestato nelle diverse epoche, si trattasse di Nerone, papa Leone X, Lutero, Napoleone o chi altri. Simbolicamente 1.000 e 10.000 rappresentano l'infinito; pertanto 1.001 trasgredisce il più grande numero immaginabile, mentre 10.000 rappresenta l'immortalità nella tradizione cinese. I numeri enormi caratteristici della cosmologia buddhista e induista costituiscono un tema a parte.

Nota conclusiva. L'interesse per i numeri e le loro caratteristiche continua a dispetto della moderna concezione scientifica del mondo, specialmente tra coloro che vanno in cerca di una struttura del cosmo dotata di un significato. Come ebbe occasione di scrivere Le Corbusier: «Gli dei giocano al di là del muro; giocano con i numeri, di cui l'universo è fatto».

BIBLIOGRAFIA

La letteratura sui numeri è innumerevole; è stata scritta una quantità di opere altamente specialistiche, particolarmente in tedesco. In quest'ultima lingua, nonché in francese e in inglese, è disponibile una vasta letteratura sulla numerologia moderna. Come fonte principale è ancora utile consultare l'articolo *Numbers*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, Edinburgh 1917, pp. 406s. (T. Davidson, *Numbers. Introductory*), 407-13 (A.B. Keith, *Numbers. Aryan*), e 413-17 (W. Cruickshank, *Numbers. Semitic*). A proposito dello sviluppo dei sistemi di numerazione, cfr. K.W. Menninger, *Zahlwort und Ziffer. Aus der Kulturgeschichte unserer Zahlsprache, unserer Zahlschrift und des Rechenbretts*, Breslau 1934 (trad. ingl. *Number Words and Number Symbols*, Cambridge/Mass. 1969). E.T. Bell et al., *Numerology*, Baltimore 1933, contiene un'acuta critica della numerologia dal punto di vista avvantaggiato del matematico. La buona rassegna di F.C. Endres, *Die Zahl in Mystik und Glaubender Kulturvölker*, Zürich-Leipzig 1935, ripubblicato con il titolo *Mystik und Magie der Zahlen*, Zürich 1951 (3ª ed.), è stata superata dalla mia versione ampliata della sua opera: si veda Annemarie Schimmel, *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kultur-Vergleich*, Köln 1984. Un'utile introduzione è rappresen-

tata dal saggio di Chr. Butler, *Number Symbolism*, London 1970. Un altro eccellente studio introduttivo di V.F. Hopper, *Medieval Number Symbolism*, New York 1938, rist. Ann Arbor 1966, ha trovato in certo senso un seguito nell'opera di H. Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter*, München 1975. Per un punto di vista junghiano, si veda L. Paneth, *Zahlensymbolik im Unbewussten*, Zürich 1952.

Numerosi studi sono stati dedicati a singoli numeri, in primo luogo il tre, il sette, il nove e il tredici. Tra essi si veda D. Varley, *Seven. The Number of Creation*, London 1976, notevole non solo per quantità di informazioni contenute, ma anche per l'arditezza delle ipotesi presentate. Gli articoli sul patrimonio tradizionale germanico di Karl Weinhold e sull'antichità classica di W.H. Roscher, entrambi attivi a cavallo del secolo, sono tuttora fondamentali. Sul numero quaranta nella tradizione islamico-turca si veda A.K. Karahan, *Aperçu général sur les «Quarante Hadiths» dans la littérature islamique*, in «Studia islamica», 4 (1955), pp. 39-55.

ANNEMARIE SCHIMMEL

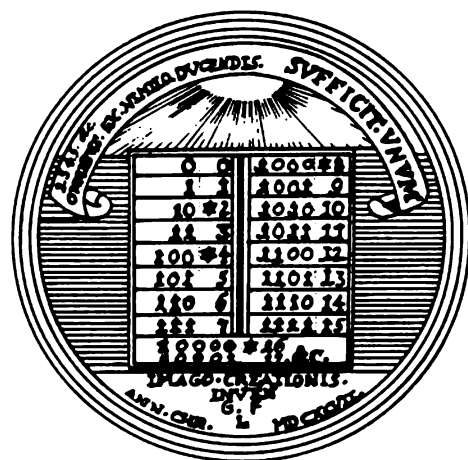
Simbolismo binario

I numeri binari costituiscono un sistema di numerazione e di calcolo che impiega solo due cifre, 1 e 0; è noto oggigiorno per essere alla base degli elaboratori elettronici digitali che rappresentano i numeri del sistema decimale in base alla presenza (1) o all'assenza (0) di corrente elettrica. Il primo circuito elettronico digitale venne creato nel 1919; già nel 1932 il sistema binario veniva impiegato per il calcolo all'interno di circuiti elettronici.

Tuttavia il primo calcolatore binario venne progettato nel 1679 dal grande matematico e filosofo tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), inventore del sistema di numerazione binario. Il suo progetto prevedeva l'impiego di palline mobili che rappresentavano le cifre binarie. La prima descrizione completa di tale sistema di numerazione e delle operazioni a esso connesse risale a diciotto anni dopo ed è contenuta in una lettera che Leibniz inviò in occasione degli auguri di Buon Anno al duca Rudolph Augustus di Brunswick, datata 2 gennaio 1697. La lettera contiene una descrizione ricca di particolari di un disegno che Leibniz sperava il duca avrebbe coniato sotto forma di un medaglione d'argento. L'immagine qui riprodotta (vedi figura 1) fu creata nel 1734 da Rudolph August Nolte secondo le istruzioni di Leibniz.

Il simbolo contiene tre dei principali sistemi di numerazione, il romano, il decimale (a base 10) e il binario (a base 2). I numerali romani forniscono la data (1697) degli auguri al duca, il che forse serviva come una sorta di «diritto d'autore» per Leibniz. Nella tavola al centro si trovano i numeri binari fino a 10.001 e i loro corrispondenti decimali fino a 17. Ai lati della tavola si trovano esempi di addizione e moltiplicazione binaria. Secondo le spiegazioni di Leibniz al duca il sistema costituiva una *imago creationis* («immagine della creazione»), in quanto mostrava come Dio l'onnipossente creasse il mondo dal nulla, vale a dire dallo zero. Così la didascalia che sovrasta il disegno recita: «2, 3, 4, 5, ecc. Per trarre dal nulla ogni cosa l'uno è sufficiente». Leibniz riteneva che il sistema binario fosse in grado di dimostrare in pratica la dottrina cristiana della creazione *ex nihilo* (ossia la creazione dell'universo dal nulla tramite l'onnipotenza divina), mostrando l'origine dei numeri con l'uso dell'uno e dello zero. Per questo decorò il simbolo con un patrimonio di immagini provenienti dal mito della creazione che fa la sua comparsa all'inizio del *Genesi*. I raggi al vertice del disegno rappresentano il soffio di Dio, l'«onnipotente», che vaga sopra le acque, il «nulla e il vuoto», nell'istante prima che abbia inizio la creazione. Il sistema dimostra altresì la bontà della creazione, cui ancora una volta allude spesso il *Genesi*. I numeri binari rivelerebbero l'ordine innato delle relazioni numeriche nascoste dai numeri decimali. Per esempio la relazione tra 2, 4, 8 e 16 (2, 2 alla seconda, 2 alla terza, 2 alla quarta) equivale ovviamente a quella che intercorre tra 10, 100, 1.000 e 10.000; donde gli asterischi.

Il simbolo cosmogonico di Leibniz costituisce un documento dei grandi temi della scienza e della religione nel XVII secolo, nonché del loro processo di secolarizzazione e di sincretismo. La convinzione che l'universo equivalesse a un artificio matematico era quasi unanimemente diffusa tra gli scienziati e i filosofi dell'epoca. Ma questo concetto era privo di una fonte

FIGURA 1. *Il simbolo di Leibniz.*

basata sulla tradizione; la scrittura fornisce solo esigui riferimenti alla creazione divina per mezzo dei numeri. In realtà questa idea rappresenta l'eredità del pensiero pitagorico (VI secolo a.C.), che ossessionò la tradizione filosofica occidentale per millenni. Secondo Pitagora i numeri stavano all'origine delle cose, procedendo dalla relazione dell'uno (limite) con il vuoto (illimitato). La struttura matematica dei fenomeni fisici era stata così ben compresa nel XVII secolo che Leibniz prese per scontata l'equivalenza tra numeri e universo. Si trattava della dottrina religiosa della creazione *ex nihilo* che andava in cerca di una giustificazione. Nella lettera Leibniz afferma che tale dottrina costituisce uno dei punti chiave del Cristianesimo, «che hanno incontrato minor favore presso i saggi di questo mondo e non vengono insegnati facilmente ai pagani», riprendendo una distinzione che san Paolo riservava alla dottrina della crocifissione del Figlio di Dio (1 Cor 1,24-25). Ma nel XVII secolo l'Incarnazione non era più la manifestazione primaria di Dio. Al suo posto gli uomini preferivano leggere le tracce dell'attività divina nel sacro libro della natura. La scienza forniva uno strumento per leggere questo libro – la matematica – dimostrando così il potere e la saggezza di Dio nella creazione.

Leibniz era tanto convinto della capacità del suo sistema di rendere trasparente l'attività creatrice di Dio da inviare al tribunale matematico dei gesuiti in Cina copia della sua invenzione. Scrisse al duca Rudolph che l'imperatore della Cina ora avrebbe potuto contemplare lui stesso il mistero della creazione e l'eccellenza della fede cristiana. Sembra chiaro che in questo contesto mistero significa un enigma logico e che eccellenza equivale a razionalità. La secolarizzazione della tradizione viene confermata da una nota di Leibniz contenuta nella lettera, con la quale si aggiunge al quadro il patrimonio di immagini del *Genesi*, in particolare il soffio di Dio al di sopra delle acque, «in modo che qualcosa di più gradevole del numero trovi posto nel disegno». Il patrimonio di immagini mitiche serviva unicamente come ornamento di una dottrina della creazione dal nulla che si rivelava ora come razionale.

Il simbolo di Leibniz costituisce ben più di una brillante riflessione scientifica e religiosa del XVII secolo. Documenta anche un processo storico reso possibile dalla natura del simbolismo medesimo. Intrecciando relazioni tra i regni differenti del significato e dell'esperienza specifica, trasparente e concreta, i simboli possono continuare a mantenere una rilevanza che travalica le loro manifestazioni culturali originarie, come dimostra la ricca vicenda storica dell'uno e dello zero.

La facilità con cui Leibniz combinò la dottrina pitagorica con l'insegnamento ebraico-cristiano sulla creazione fu resa possibile dalla sacralità dell'uno. L'ordine paradigmatico impartito alla religione di Israele esigeva: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (Dt 6,4). In ebraico e in arabo la numerazione inizia con il due, perché l'uno è riservato a Dio e a Lui solo. Allo stesso modo i pitagorici non consideravano l'uno un numero, perché generava tutti gli altri – considerazione tramandata da Aristotele e preservata per tutto il Medioevo. Certo Leibniz era consapevole di taluni di questi aspetti del simbolismo dell'uno, ma nulla prova che egli fosse a conoscenza delle associazioni religiose storicamente legate allo zero. Tuttavia l'appropriazione di Leibniz dello zero proveniente dal sistema decimale per impiegarlo nel suo sistema numerico binario non costituì che uno sviluppo all'interno di un lungo processo di creatività matematica e religiosa.

Il valore posizionale della notazione numerica viene spesso salutato come una delle grandi invenzioni dell'umanità. Secondo tale sistema la posizione occupata da un simbolo numerico ne determina il valore. Come risultato una quantità minima di simboli può veicolare una quantità massima di numeri possibili. Il successo di questo sistema di numerazione dipende dallo zero, il simbolo del posto vuoto in un numero, che ne preserva il valore stabilito per posizione. In quanto contatore non numerato esso rende possibile il calcolo rapido. Sebbene probabilmente sia stata inventata indipendentemente in civiltà differenti, la scoperta babilonese e indiana del sistema di notazione numerica a valore posizionale fu l'unica a influenzare il sistema leibniziano.

Intorno al 1600 a.C. il sistema numerico babilonese sessagesimale (a base 60) impiegava un segno per indicare il posto vuoto. Un simbolo a valore posizionale funzionale venne impiegato nelle osservazioni astronomiche riportate in cifre sessagesimali intorno al 300 a.C. Queste osservazioni furono disponibili ai Greci, che impiegarono allora un cerchio vuoto per indicare il valore posizionale. Il sistema numerico sessagesimale viene ancora oggi usato in astronomia e nei calcoli che riguardano dei cerchi (gradi, minuti, secondi). Le prime traduzioni indiane di testi astronomici greci (150 d.C. circa) impiegano i termini sanscriti *kha* («cielo») e *bindu* («punto») per il valore posizionale sessagesimale. Nello stesso periodo il sistema decimale indiano era così ben sviluppato e largamente conosciuto che un testo buddhista faceva uso del valore posizionale, e in particolare del segno che indica la posizione vuota, per spiegare come i *dharma* («elementi») esistano nel tempo. Ciò accadde all'epoca in cui Nāgārjuna, fonda-

tore del Buddhismo Mādhyamika, descrisse la realtà dei *dharma* mediante il concetto di *śūnyatā* («vacuità, vuoto»). *Śūnya*, da una radice sanscrita *śvi* («dilatarsi» e quindi «rendere cavo»), è stato usato sin dall'epoca vedica (1000 a.C. circa) come sinonimo di termini impiegati per descrivere il cielo o la volta celeste, come per esempio *kha* e *ākāśa* («spazio»). Ma queste parole insieme a *bindu* vennero in seguito adoperate per indicare il simbolo del valore posizionale, lo zero. Le testimonianze che seguirono suggeriscono l'esistenza di un processo graduale di simbolizzazione sincretica. Intorno al III secolo della nostra era *bindu* aveva trovato impiego per indicare la notazione decimale a valore posizionale in un testo indiano di astronomia. Intorno al VI secolo si usava *śūnyabindu* per indicare lo zero in una metafora che concepiva le stelle come altrettante cifre sparpagliate in cielo. Da allora in poi *śūnya* compare con crescente frequenza come nome dello zero. Il *bindu* (punto) venne incorporato nella struttura del tipico santuario buddhista, lo *stūpa*. Posto alla sua sommità, simboleggia il punto in cui la *śūnyatā* e il *dharmadhātu* (il regno degli elementi) si unificano in quanto *ākāśa*, spazio che pervade ogni cosa. La vacuità e il pieno fanno un tutt'uno, rendendo reale il concetto di illuminazione.

Resta problematico determinare la relazione precisa che intercorre tra il simbolismo religioso della vacuità e lo zero matematico. Il simbolo matematico di una vacuità latrice di valore poteva sembrare una rappresentazione piuttosto ovvia dell'analisi introspettiva buddhista nella realtà fenomenica e concettuale. È alquanto interessante che l'uso che Leibniz fa dello zero nel suo disegno sul sistema numerale binario attribuisca a tale cifra un significato che non è totalmente differente dal valore che vi attribuiscono i buddhisti, aiutandoci a chiarire quale sia il punto di importanza centrale. Il valore posizionale suggeriva il modo in cui gli esseri condizionati o creati erano assolutamente distinti da ciò che costituisce la realtà ultima, risultando tuttavia inseparabili da essa.

Leibniz prese dal sistema decimale lo zero proveniente dall'India per il tramite dei musulmani nel XII secolo. Le parole *zero* e *cifra* derivano entrambe dalla traslitterazione latina dell'arabo *ṣifr* («vuoto»), traduzione letterale di *śūnya*. I suoi simboli sono il punto e il cerchio vuoto. Ancora oggi adoperiamo i puntini in un'espressione ellittica per indicare l'omissione di parte del passo.

Che ne fosse consapevole o no, Leibniz attinse ad antiche espressioni religiose e matematiche, patrimonio delle culture babilonese, greca, ebraica, araba e indiana, per dare forma a un sistema numerico la cui utilità si sarebbe rivelata imprevedibile. La storia del sistema rende manifesti i processi di secolarizzazione, sincretismo e simbolizzazione, come pure i procedimenti di invenzione matematica e di scoperta scientifica. Costituisce un utile monito a proposito della natura globale delle relazioni tra scienza e religione. Pochi sarebbero disposti ai giorni nostri a vedere nelle cifre che scorrono sui propri terminali video l'immagine della creazione, e tuttavia i mutamenti introdotti dall'uso imposto dalla tecnologia del sistema numerico binario testimoniano l'efficacia cosmogonica del sistema leibniziano.

BIBLIOGRAFIA

Il testo completo della lettera di Leibniz che descrive la propria invenzione si può trovare nella raccolta delle sue opere curata da G.H. Guhrauer (cur.), *Deutsche Schriften*, I, Berlin 1838, pp. 394-407. Una traduzione inglese parziale del documento è rinvenibile in F. Cajori, *Leibniz's Image of Creation*, in «The Monist», 26 (1916), pp. 557-65. Il saggio è accompagnato da una sussiegosa discussione del significato religioso di quest'immagine. L'autore fa riferimento al modo in cui il sistema di Leibniz spinse i gesuiti in Cina a interpretare le figure dell'*I ching* come un sistema di numerazione binario, attribuendo in tal modo ai Cinesi l'invenzione dello zero e dei numeri binari. Gran parte della lettera di Leibniz è tradotta in A. Glaser, *History of Binary and Other Nondecimal Numeration*, Southampton 1971, ed. riv. Los Angeles 1981, pp. 31-35, che tuttavia si astiene dal citare due paragrafi in cui i riferimenti al *Genesi* sono piuttosto espliciti. Discute anche la storia del sistema binario dell'*I ching*. Il libro comprende anche una storia degli esperimenti del XVII secolo con i sistemi numerici e un resoconto dell'applicazione dei numeri binari nel campo del calcolo elettronico. La migliore introduzione ai problemi inerenti alla discussione sull'origine dello zero è rappresentata da C.B. Boyer, *Zero. The Symbol, the Concept, the Number*, in «National Mathematics Magazine», 18 (1944), pp. 323-30. Per un riassunto sulla controversia relativa all'origine indiana dello zero con riferimenti bibliografici, cfr. W.E. Clark, *Hindu-Arabic Numerals*, in *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge/Mass. 1929, pp. 217-36. D.S. Ruegg, *Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought. The Case of the Zero and Śūnyatā*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie», 22 (1978), pp. 171-81, esamina le nuove informazioni a proposito della storia del valore posizionale in India e del suo legame con il Buddhismo, sebbene si rifiuti di accettare l'esistenza di una relazione specifica tra lo zero matematico e le dottrine buddhiste sulla «vacuità». Il simbolismo del *bindu* nell'architettura buddhista è discusso da Lama Anagarika Govinda, *Psycho-cosmic Symbolism of the Buddhist Stūpa*, Emeryville/Calif. 1976, specialmente alle pp. 92-98.

MICHAEL A. KERZE

NUVOLA. Oggi le nuvole sono un fenomeno naturale studiato dai meteorologi, ma nell'antichità esse rappresentavano un evento dal carattere imprevedibile, maestoso e profondamente numinoso. Il *Libro del mese* del *Chilam Balam* maya afferma: «Tutto fu creato da Dio nostro padre e dalla sua parola. La sua divinità apparve là dove non c'era né cielo né terra, e per mezzo del suo potere egli divenne una nuvola e creò l'universo». Dio è completamente identificato con una nuvola; la nuvola assume un carattere totalmente numinoso. Secondo le Scritture ebraiche, «Questo è il segno dell'alleanza, che io pongo tra me e voi, e tra ogni essere vivente che è con voi...» (Gn 9,12), «Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra» (Gn 9,13). Nelle Scritture, la nuvola rivela la presenza di Dio. Da una nube Egli parlò a Mosè; in una colonna di nube Egli condusse gli Israeliti per quarant'anni attraverso il deserto (Es 13,21). La nube ebbe un ruolo decisivo nell'episodio che narra l'attraversamento del mar Rosso: «L'angelo di Dio, che precedeva l'accampamento di Israele, cambiò posto e passò indietro...Venne così a trovarsi tra l'accampamento degli Egiziani e quello d'Israele. La nube era tenebrosa per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte» (Es 14,19s.). In questo avvenimento la nuvola si identificava quasi completamente con la divinità. Dio era nella nuvola e parlava attraverso essa. La nuvola fungeva da messaggero di Dio, capace persino di creare effetti paradossali (per esempio la luce per gli Israeliti e il buio per gli Egizi).

La nuvola dei salmisti è meno numinosa. Qui la nube non rappresenta la divinità e nemmeno la sua dimora; piuttosto è il «carro» di Dio, creatore dell'universo (Sal 104,3). In alcuni salmi posteriori, la nuvola non rappresenta che una parte dell'evento che lo scrittore ricorda con gratitudine: «Distese una nube per proteggerli e un fuoco per illuminarli di notte» (Sal 105,39).

Per il profeta Ezechiele la nuvola possedeva un grande carattere di sacralità: «Io guardavo, ed ecco un uragano avanzare dal settentrione, una grande nube e un turbinio di fuoco, che splendeva tutto intorno, e in mezzo si scorgeva come un balenare di elettro incandescente» (Ez 1,4). Allo stesso tempo, la nuvola è anche un fenomeno naturale che lo scrittore di *Ezechiele* usa come paragone: «il cui aspetto era simile a quello dell'arcobaleno nelle nubi in un giorno di pioggia» (Ez 1,28). La nuvola diventa simbolo quando, in una complessa visione di Dio, Ezechiele vede i cherubini a destra del tempio, mentre «una nube riempiva il cortile interno» (Ez 10,3).

La nuvola come simbolo raggiunse il suo apogeo con il profeta Daniele, nella visione della venuta del Salvatore: «guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire sulle nubi del cielo, uno, simile ad un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui...» (Dn 7,13). Le nuvole del cielo sono da sempre associate al Messia. Sia Matteo che Marco citano le nuvole in associazione alla venuta di Gesù. Quando il sommo sacerdote chiese a Gesù se era il Cristo, il Figlio di Dio, egli rispose: «Vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio, e venire sulle nubi del cielo» (Mt 26,64; Mc 14,62; cfr. Mt 24,30; Mc 13,26).

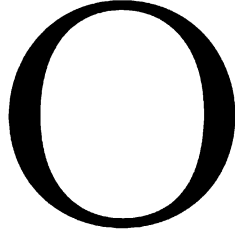
Anche nell'esperienza di Gesù, la nube svolse un ruolo decisivo. Dio gli parlò dalla nuvola. Matteo scrive: «Una nuvola luminosa li avvolse con la sua ombra. Ed ecco una voce che diceva: "Questi è il mio Figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo"» (Mt 17,5).

Nel XVII secolo, in cui l'alchimia accompagnò il Cristianesimo come un processo compensatorio, la nuvola apparve piuttosto di frequente nelle fantasie dei «filosofi», come usavano chiamarsi gli alchimisti. Come molti termini alchemici, la nube si riferisce ad un equivalente materiale, chimico, e ad un fenomeno spirituale. Nella dissertazione di Comarius (I secolo d.C.) sono presenti alcuni riferimenti alla «nube che sorge dal mare». In alcuni casi, la nube rappresentava «il conforto dello Spirito Santo e l'ascensione di Cristo» (Rabano Mauro, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, citato in C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*). Sant'Agostino paragona gli apostoli ad una nuvola, la quale simboleggia il nascondersi del creatore nella carne (*Commento ai Salmi* 7,55). Allo stesso modo, Cristo venne prefigurato dalla colonna di nubi che guidò gli Ebrei attraverso il deserto (sant'Agostino sul salmo 98; citato in C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*).

In conclusione, l'immagine della nube compare soprattutto come immagine di Dio o di uno dei suoi servitori (angeli). Essa compare anche come simbolo alchemico, qualcosa di concreto e spirituale allo stesso tempo. Nel XIX e XX secolo, la nuvola venne considerata sempre più un vero simbolo.

BIBLIOGRAFIA

Sul simbolismo delle nuvole è stato scritto poco. Le *Allegoriae in sacram scripturam* di Rabano Mauro contengono numerose associazioni significative. In J. Kirsch, *The Reluctant Prophet*, Los Angeles 1973, il capitolo *The Cloud* tratta alcune poesie tedesche e francesi del XIX e XX secolo che usano la metafora della nube. Qui la nuvola vaga e senza forma dimostra di essere un simbolo che contiene molti altri simboli, rivelandosi infine il simbolo di se stessa. Infine Mai-Mai Sze, *The Tao of Painting*, New York 1956, è un ampio studio sulla disposizione rituale del dipinto cinese. Il simbolo della nube è solo uno dei molti affrontati in quest'opera, ma si adatta molto bene all'idea centrale espressa dal titolo.

JAMES KIRSCH

OCCHIO. L'occhio è uno dei simboli più diffusi in tutte le rappresentazioni religiose. Come organo attivo della percezione visiva, esso è strettamente legato alla luce. Senza luce, l'occhio non può né vedere né discernere chiaramente. È perciò naturale che nella maggior parte delle culture l'occhio sia il simbolo della percezione intellettuale e della scoperta della verità. L'occhio conosce perché vede. Nel v secolo a.C., Democrito riteneva che certe immagini esistono già nel corpo e affiorano dallo sguardo di certe persone. Secondo Plinio il Vecchio, la piccola immagine iscritta nella pupilla è una specie di anima in miniatura (*Naturalis historia* 21,12,51). In modo simile, per i Bambara dell'Africa occidentale, l'immagine percepita dall'occhio è, in realtà, il doppio dell'oggetto o dell'essere umano che l'occhio vede: «Il mondo dell'uomo è il suo occhio». Così l'occhio è sovente considerato lo specchio dell'anima, la finestra del corpo; esso tramite lo sguardo rivela i pensieri profondi di ogni persona. Specchio dell'interiorità, l'occhio è il posto in cui è possibile intravedere la vita misteriosa dell'anima. Cercando di scoprire la verità dietro le apparenze fisiche percepite, l'occhio diventa il luogo della rivelazione interiore. L'espressione «i suoi occhi si aprirono» significa la rivelazione di una verità religiosa o razionale.

Secondo la concezione simbolica dell'uomo come microcosmo, presente nelle culture più antiche, l'occhio è paragonato al sole. Come la stella luminosa, esso vede tutto, splende e scintilla. Gli sguardi sono raggi, che penetrano come frecce. Tra i Semang, i Boscimani e i Fuegini, il sole è l'occhio del dio supremo. L'isomorfismo dell'occhio e del sole rivela valori morali e religiosi secondo i quali la vista è capace di chiaroveggenza, giustizia e rettitudine. Proprio come il sole illumina proiettando la sua luce ovunque, così l'occhio cerca di scoprire e vedere ogni cosa, persino le mancanze e i crimini. Esso, perciò, diventa l'emblema di un essere superiore che punisce e si vendica. Vedere tutto significa diventare onnipotente. Una tale valorizzazione dell'occhio talvolta conduce alla sua oblazione sacrificale, che si risolve in una seconda vista sovrannaturale la quale rimpiazza e sublima la semplice vista corporale. Questa seconda vista è l'equivalente dell'occhio interiore, o «occhio del cuore», così comune tra i mistici che percepiscono la luce divina. [Vedi *SOLE*].

L'occhio, attributo divino. In Egitto, e nella maggior parte delle antiche culture situate nel bacino mediterraneo orientale, la presenza di un occhio simbolico esprime il potere della divinità suprema di vedere e conoscere tutto. L'«occhio di Horus» appare sulle stele di Menfi; le incisioni di un anello cretese ora nell'Ashmolean Museum (Oxford University) rappresentano l'occhio, simbolo di una divinità senza nome che guarda e ascolta gli uomini. Secondo i miti e le tradizioni sacerdotali dell'antico Egitto, l'occhio ha una natura solare ed è la sorgente ardente di luce e di conoscenza. Ra, il dio del sole, ha un occhio bruciante ed assume la forma di un cobra eretto con gli occhi dilatati. Nel culto di Hamerti, Ra e Thot sono i due occhi di Horus, il dio del cielo. Una storia di Hamerti racconta la lotta tra Horus e Seth; Seth spinge all'infuori l'occhio di Horus, che più tardi viene curato da Thot. L'occhio guarito diventa l'occhio *oudjat*, che risplende nel buio e vince la morte. Il libro *Che il mio nome fiorisca* (17,29ss.) ricapitola questo episodio mitico

nella formula recitata alla presenza del defunto da colui che impersona Thot: «Io restituisco all'occhio la pienezza che possedeva nel giorno della lotta tra i due avversari».

Questo significa che luce e tenebra, vita e morte sono riconciliati nell'aldilà. L'occhio *oudjat* veniva dipinto sulle parti interne del sarcofago e nei lati accanto alla testa; una iscrizione ricordava che d'ora in avanti questi erano gli occhi con cui il defunto avrebbe guardato nell'aldilà e che gli avrebbero permesso di seguire lo spettacolo del mondo esteriore dalla tomba. Il defunto riceve l'occhio *oudjat* «affinché possa essere animato dall'occhio» (*Testi delle Piramidi* 578). Questo è il motivo per cui l'occhio di Horus costituiva un potente amuleto.

Presso Tell Brak, nella Siria orientale, gli scavi di un santuario risalente al 2500 a.C. hanno rivelato la presenza del culto di una divinità dai mille occhi. In questo tempio consacrato a Inanna (Ishtar), sono state ritrovate centinaia di statuette dai molti occhi, probabilmente offerte votive o immagini apotropaiche attestanti che l'occhio era l'emblema di quella divinità femminile onnipresente e onniveggente. Analoghi ritrovamenti sono stati fatti a Ur, Lagash e Mari. Il fratello di Inanna, Shamash, è il dio sole, il cui occhio vede tutto e conosce i pensieri più segreti. Egli può ricompensare o punire. A Babilonia, Shamash veniva invocato prima di ogni divinazione, poiché egli era colui che scriveva i segni negli intestini delle vittime sacrificali. Senza il suo aiuto il divinatore non poteva vederli.

Il mondo indoeuropeo attribuisce lo stesso valore, cioè la capacità di poter vedere tutto, sia all'occhio, sia al sole, sia agli dei. Nel *Ṛgveda* il dio Sūrya, figlio di Dyaus, viene chiamato «l'occhio del cielo» (10,37,2) e «l'Occhio di Mitra e di Varuṇa» (1,115,1; 7,61,1; 10,37,1). Egli vede da lontano e ovunque, e scruta il mondo intero. Varuṇa, il dio celeste, è descritto come *sahasrāta*, il dio dai mille occhi, poiché egli vede ogni cosa. Secondo l'inno di Puruṣa (*Ṛgveda* 10,90), il sole è nato dall'occhio del gigante cosmico Puruṣa; nel momento della morte, l'anima e il corpo di un uomo ritornano all'uomo cosmico primordiale, mentre l'occhio ritorna presso il sole. È facile comprendere perché, nella *Bhagavadgītā* e in alcune Upaniṣad, gli occhi vengano identificati con le due luci celesti, il sole e la luna, che sono gli occhi di Viśvakarman, l'architetto divino dai mille occhi che stabilisce ogni cosa. La casta Tamil dei Kammalan, che dicono di discendere da lui, ha come incarico principale la raffigurazione degli occhi delle statue divine, secondo un rituale sacro equivalente a quello dell'occhio *oudjat*, l'occhio di Horus, in Egitto.

Nella tradizione iranica, il sole è anche l'occhio di Ahura Mazda (*Yasna* 1,11), mentre nella decima *Yasht* dell'Avesta Mitra è chiamato il «maestro delle immense pianure con un migliaio di orecchi e diecimila occhi», assimilandolo in questo modo al sole.

Secondo i Greci, gli dei «dallo sguardo penetrante» vedevano tutto ciò che apparteneva al passato, al presente e al futuro in una visione singola e unificata. Questa *panopteia* è la caratteristica propria della divinità. Kronos ha quattro occhi, due davanti e due di dietro; l'«ampio sguardo» di Zeus penetra attraverso le cose più segrete (Esiodo, *Opere e giorni* 240 e 265); Apollo, il dio solare, vede tutto (*Iliade* 3,277; *Odissea*, 11,109); l'inno bacchico in onore di Dioniso ripete che egli «splende come una stella con il suo occhio di fuoco che scaglia i raggi sulla terra intera» (Diodoro Siculo 1,11,3).

Tutti gli dei greci rivolgono uno sguardo sovrano e puro sull'uomo. Lo sguardo di Atena Glaucopide splende e affascina; l'occhio che ella fissa sui suoi nemici è «penetrante, un occhio di bronzo». Quando Achille, sconvolto dalla follia, cerca di uccidere Agamennone, Atena lo afferra per i capelli costringendolo a fissarla. L'eroe urla: «È terribile vedere la luce dei tuoi occhi» (*Iliade* 1,200), poiché la luce negli occhi di Atena è la luce della ragione. Nella poesia greca, l'immagine dell'occhio o della pupilla viene usata per caratterizzare la qualità di una persona e l'affetto che si prova nei suoi riguardi: «Dov'è l'occhio del mio amato Anfiarao, l'eroe che fu veggente e guerriero valoroso?» (Pindaro, *Odi olimpiche* 6,16,7). L'esperienza religiosa greca consisteva in primo luogo in una percezione visiva. Dai tempi di Omero, esiste una relazione indissolubile tra il conoscere e il vedere: la conoscenza è basata sulla vista, su un'intuizione ottica. Nella sua *Metafisica*, Aristotele parla della gioia del vedere, che è il fondamento della conoscenza, un fondamento che si rivela più adatto di altre percezioni. La gioia della contemplazione sensitiva è l'apice dell'iniziazione ai grandi misteri di Eleusi, la *epopteia*, e l'origine vera di tutta la filosofia, ripete Platone (*Timeo*, 47a). La conoscenza della verità si basa sulla vista che rende possibile il movimento verso l'alto, dalle realtà tangibili alle cose eterne e senza tempo: «Santo è l'uomo che ha gli dei davanti ai suoi occhi» (scolio a Pindaro, *Odi pitiche* 4,151b).

Anche il mondo celtico e quello germanico tenevano in grande considerazione il potere magico dell'occhio. Odino, il dio della guerra e della magia, è un dio con un occhio solo: egli infatti ha dato volontariamente un proprio occhio in ricompensa al gigante stregone Mímir, o Memoria. In cambio, Odino ricevette il permesso di bere ogni giorno alla sorgente della conoscenza e imparare così la scienza delle rune. La perdita di un

occhio è perciò il mezzo per acquistare una visione superiore e i poteri sovrannaturali che provengono da essa. Quando Mímir venne ucciso dai Vanir, Odino praticò l'arte della divinazione interrogando la testa di Mímir, che egli riuscì a conservare (*Ynglingasaga* 4,7). Il tema della conoscenza acquisita come risultato della cecità – persino della mutilazione oculare – si ritrova in altre tradizioni indoeuropee. Così, il divinatore greco Tiresia ottiene la capacità di vedere il futuro diventando cieco; Edipo impara la volontà degli dei accecando se stesso; il re cieco Dhṛtarāṣṭra nel *Mahābhārata* possiede poteri speciali. La cecità, o la mutilazione volontaria degli occhi, diventa il simbolo della vista superiore posseduta dai druidi e dai divinatori. Anche nei miti celtici si ritrova questo potere quasi magico dell'occhio. Il dio Lugh tiene aperto solo un occhio. Egli compie il giro del campo nemico, saltellando e cantando in un atto simile a quello di Odino durante la battaglia tra gli Æsir e i Vanir. Lo stesso atteggiamento si ritrova nell'eroe celtico Cú Chulainn, che, quando è posseduto dall'ira, chiude un occhio e allarga l'altro, o inghiottisce un occhio e pone l'altro sulla guancia per spaventare l'avversario. Molte monete galliche hanno incisa la una testa di eroe con un occhio allargato in modo sproporzionato.

Anche altri miti valorizzano il potere magico della persona con un occhio solo, come se la riduzione della visione a un singolo occhio aumentasse l'intensità dello sguardo. Per questo uno sguardo dell'unico occhio di Medusa pietrifica chiunque incroci il suo cammino, poiché è lo sguardo della morte che conduce all'Ade. Per sconfiggerlo, Perseo deve prima evitare le altre due Gorgoni e nascondersi all'unico occhio che esse dividono tra loro. Egli sconfigge Medusa facendo uso dello specchio di Atena, che gli permette di vedere il mostro senza essere visto da lei.

Il malocchio e la magia. La credenza nell'influenza negativa del malocchio è universale. Essa si basa sulla valorizzazione dello sguardo, che è considerato capace di far del male nei casi in cui gli occhi presentano delle anomalie (occhi di colori diversi, pupille doppie, strabismo); un tale sguardo rivela magicamente l'intenzione malevola dell'anima, la cui finestra è proprio l'occhio.

Il malocchio, fatto per vendetta o per invidia, è una minaccia invisibile contro cui ci si deve proteggere con la contromagia, come, per esempio, in questo incantesimo babilonese: «Prendi l'occhio, attacca i suoi piedi a un cespuglio nel deserto, poi prendi l'occhio e rompilo come un vaso di coccio!». In Egitto era pratica comune avere nomi con funzioni apotropaiche, indossare amuleti e recitare formule contro il malocchio. Nel mondo romano, la paura del *fascinum* era costante. Molti mosaici presentano come motivo centrale un occhio pericoloso trafitto da una freccia, circondato da animali e difeso da una civetta (l'uccello del malaugurio), che è appollaiata sulla palpebra. Contro questo pericolo, la gente ricorreva ad amuleti raffiguranti un occhio o un fallo. Era usanza dipingere gli occhi persino sulle prue delle barche.

Dall'apostolo Paolo (Gal 3,1) in poi, i predicatori cristiani si opposero strenuamente contro la credenza nel malocchio, inutilmente. Alcuni rituali della Chiesa greco-ortodossa ritrovati nel *Mikron Euchologion* contengono una formula per l'esorcismo contro la *baskania* («stregoneria»), simile a quella di alcune maledizioni babilonesi. La stessa credenza si ritrova nell'Arabia preislamica e nel mondo musulmano. La leggenda dice che Maometto stesso recitava incantesimi per preservare suo nipote dal malocchio, riprendendo le formule che Abramo aveva usato per proteggere Ismaele e Isacco. Secondo un proverbio arabo, «il malocchio vuota le case e riempie le tombe». L'occhio compare di frequente nei preparati magici di alcuni gruppi etnici africani e nel mondo orientale ortodosso, dove gli occhi delle figure delle icone venivano tolti e pestati, ed infine ridotti a polvere magica.

Considerazioni religiose e mistiche dell'occhio. La parola *occhio* ricorre 675 volte nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento) e 137 volte nel Nuovo Testamento; ciò indica la ricchezza del suo significato simbolico. Esso designa, per prima cosa, l'organo della vista, plasmato dal Creatore per il bene dell'uomo (Sal 94,9; Prv 20,12), poiché «agli occhi piace vedere il sole» (Qo 11,7). Ma l'occhio è anche l'organo privilegiato della conoscenza, che la Scrittura sempre associa alle qualità del saggio e dell'erudito: per esempio, Balaam, il divinatore, il cui occhio è chiuso alle realtà terrestri che lo circondano ma è aperto a quelle nascoste e invisibili dopo aver incontrato l'Onnipotente (Nm 23-24). Secondo il Targum Yerushalmi, Balaam è un veggente con un occhio solo, e in questo modo viene riproposto il tema della seconda vista superiore alla normale percezione visiva. In modo simbolico, l'occhio designa la coscienza dell'uomo, che Jahvè apre alla conoscenza della sua legge, del bene e del male (Dt 29,3; Is 6,10). Jahvè vede tutto (Sal 14,2); egli è il Dio che è presente, a cui nulla sfugge (Sal 139,7-8). La capacità di vedere tutto è una caratteristica essenziale della sovranità trascendente di Dio e l'occhio divino è l'amministratore della giustizia: davanti al Suo occhio, l'uomo giusto può trovare grazia (Dt 31,29; Gb 11,4). Ma è anche l'occhio paterno della Provvidenza, che «veglia su chi lo teme» (Sal 33,18), come Neemia che prega notte e giorno per il popolo d'Israele (Ne 1,6; Lv 16,2; Nm 4,20).

Ma, per quanto grande è il desiderio, l'uomo non può vedere Dio faccia a faccia (Sal 42,3), poiché nessuno può vedere Jahvè senza morire (Es 19,21; Lv 16,2; Nm 4,20). Persino Mosè poté vedere solo le spalle della gloria di Dio (Es 33,20-23). Alcuni profeti ebbero una visione della gloria divina, ma in un modo simbolico e fugace, attraverso una nuvola o in forma umana. Così Zaccaria (circa 520 a.C.) vede Jahvè mettere davanti al sommo sacerdote «una pietra singola decorata con sette occhi», simbolo della presenza vigilante di Dio nel suo tempio. Essi rappresentano i sette pianeti o i sette occhi divini che percorrono senza riposo la terra con lo sguardo. In modo simile, nella sua visione del carro che evoca il trono di Jahvè, Ezechiele vede i cerchi delle ruote decorati con occhi aperti (Ez 1,18), segni dell'onniscienza di Jahvè.

Come dice l'apostolo Giovanni, «nessuno ha mai visto Dio» (1 Gv 4,12); ma, secondo la promessa di Gesù, i puri di cuore vedranno Dio (Mt 5,8). Questa Beatitudine rende l'occhio il simbolo della purezza interiore (Mt 6,22s.); d'altra parte, l'occhio, come opportunità di scandalo, dovrebbe essere tolto e gettato via. La prima predicazione cristiana insisteva sull'opposizione tra l'occhio della carne e quello dello spirito; nel caso di Paolo, la cecità fisica precede simbolicamente l'apertura degli occhi del cuore (At 9,18). La funzione del Figlio è di rendere visibile il Padre: «Chi ha visto me ha visto il Padre», dice Gesù a Filippo (Gv 14,9). Ma alla fine del tempo, ognuno godrà della visione piena di Dio e «lo vedremo così come egli è» (1 Gv 3,2).

Lo Gnosticismo, in modo particolare, conserva il tema paolino dell'«occhio del cuore», immagine frequente anche negli scritti dei filosofi greci e dei rabbini ebraici. Per gli gnostici «l'occhio è la luce interiore per l'uomo di luce» (*Vangelo di Tommaso*, logion 24), e il prototipo dell'uomo di luce è «l'occhio di luce» (*Sophia di Gesù Cristo*).

In numerose tradizioni filosofiche e religiose, l'occhio interiore permette l'accesso alla saggezza. Plotino spiega che l'occhio dell'anima abbagliato dalla luce della conoscenza è fisso sulla pura trasparenza; l'anima, quindi, vede la luce che si trova all'interno del proprio sguardo, e l'occhio della comprensione contempla la luce del *nous* partecipando alla luce vera di questo spirito solare (*Enneadi* 5,3[17],28). Poiché il saggio è colui che vede mentre lo sciocco è cieco, Filone Ebreo ricorda che nel passato i profeti erano chiamati «veggenti» (1 Sam 9,9). Secondo il suo pensiero, la saggezza non è solo ciò che si ottiene dalla visione dell'occhio interiore, così come la luce viene percepita dall'occhio carnale: la saggezza vede anche se stessa, e questo è lo splendore di Dio, che, nell'aprire l'occhio dell'anima alla saggezza, mostra se stesso all'uomo (*De migratione Abraham* 38).

Nell'Induismo, il dio Śiva ha un terzo occhio, l'occhio frontale, che gli permette una visione unificante. Il suo sguardo di fuoco esprime la purezza del presente senza nessun'altra dimensione temporale, come pure la simultaneità degli esseri e degli eventi, che egli riduce in cenere nella rivelazione del tutto. In modo simile Buddha, il «risvegliato», ricevette l'illuminazione interiore attraverso l'occhio celeste, che gli permise di vedere la vita di tutti gli esseri simultaneamente e gli fece conoscere la catena delle forze fondamentali dell'esistenza e delle sue forme precedenti. Questo occhio di saggezza, *prajñācakṣus*, si trova al limite di unità e molteplicità, di vuoto e creazione; esso permette al saggio di afferrarli simultaneamente. Organo della visione interiore, esso è la vera caratteristica della saggezza buddhista.

Ma l'occhio interiore è l'organo della saggezza solo perché è capace di fare veramente esperienza del divino. Ogni rivelazione si presenta come un velo che si scopre davanti allo sguardo dell'uomo religioso, per il quale la visione beatifica e la contemplazione di Dio sono l'essenza vera della vita eterna. Per questo l'occhio del cuore è un tema frequente nella letteratura spirituale e mistica. Proprio come l'occhio non può né vedere né discernere l'oggetto senza la luce, così l'anima non può contemplare Dio senza la luce della fede, che da sola apre gli occhi del cuore. «Si deve diventare interamente occhio», questo è l'insegnamento dei Padri del deserto che riprende Simeone il Nuovo Teologo (*Inni dell'amore divino* 45), affinché l'occhio dell'anima, liberato dalle passioni carnali, possa percepire la luce divina che apre al cielo. Seguendo Origene e la sua teoria dei sensi spirituali, Gregorio di Nissa, Agostino, Bernardo di Chiaravalle e tutti i Padri affermano che Dio, aprendo l'occhio del cuore, rende capace di vedere. Meister Eckhart riprende questo insegnamento nei *Sermoni*; Teresa d'Avila specifica che ciò che noi conosciamo per vie diverse dalla fede l'anima riconosce con la vista, ma non con la vista dell'occhio. Leon Bloy scrive nel suo *Journal* (6 giugno 1894) che «dobbiamo volgere gli occhi verso l'interno» per testimoniare il nostro desiderio di una visione di verità, poiché l'occhio carnale ci permette di vedere solo «in enigma e come in uno specchio». L'occhio del cuore è dunque l'uomo che vede Dio e, allo stesso tempo, Dio che guarda all'uomo; è lo strumento dell'illuminazione e della unificazione interiore: «troveremo la perla del regno dei cieli dentro i nostri cuori se per prima cosa purifichiamo l'occhio del nostro spirito» (Filoteo del Sinai, *Quaranta capitoli sulla sobrietà spirituale* 23).

[Vedi *VISIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Cl.J. Bleeker, *The Sacred Bridge*, Leiden 1963.
R. Boyer, *La religion des anciens scandinaves*, Paris 1981.
O.G.S. Crawford, *The Eye Goddess*, London 1957.
G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1969 (3ª ed.) (trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari 1984).
A.M. Hocart, *The Mechanism of the Evil Eye*, in «Folk-Lore», 49 (1938), pp. 156-57.
R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Roma 1955.
S. Seligman, *Der böse Blick*, Berlin 1910.
J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I-II, Berlin 1956-1957 (2ª ed.).
J. de Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961.

MICHEL MESLIN

OCEANO. È naturale cominciare un'indagine riguardante la mitologia dell'oceano con la divinità eponima, il dio greco Oceano (di etimologia sconosciuta). Secondo tutte le testimonianze, Oceano era concepito originariamente come un dio di fiume, piuttosto che come un dio di mare. Questo fenomeno illustra una difficoltà tipica: la trattazione di fiumi, sorgenti e fontane o delle associazioni religiose e simboliche con l'acqua in genere supera la portata di questo articolo, anche se è bene tener presente che tali distinzioni non sono sempre rigorose nelle tradizioni mitologiche. [Vedi *ACQUA*].

Nel *pantheon* definito da Esiodo nella *Teogonia*, Oceano è figlio di Urano (Cielo) e Gaia (Terra), appartenente alla stirpe dei Titani che includeva Kronos, il padre di Zeus. Assieme alla consorte, sua sorella Teti, Oceano concepì la vasta prole delle Oceanidi, ninfe di fiumi e corsi d'acqua. Corrispondente a Oceano è Ponto (Mare): nato da Gaia sola, egli si unisce a lei per generare Nereo, da cui provengono le Nereidi, ninfe di mare che corrispondono alle Oceanidi. Ponto rimane una semplice astrazione; Oceano, invece, abita, assieme a Teti, nelle acque che circondano i margini del mondo. Nelle descrizioni degli scudi di Achille (Omero) ed Eracle (attribuite a Esiodo), le raffigurazioni di Oceano occupano il bordo.

Alcuni riferimenti in Omero (*Iliade* 14,200s., 244ss., 301s.), Platone, Virgilio, in alcuni testi orfici e in altri, identificano Oceano e Teti come l'origine (*genesis*) degli dei o dell'universo. I dettagli di questa cosmogonia rimangono oscuri; secondo una versione, le acque primordiali produssero un uovo, che iniziò il processo di creazione (*Frammenti orfici* 54,57). Oceano era imparentato con i fiumi degli Inferi, come lo Stige, che, secondo Esiodo, era suo figlio (*Teogonia* 361; cfr. Platone, *Fedone* 112e). L'isola dei beati, dove abitavano le anime degli eroi, si trovava nelle acque di Oceano (*Odissea* 4,562-68). È incerta la relazione tra il ruolo cosmogonico di Oceano e l'acqua come elemento fondamentale nella filosofia di Talete.

Oceano veniva rappresentato occasionalmente nelle sculture e nei rilievi dei sacrofagi, ma non sembra aver avuto un culto specifico. Il mare veniva adorato e placato con il nome di Poseidone, più tardi identificato con il Nettuno romano. La primitiva evoluzione di Poseidone è oscura (egli è chiaramente associato al cavallo). Nello schema olimpico, Poseidone ottenne da Zeus il dominio delle acque. Egli era il responsabile della calma e della turbolenza del mare e dei terremoti. Come consorte della oceanide (o nereide) Anfitrite, egli era il padre del gigante Tritone, il cui busto terminava in una coda di serpente. Numerose divinità preolimpiche dimoravano nel mare, tra le quali Proteo, che divideva con Nereo e con la nereide Teti (madre di Achille) il potere della metamorfosi e della chiaroveggenza.

L'idea delle acque che circondano la terraferma soprawisse fino alla geografia medievale, come appare nella cartina presente nel *Muqaddimah* di Ibn Khaldūn (in un manoscritto il termine *Ūqyānūs* traduce «Oceano»). Per gli scrittori islamici la terra galleggia sul mare come un acino o un uovo.

Nelle culture del Vicino Oriente antico, le acque oceaniche comparivano in grande misura nei miti cosmogonici. Secondo la tradizione sumera, agli inizi vi era Nammu (Mare), da cui sorse una montagna che rappresentava il cielo e la terra, separati più tardi dal dio dell'aria Enlil. Nel racconto babilonese della creazione, recitato all'inizio del nuovo anno, gli dei primordiali sono due: il maschile Apsu, che rappresenta le acque dolci, e il femminile Tiamat, l'oceano dalle acque salate, dalla cui unione provengono gli dei. Apsu viene sconfitto dalle divinità più giovani, ma Tiamat continua la battaglia con l'aiuto di Kingu e di altri mostruosi figli; ella viene sconfitta dal dio della tempesta Marduk e divisa in due, perché una parte di Tiamat si solleva per contenere le acque superiori. Secondo l'*Epopea di Gilgamesh*, si poteva raggiungere la terra dei morti attraversando una massa d'acqua. La stessa narrazione contiene la tradizione sumera di un grande diluvio, che rappresenta forse il ritorno allo stato primordiale.

Nel mito cananeo, la divinità più anziana El favorisce Yam (Mare) contro il proprio figlio Baal (associato alla fertilità e alla pioggia). Yam si arrende a Baal ed è risparmiato; anche il serpente Lotan, affine al Leviatano ebraico, viene sconfitto (cfr. anche le sconfitte di Raab e Tannin in Sal 74,14; 89,11; Is 51,9, ecc.). Le ac-

que del mare biblico sembrano conservare un aspetto minaccioso, come se non fossero interamente sottomesse alla creazione; alcuni passaggi indicano il mare come il luogo del trono di Dio (per es. Sal 104,3; Ez 28,2).

Nelle fonti egizie, le acque di Nun, su cui riposa la terra, vengono talvolta identificate come l'origine della vita. Quando le acque si divisero, comparve la collina primitiva. Le acque di Nun circondavano la terra (come Oceano) ed il sole emergeva dalle acque ogni giorno, ad oriente. La via verso l'aldilà è il fiume Nilo, che ospita sia le divinità acquatiche sia i coccodrilli, ma poiché si credeva che il Nilo avesse la sua sorgente nel mondo sotterraneo (*Testi delle Piramidi* 1551a, 1557b), la distinzione tra fiume e acque primordiali non è assoluta.

Il *Ṛgveda* (10,121) allude a un uovo cosmico (Prajāpati) che emerse dall'acqua, un'idea elaborata nei commentari posteriori (*Śatapatha Brāhmaṇa* 11,1,6), i quali registrano anche un diluvio. L'identificazione di Varuṇa come dio del mare è postvedica. L'oceano è l'origine dell'*amṛta*, il liquore dell'immortalità (analogamente, l'ambrosia greca è talvolta connessa con l'oceano). Nella mitologia induista, i demoni del mare simili a cobra chiamati *nāga* (i draghi femminili sono chiamati *nāginī*) hanno il loro regno ad occidente, oppure abitano negli Inferi. In Cambogia, secondo una credenza, la prima dinastia khmer ha avuto origine dall'unione della figlia di un re *nāga* con un principe induista.

Nella mitologia cinese, in cui le divinità della natura svolgono un ruolo relativamente poco importante, i quattro mari che circondano la terra sono associati ciascuno a un re drago. In una leggenda il re di tutti i draghi sorse dal mare e impedì al primo imperatore dei Ch'in di viaggiare verso le isole degli immortali. L'antichità di tali racconti è in dubbio, poiché sembra che siano stati influenzati dal mito induista. Innegabilmente antico (risalente alla dinastia Chou) è il racconto del diluvio, che venne arginato, incanalato e prosciugato dal dio Yü con l'aiuto di un drago. Yü divenne il fondatore della prima dinastia cinese.

Gli Ainu (gli aborigeni del Giappone) raccontano di un piccolo uccello che disperse le acque primordiali con il movimento delle sue ali. Nel *Kojiki*, il principale compendio dell'antica mitologia giapponese, il caos originario è paragonato all'acqua oleosa, ma il ruolo maggiore svolto dal mare compare nel racconto dei figli di Ninigi, l'antenato divino degli imperatori giapponesi. Il figlio più giovane, Po-wori, un cacciatore, prende a prestito e perde l'amo del suo fratello Po-deri. Una divinità del mare costruisce una barca e consiglia a Po-wori di navigare fino al palazzo di Watatsumi, il dio del mare, e di sua figlia Tōyōtama. Po-wori sposa Tōyōtama ma più tardi desidera tornare a casa. Watatsumi recupera l'amo perduto e dona al suo genero due gioielli per controllare le maree. Tornando a casa su un coccodrillo, Po-wori sottomette il fratello maggiore. Tōyōtama, prendendo la forma di un coccodrillo, genera a suo marito un figlio e poi ritorna al mare, vergognandosi che lui l'abbia vista così. La sua sorella più giovane ha cura del figlio e lo sposa; da questa unione nasce il primo imperatore giapponese. Alcuni altari sono dedicati a Watatsumi e ad altre divinità del mare.

I disegni a meandri presenti sui vasi paleolitici europei, spesso associati a figure materne, uova, serpenti e uccelli acquatici, raffigurano l'acqua come simbolo di fertilità. Nell'epopea finnica *Kalevala* (l'antica versione), che conserva le tradizioni ugro-finniche, il mondo è creato dalle uova deposte da un'aquila sul ginocchio che l'eroe Väinämöinen solleva dal mare (Väinä significa «acqua calma»). Successivamente Väinämöinen naviga fino al regno dei morti e sfugge alle reti poste per intrappolarlo tramutandosi in varie forme. Il dio saami (lappone) Cacce Olmai (uomo-acqua), una divinità della pesca, può assumere numerose forme; viene citata anche una creatura simile a una sirena chiamata Akkruva, analoga alla Inue degli Inuit (Eschimesi), una specie di tritone.

I miti celtici raccontano di un'isola paradisiaca chiamata Brittia posta nell'oceano. Questo antico racconto è narrato dallo storico bizantino Procopio (cfr. l'Avalon arturiano e l'irlandese Tir-na-nogue). Le isole sono la meta di viaggi da parte di numerosi eroi o semidei. Bran, un gigante marino, incontra nel suo viaggio un'isola di donne, un'isola di riso e gioia, e altri posti fantastici. Allo stesso modo Brendan, alla ricerca della Terra della Promessa, incontra isole incantate e mostri; un'isola si rivelerà la schiena di una gigantesca creatura marina (cfr. il primo viaggio di Sinbad). Secondo Plutarco, il generale romano Sertorio tentò un viaggio simile dalla Spagna, la qual cosa suggerisce un probabile sincretismo fra tradizioni greche e iberiche. Tracce della leggenda di Brendan sono presenti nella versione dantesca dell'ultimo viaggio di Ulisse.

Il dominio del mare appartiene al dio o eroe celtico Ler, in particolare a suo figlio, Manannán mac Lir, patrono dei naviganti e dei mercanti e divinità eponima dell'isola di Man. Manannán cavalca il destriero Enbarr, il quale era capace di attraversare l'acqua così facilmente come la terraferma (cfr. la «kelpie» o cavallo marino del folclore scozzese).

Nell'*Edda*, il dio del mare è Ægir (sostantivo affine ad *aqua*), membro della stirpe dei giganti e amico degli dei. Sua moglie è Ran, e un «kenning» (una frase meta-

forica) parla delle onde delle figlie di Ægir. Ægir è il birraio degli dei e presso la sua dimora si tengono sontuosi banchetti. Il mito norvegese racconta di numerosi mostri marini, come la creatura enorme simile a un pesce chiamata «kraken», di sirene e tritoni (cfr. il *King's Mirror* del XIII secolo); la credenza nelle sirene e nei tritoni continua fino ad oggi tra i pescatori del New England e altrove.

Nelle Americhe, i miti della creazione dei Chorti, Indios Maya del Guatemala, menzionano quattro mari, distinti ognuno da un colore, i quali sono posti sotto la terraferma e allo stesso tempo la circondano, con creature mostruose (angeli nelle versioni cristianizzate) al di là delle acque. Tra la popolazione di Santa Elena, si narra la storia di una stirpe di giganti che proviene da al di là del mare. Un accenno di mare primordiale è presente nel *Popol Vuh*, il libro sacro dei Maya Quiché del Guatemala.

Una diffusa variante nordamericana narra la creazione della terra sopra l'oceano primordiale per mezzo di un tuffatore, sia esso divino, umano o animale, il quale, tuffandosi in fondo al mare, riemerge con dell'argilla o della terra. Nella versione salinan (California), una colomba va a cercare la terra dopo un diluvio prodotto dalla Vecchia Donna del Mare; nel mito maidu (California) e dei Piedi Neri il tuffatore è una tartaruga. In un racconto huron della creazione, è un rospo a portare la terra in superficie; nella versione dei Mandana (Dakota settentrionale), è un papero; in altre storie il protagonista è il topo muschiato (Assiniboine, Grandi Pianure), il coleottero d'acqua (Cherokee) e il gambero d'acqua (Yuchi). Ci sono anche versioni in cui l'acqua recede semplicemente. Anche il mito di emersione navajo comprende quattro mari; inoltre, come il mito hopi, esso descrive quattro mondi associati con quattro direzioni e quattro colori. Gli Indiani Winnebago (Grandi Pianure) distinguono due generi di potenze acquatiche: i corsi d'acqua sono maschili, mentre le acque sotterranee che sorreggono la terra sono femminili.

La mitologia altaica (Siberia) possiede alcune versioni del racconto del tuffatore, che in questo caso è la rondine, il tuffolo, l'oca o altri animali acquatici. Altrove il tuffatore è un uomo o un demonio, spesso sotto forma di uccello; in una versione cristiana romena il tuffatore è Satana. In un racconto samoiedo del diluvio, un uccello scopre la terra in una maniera che ricorda l'uccello della narrazione dell'arca di Noè. Il tema dell'arca compare anche nella mitologia dei Buriati. Secondo il racconto della creazione dei Khanty (fiume Ienisei), la terra riposa su tre grandi pesci, i quali, immergendosi, generano i diluvi.

In un racconto polinesiano, è Māui o un'altra divinità a riportare la terra dal fondo del mare. Un racconto dei Maori narra il conflitto tra Ta-whiri-ma-tea, il dio delle tempeste e dei venti, e suo fratello Tangaroa, qui padre creatore del mondo. Ta-whiri-ma-tea attacca Tangaroa, che trova rifugio nell'oceano. Uno dei due figli di Tangaroa, che rappresenta i pesci, si ritira nelle acque, mentre l'altro figlio, che rappresenta i rettili, si nasconde nella foresta. Da qui nasce l'antagonismo tra il mare e gli esseri umani, i quali sono i discendenti della divinità della foresta. La pratica polinesiana di seppellire i morti nelle canoe può riflettere l'uso di mandare i corpi alla deriva per raggiungere la casa ancestrale o la terra dei morti. Si credeva che le anime fossero trasportate a Bulotu, la terra tongan dei morti, in una invisibile canoa guidata da Hikuleo, il dio tongan dei morti e fratellastro di Tangaroa. Secondo un racconto, accanto alla sua casa c'erano le acque della vita, capaci di conferire l'immortalità. La terra dei morti, di solito situata ad occidente, era la destinazione speciale dei capi e di altri notabili. Le leggende narrano di alcuni equipaggi che navigano, spesso per errore, fino a Bulotu.

I miti marini non sono diffusi in Africa, ad eccezione di un racconto yao (Mozambico), in cui gli esseri umani sono tirati fuori dal mare da un camaleonte.

Dall'esame fin qui condotto, si possono identificare alcuni temi. L'oceano viene concepito spesso come l'elemento primordiale, da cui emergono la terra e talvolta le creature viventi. Esso circonda la terra ed è posto sotto di essa; al di là delle sue acque risiedono i defunti o i beati, visitati talvolta da viaggiatori intrepidi. Di quando in quando le acque dei diluvi sfidano la creazione. L'oceano è abitato da numerosi mostri, spesso a forma di serpente e capaci di metamorfosi. Le divinità marine sono talvolta gli antenati delle dinastie imperiali. Infine, in alcuni racconti, le acque delle profondità marine sono datrici di vita, o l'origine di bevande che danno la vita.

BIBLIOGRAFIA

Sull'Oceano greco, il miglior studio è J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Bern 1971. Per l'Antico Testamento, un'utile indagine è quella di P. Reymond. *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden 1958. Materiali riguardanti il Vicino Oriente antico possono essere consultati nella raccolta di J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed). Una buona raccolta di miti della creazione in cui le acque primordiali svolgono il ruolo principale è Barbara C. Sproul, *Primal Myths. Creating the World*, San Francisco 1979. L.H. Gray e G.F. Moore (curr.), *Mythology of All Races*, I-XIII. Boston 1916-1932, è un'opera non uniforme e spesso superata

nel metodo e nel contenuto, ma contiene molto materiale di prima mano ed è il compendio più vasto sull'argomento. R.W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, I-II, 1933, New York 1977, presenta le numerose versioni dei miti. J. Hackin et al., *Asiatic Mythology*, New York 1932, è utile soprattutto per quel che riguarda i miti moderni, come il contributo sulla Cina di Henri Maspero.

Il *Kojiki* giapponese è disponibile in una nuova traduzione di D.L. Philippi (Tokyo-Princeton 1969). I materiali sulla mitologia celtica si possono trovare ovunque, ma un riassunto di piacevole lettura è quello di C. Squire, *The Mythology of the British Islands. Celtic Myth and Legend, Poetry and Romance*, 1909, Fulcroft/Pa. 1975, anche se le citazioni delle fonti sono spesso incoerenti e l'interpretazione non sempre è attendibile; cfr. anche Marie-Louise Sjoestedt, *Gods and Heroes of the Celts*, London 1949. Informazioni importanti riguardanti l'oceano si possono trovare in M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1921, assieme a proposte interpretative. Per i lavori citati nel testo cfr. L.M. Larson (trad.), *The King's Mirror*, New York 1917; E. Lönnrot, *The Old Kalevala*, trad. di F. Peabody Magoun, Jr., Cambridge/Mass. 1969; S.A.B. Mercer (cur.), *Pyramid Texts*, New York 1952, in cui sono particolarmente rilevanti le dissertazioni 14 e 15. Per quel che riguarda Ibn Khaldūn, cfr. F. Rosenthal (trad.), *Muquddimah*, I-III, Princeton 1967 (2ª ed.); la cartina è sul frontespizio del primo volume. Un buon libro sul folclore moderno è H. Beck, *Folklore and the Sea*, Middletown/Conn. 1973. Per le tradizioni maya, cfr. J.G. Foughts, *Chorti (Mayan) Texts*, Philadelphia 1972.

DAVID KONSTAN

OLTRETOMBA. La credenza che gli esseri umani abbiano accesso a più dimensioni della realtà è quasi universale. Infatti per molti gruppi culturali e per la maggior parte dei gruppi religiosi l'universo non fisico è molto più reale e importante di quello fisico. In un gran numero di culture si crede che coloro che muoiono si spostino in un'altra dimensione della realtà e che i vivi possano avere esperienza della presenza dei trapassati e anche di altri aspetti del mondo non fisico. Talvolta tale credenza è espressa in modo chiaro, talvolta si può cogliere meglio osservando i riti. Spesso ciò in cui gli individui credono si può evincere meglio da quello che fanno piuttosto che da quello in cui dicono di credere.

Il materiale a nostra disposizione circa la natura e la qualità dell'oltretomba si è notevolmente accresciuto grazie ai dati forniti dagli studi antropologici nell'arco degli ultimi cento anni. Per quanto concerne la natura essenziale dell'oltretomba, esistono un numero limitato di concezioni tra loro divergenti, mentre maggiore è la diversità circa i particolari. Quasi tutti i grandi gruppi culturali e religiosi, dall'epoca arcaica ai giorni nostri, possiedono l'una o l'altra di queste concezioni dell'oltretomba. Il punto di vista dell'esperto della religione è diverso da quello del membro ben informato del gruppo che, a sua volta, differisce dall'atteggiamento fondamentalmente inconsapevole della maggioranza degli individui che condividono un sistema di credenze. Alcune importantissime opere letterarie offrono una descrizione dettagliata dell'oltretomba: tra queste l'*Epopea di Gilgamesh* babilonese, la *Bhagavadgītā* indiana, il *Libro della grande liberazione* tibetano, diversi *Dialoghi* di Platone, l'*Eneide* di Virgilio, la *Divina Commedia* di Dante e il *Faust* di Goethe; in contrapposizione a queste, il famoso *Walden Two* di B.F. Skinner (New York 1948) presenta una visione del mondo che non ha l'oltretomba come controparte.

Per dare un'idea della grande ricchezza delle fonti, presenterò in primo luogo sette concezioni dell'oltretomba molto diverse l'una dall'altra. In seguito tratterò della comunione di specifici gruppi con questa dimensione della realtà, esaminando recenti ricerche, condotte nell'ambito di discipline diverse dallo studio delle religioni, e testimonianze relative alla realtà di tale dimensione; infine esporrò in breve le visioni del mondo sottese alle diverse concezioni dell'oltretomba.

La varietà delle credenze. In molte culture, l'oltretomba è concepito come uno stato umbratile, grigio e opaco. Per alcuni gruppi culturali l'ombra o l'anima del defunto continua a vivere nei pressi della sepoltura, mentre, secondo le credenze popolari degli antichi Romani e dei Cinesi, lo spettro del morto prova invidia per i vivi e deve essere placato con offerte di cibo e altri doni. Alcuni gruppi credono che lo spirito, ormai separato dal corpo del defunto, si aggiri intorno al cadavere rendendolo impuro. La consuetudine, propria dei Navajo, di abbandonare l'abitazione nella quale si verifichi la morte è un esempio del timore che molti provano per gli abitanti dell'oltretomba; e, anche nel mondo moderno, persiste in quasi tutte le culture la paura per i luoghi infestati dai fantasmi nonché l'interesse per questi ultimi.

In un ulteriore strato della credenza, le ombre infelici sono radunate in un unico luogo, di solito agli Inferi, dove giungono direttamente dalla tomba. [Vedi *INFERI*]. Questo è un luogo spento, senza colori, in cui si conduce una semiesistenza. I Babilonesi avevano un'idea del regno dei morti molto simile a quella ebraica dello She'ol, un luogo in cui l'esistenza è sminuita e non vi è alcun contatto con Jahvè. Gli *Inni omerici* dipingono un luogo dalle caratteristiche simili, mentre Dante lo descrive come un limbo, in cui i pagani giusti devono rimanere.

L'eccellente studio di Edgar Herzog, *Psyche und Tod* (Zürich 1960), traccia lo sviluppo psicologico del-

la concezione dell'aldilà, dalla paura dei morti a una visione più serena dei trapassati e dell'oltretomba. Da questo punto di vista, la vita dei morti è concepita in modo molto simile alla vita nel mondo, ma l'oltretomba contiene la quintessenza dei piaceri e delle gioie umane. Si crede inoltre che l'altro mondo sarà di gran lunga migliore di quello presente: avrà erba più verde, fiori più belli e un rapporto più favorevole con la realtà divina.

Raymond Moody, in *Life After Life* (Atlanta 1975; trad. it. Milano 1980), e Karlis Osis, in *At the Hour of Death* (New York 1977; trad. it. Milano 1988), descrivono il momento della morte e le esperienze di morte apparente, riportano esempi di comunicazione con i defunti e danno una descrizione assai ottimistica dell'oltretomba. Tale visione si trova in tutto il mondo, presso alcune popolazioni di lingua bantu, presso numerose tribù polinesiane, così come tra gli Indiani d'America; essa è rappresentata, nel mondo moderno, dalla ricerca sull'oltretomba, da parte di studiosi che non si occupano principalmente di religione.

La visione più comune dell'oltretomba offre un quadro molto vario, che comprende numerosi regni: uno o più paradisi altamente desiderabili, una grande varietà di stati orribili e spaventosi e degli stati intermedi, attraverso i quali si passa per raggiungere la destinazione finale. [Vedi *INFERNO E PARADISO*]. La qualità del morente determina a quale regno dell'oltretomba egli trapasserà. In alcune culture, è lo *status* del defunto a condizionare il risultato: un guerriero morto in battaglia, un re, un capo hanno facile accesso al mondo dei beati. Nella tarda religione greca, alcuni eroi riuscivano a fuggire dall'Ade e a entrare nel regno degli dei, un oltretomba di beatitudine. Tale visione presuppone che l'anima sia immortale o, perlomeno, di lunga durata, in quanto il corpo è concepito quale veicolo temporaneo dell'anima. Mircea Eliade ha dimostrato, nel suo studio monumentale sulle tecniche arcaiche dell'estasi (*Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951; trad. it. Roma 1954), che l'idea che esista un nucleo permanente dell'essere umano e un mondo nel quale tale nucleo può passare si trova in tutto il mondo e affonda le sue radici nella preistoria. Lo sciamano, per mezzo dell'estasi e della *trance*, può lasciare il corpo ed entrare nell'oltretomba; egli può pertanto guidarvi il defunto nel viaggio pericoloso che segue alla morte. Lo sciamano può anche entrare nell'altra dimensione, per riportare indietro le anime che là si sono smarrite e guarire così, nei suoi pazienti, la malattia provocata da una perturbazione del rapporto con l'oltretomba.

Si accede all'oltretomba per mezzo di un viaggio, superando difficoltà e prove e, spesso, attraversando un ponte affilato come la lama di un rasoio. Nell'Induismo, nell'Islamismo, in alcune forme di Buddhismo, nell'antica religione iranica e nel Cristianesimo, questo viaggio e i luoghi visitati sono descritti mediante simboli terreni, mentre l'oltretomba è percepito come un'altra dimensione della realtà. I pensatori meno riflessivi appartenenti a queste tradizioni conservano un punto di vista geocentrico, immaginando il paradiso al di sopra della terra e l'inferno al di sotto di essa. Altri credono che l'ingresso nell'oltretomba sia rimandato alla fine dei tempi, quando i morti risorgeranno e prenderanno posto in una terra celeste ripristinata, nell'abisso o, addirittura, saranno annientati.

Vi sono molti modi per raggiungere il luogo della beatitudine ed evitare lo stato di tormento. Un abile sciamano può essere d'aiuto nell'effettuare tale passaggio. Nell'Islamismo, la conoscenza della formula corretta per riconoscere Dio può essere, a tal fine, più importante della qualità morale o della pratica religiosa. Nel Cristianesimo, la celebrazione degli ultimi riti nel modo appropriato e la confessione dei propri peccati prima della morte sono fattori importanti al riguardo. La natura definitiva dell'oltretomba e le potenze presenti al suo interno vi determinano la collocazione di ciascuno.

Sia nell'Induismo che nel Buddhismo, è presente un altro aspetto importante della credenza nell'oltretomba. Qui la dimensione spirituale, immateriale, è l'unica realtà e l'illuminazione religiosa consiste nell'intuire questa verità e quindi, sulla base di tale comprensione, prendere le distanze dall'illusione (*māyā*), che consiste nel mondo fisico, il quale ostacola la realizzazione del mondo reale. Quest'ultima si ottiene per mezzo della disciplina morale e spirituale della quale la vita di Gandhi offre un buon esempio. Un punto di vista molto simile si trova nello Gnosticismo, secondo il quale il mondo materiale non solo è irreale, ma è anche il male: il mondo non può essere redento e da esso ci si può affrancare soltanto attraverso un processo di conoscenza (*gnosis*) e ascetismo, accedendo a livelli sempre più elevati della dimensione spirituale ed eterna.

Ad entrambe le visioni alle quali si è accennato sopra si associa la credenza nella reincarnazione o trasmigrazione delle anime. Coloro che non si affrancano dai legami del male o del mondo materiale illusorio rinascono ripetutamente in questo mondo. Essi rinascono in base al loro *karman*, ovvero in base al rendiconto morale e spirituale della precedente esistenza. Il *karman* determina in modo automatico il destino dell'individuo nella sua prossima reincarnazione e la rinascita può condurre ad una condizione umana superiore o inferiore o anche allo stato animale. La meta di tale processo è la liberazione dall'ango-

sciante e continua reimmersione nel mondo materiale illusorio, al fine di raggiungere la condizione di essere divino nei mondi celesti o entrare nel *nirvāṇa*. Questa visione ha permeato il pensiero popolare in varie culture orientali e, per quanto ciò sia difficile a credersi per un occidentale, per molti di questi popoli l'oltretomba è di gran lunga più reale e importante del mondo in cui viviamo.

Il paradiso è illustrato in una confusione di vivide immagini nella letteratura, nell'arte e nella scultura caratteristiche dell'Induismo e del Buddhismo. In tutta l'Asia orientale i templi induisti e buddhisti raffigurano il mondo reale degli dei. Questo mondo eccitante, dai colori vivaci, ha il valore di una disciplina morale e spirituale richiesta per diventare emozionalmente non implicati e distaccati dall'interesse per l'illusione materiale esterna. Alla fine della grande epopea indiana chiamata *Rāmāyaṇa*, l'eroe abbandona la sua amata sposa per poter affrontare il distacco necessario all'avanzamento spirituale nell'oltretomba.

Il concetto buddhista di *nirvāṇa* è unico e importante: esso è diametralmente opposto alla ricca e sensuale concezione del paradiso propria dell'Induismo e di molte altre religioni. Il *nirvāṇa* è descritto principalmente in termini negativi. Se, infatti, l'universo materiale è illusorio, così sarà anche l'*ego* umano, che percepisce con chiarezza i contenuti di quell'universo. Secondo lo Zen e molte altre scuole buddhiste, la distinzione tra oggetto e soggetto sparisce nell'individuo illuminato; egli diviene uno con la realtà e si fonde con essa. È pertanto impossibile fornire di questo stato ultimo qualsiasi descrizione che abbia un senso.

Molte affermazioni relative al *nirvāṇa* lasciano intendere che l'individuo sia annientato, mentre altre descrivono il *nirvāṇa* come uno stato di beatitudine estatica. L'illuminazione è, per i vivi, un assaggio del *nirvāṇa*. Le immagini possono essere un'altra forma di illusione, così la via verso l'illuminazione conduce, attraverso la preghiera senza immagini (apofatica), ad una realizzazione priva di immagini che non può essere descritta se non dicendo ciò che la condizione terrena non è. [Vedi NIRVĀNA, nel volume sull'Induismo].

Le principali religioni esistenti al mondo, con l'eccezione del Buddhismo, considerano che le immagini interiori ed esteriori rivelino la realtà piuttosto che celarla. Varie scuole, appartenenti a tradizioni diverse, descrivono il cielo come un luogo di trasformazione, in cui gli individui sono gradualmente o improvvisamente trasformati in qualità e aspetto simili a quelli dell'immagine della divinità, diventando sempre più somiglianti ad Allāh, Kṛṣṇa, Jahvè o Cristo. In alcuni casi questo processo va avanti all'infinito, mentre in alcune forme dell'Induismo, dopo un periodo di tempo molto lungo, l'universo ritorna alla condizione di molteplicità e l'intero ciclo si ripete. Paradiso e inferno sono concepiti come un processo da alcuni pensatori religiosi e come una condizione statica da altri. Nella maggior parte delle tradizioni religiose, pensatori importanti sottolineano l'inadeguatezza di ogni descrizione dell'oltretomba da parte degli uomini.

L'ultimo punto di vista importante sull'oltretomba è che esso non esista. Questa concezione, di grande rilievo, ha dominato per diversi secoli il mondo occidentale e ha profondamente influenzato il Cristianesimo. Il medesimo punto di vista è stato sostenuto in Cina dalle scuole filosofiche realiste, descritte da Arthur Waley in *Three Ways of Thought in Ancient China* (New York 1939). Tuttavia è soltanto nelle culture dell'Europa occidentale e in quelle che da esse derivano che questa visione del mondo è stata pienamente sviluppata e largamente accettata. Alcune culture arcaiche, come la popolazione di Kiwai, presso il fiume Fly della Nuova Guinea, i Fuegini e alcune popolazioni di lingua bantu, non conoscono altro mondo che quello materiale.

L'atteggiamento occidentale è importante poiché è basato sulla premessa filosofica che l'unica realtà sia quella fisica o materiale. L'unico modo di entrare in contatto con la realtà è attraverso i cinque sensi, che possono essere distinti con chiarezza, come spiega Descartes nel suo *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* (1637). In questa direzione si è spinto prevalentemente il pensiero occidentale, come dimostrano gli scritti di A.J. Ayer, B.F. Skinner e Konrad Lorenz. Il marxismo nega il valore di qualsiasi altro mondo eccetto quello creato, su questa terra, dalla rivoluzione proletaria. Da questo punto di vista, qualsiasi concetto di oltretomba è considerato illusorio, primitivo – nel senso di puerile – premoderno e persino pericoloso. È per questa ragione che l'argomento dell'oltretomba riceve scarsissima attenzione nell'ambito della cultura occidentale moderna e le testimonianze recenti circa la sopravvivenza dei defunti sono ignorate o respinte.

Se la visione del mondo materialistica è accettata in modo acritico, è del tutto naturale che tutti i dati relativi all'oltretomba siano considerati di interesse prettamente archeologico. Tuttavia, a partire dai primi del Novecento, gli sviluppi del pensiero scientifico hanno fatto sì che si mettesse in discussione il materialismo razionalistico quale ipotesi sostenibile.

Il punto di vista del materialismo non è in grado di spiegare i dati a nostra disposizione su molti argomenti e, in particolare, i dati riguardanti l'oltretomba. In *Encounter with God* (Minneapolis 1972) e *Afterlife* (New York 1979), ho esposto nei dettagli lo sviluppo di questo pensiero.

La comunione con i morti. La visione del mondo propria di una cultura o di un individuo determina in grande misura il modo in cui viene concepito l'oltretomba. Dal punto di vista delle religioni e delle filosofie orientali, l'universo fisico è illusorio e l'oltretomba è reale, inoltre il paradiso o il *nirvāṇa* è la meta da raggiungere. Secondo la filosofia di Platone, che costituisce la base filosofica del primo Cristianesimo, e secondo la moderna visione di C.G. Jung, gli esseri umani partecipano sia di un mondo materiale che di un mondo immateriale; così, tanto il mondo in cui viviamo, quanto l'oltretomba diventano aspetti importanti della stessa realtà. L'integrità dell'uomo dipende dal corretto rapporto con entrambi i mondi. Sia l'azione morale, ad esempio, imparare ad amare, sia le pratiche religiose specifiche sono essenziali all'integrità dell'uomo.

In entrambe le visioni, l'essere umano è qualcosa di più di un semplice organismo fisico che agisce in modo meccanico o in seguito a condizionamenti. La *psyche* o anima è una complessa realtà non fisica che condivide la realtà di uno sfaccettato oltretomba non fisico. La *psyche* può essere considerata preesistente – il che porta all'idea della reincarnazione – oppure creata al momento della nascita o del concepimento. Sia nel pensiero islamico che in quello cristiano, l'anima è concepita come dotata di aspetti vegetativi, appetitivi, intellettuali e spirituali. Secondo alcuni autori, soltanto gli aspetti spirituali o intellettuali sopravvivono nell'oltretomba. La dottrina cristiana della resurrezione del corpo afferma che la maggior parte degli aspetti dell'essere personale non fisico sono conservati e trasformati.

Nella maggior parte delle culture – tra quelle non influenzate dal materialismo – la comunicazione con i morti è parte integrante della pratica religiosa. Eliade mostra che una delle principali funzioni degli sciamani è quella di passare nell'oltretomba, ritornare in questo mondo e quindi aiutare gli altri ad entrare in contatto con le due dimensioni. Alcuni sciamani possiedono capacità medianiche e possono condurre indietro i morti, come la *medium* di Endor che evoca, su richiesta di Saul, lo spettro di Samuele (1 Sam 28,6ss.). Una volta che la credenza nell'oltretomba si fu indebolita, nelle culture cristiane influenzate dal materialismo si verificò una ricomparsa diffusa e spontanea delle pratiche spiritiche, che mettono il ricercatore in contatto con i defunti grazie all'intervento di un *medium* e al controllo da questi esercitato.

La credenza nella comunicazione continua con gli spiriti dei trapassati è molto diffusa in un gran numero di paesi. [Vedi *NECROMANZIA*, vol. 2]. A volte questi contatti incutono timore, altre volte essi sono di aiuto e assumono tratti numinosi. Lo studioso britannico del Nuovo Testamento J.B. Phillips, ad esempio, racconta in *The Ring of the Truth* (New York 1967) che C.S. Lewis gli apparve e lo aiutò a tradurre un passo difficile della Bibbia. Secondo la dottrina cristiana della comunione dei santi, la comunione tra i vivi e i morti è possibile per coloro che sono saldamente radicati nella comunità cristiana. La stessa idea ricorre nell'Islamismo e nell'Induismo. L'esperienza dell'incontro con i defunti, che abitano l'oltretomba, può avvenire in modo spontaneo, mediante riti religiosi – sviluppati in modo particolare in Cina –, attraverso lo stato di *trance* o tramite sogni e visioni.

Le testimonianze moderne. La pubblicazione del libro di Moody, *Life After Life*, nel 1975, suscitò una nuova ondata di curiosità per i racconti di esperienze relative all'oltretomba e a coloro che vi si trovano. Lo studio di Moody è accurato: condotto da un filosofo e psichiatra esperto, non si spinge oltre i limiti di ciò che è garantito dalle testimonianze. Questo studio fu seguito da quelli di Karlis Osis e Elendur Haraldsson, *At the Hour of Death* (New York 1977), di Kenneth Ring, *Life at Death* (New York 1980), e di Michael Sabom, *Recollections of Death* (New York 1981; trad. it. Milano 1983). Questi studi contengono dati raccolti da medici e psicologi professionisti, mentre Ring propone un'accurata elaborazione statistica dei dati.

Una volta che non si sia più condizionati dalla visione del mondo materialistica, possono essere studiati molti tipi diversi di testimonianze. Alcune persone sembrano clinicamente morte ma poi tornano in vita, raccontando una serie di esperienze nelle quali affrontano un processo di distacco dal corpo, visitano l'oltretomba, a volte incontrano amici defunti, entrano in contatto con un essere fatto di luce e raggiungono un confine che non devono varcare se vogliono tornare alla vita.

L'osservazione rileva come persone in punto di morte, che in seguito muoiono, partecipino simultaneamente a questo mondo e all'altro, offrendone descrizioni simili a quelle riportate dai soggetti dei casi di morte apparente. Sono stati studiati numerosi resoconti di incontri con persone provenienti dall'aldilà e, a favore della verosimiglianza di tali racconti, sovvengono gli sviluppi della parapsicologia, che ipotizza che noi abbiamo, oltre ai cinque sensi, altre facoltà che ci permettono di ottenere informazioni. Aldous Huxley, in *Doors of Perception* (New York 1954, 1970; trad. it. Milano 1980), propone una teoria della percezione fondata sul pensiero di Bergson, che afferma che noi siamo in contatto con molte dimensioni della realtà, ma che i cinque sensi impediscono a questo contatto di avere luogo, legandoci al mondo fisico. Franz Riklin, un seguace di Jung, afferma che i sogni dei morenti

considerano, di solito, la morte fisica dell'individuo come poco significativa. Nella prospettiva della teoria della relatività di Einstein, la morte fisiologica perde la sua finalità, poiché il tempo diventa relativo e non assoluto. Alcuni soggetti che praticano la meditazione affermano di essere in contatto con l'oltretomba e vivono molte delle esperienze descritte sopra; inoltre anche l'immaginazione poetica sembra dare accesso a qualche altra dimensione.

Il Cristianesimo e l'aldilà. Ben poco di quanto accennato sopra è stato scoperto da studiosi interessati principalmente al Cristianesimo, anzi, alcune di queste testimonianze hanno incontrato resistenza da parte di certi teologi, i quali affermano che la credenza nell'oltretomba si fonda sulla fede e sull'accettazione del dogma piuttosto che sull'esperienza. Negli ultimi anni, i teologi cristiani hanno scritto pochissimo su argomenti quali il Paradiso, l'Inferno o l'oltretomba. Alcuni pensatori cristiani di stampo accademico affermano che la professione di fede in Cristo non comporta la credenza nell'aldilà o nell'oltretomba. Nel vasto ambito della credenza e della pratica del Cristianesimo, si possono riscontrare quasi tutti gli atteggiamenti verso l'oltretomba che sono stati descritti sopra.

Esiste innanzitutto una forma di scetticismo accademico che o nega o ignora questo aspetto della realtà. Per alcuni studiosi ciò che è continuamente ignorato è, di solito, di scarso valore o di scarso interesse. All'altro estremo si trova la credenza arcaica nell'esistenza opaca e umbratile dei trapassati e nella loro presenza, in forma di spettri, sul luogo della morte o della sepoltura. Molti cristiani hanno un'idea dell'oltretomba come di un luogo di assoluta beatitudine che non ha rapporto con le azioni e le credenze dell'individuo. Altri accettano la tradizionale dicotomia di Paradiso e Inferno, mentre altri ancora credono nell'esistenza del Purgatorio come stato di transizione tra i due. Per alcuni l'oltretomba comincia al *millennium*, su una terra ringiovanita e trasformata; altri immaginano un Paradiso in qualche parte del cielo, sebbene questa immagine sia ormai difficile da conservare, a causa dei moderni viaggi nello spazio. Alcuni considerano questi diversi aspetti dell'oltretomba come altre dimensioni della realtà e le immagini sensibili come puramente simboliche; altri cristiani, ancora, credono nella reincarnazione e in tutto ciò che essa comporta, mentre taluni vedono l'oltretomba come un luogo di continua crescita e sviluppo al cospetto dell'intelligenza e dell'amore divino. Tale varietà di credenze ricorre, come nel Cristianesimo, così anche nelle altre grandi religioni.

Pressoché tutte le religioni e le culture espresse dall'umanità ammettono che l'essere umano non si estingua totalmente alla morte e che vi sia una continuità dell'esperienza in un oltretomba. Gli esseri umani hanno, occasionalmente, esperienza di questa dimensione e di coloro che continuano a esistervi. Le varie concezioni relative alla natura di tale oltretomba possono essere studiate dal punto di vista comparativo, confrontando tra loro culture diverse, e dal punto di vista storico; esse potrebbero forse costituire, in ultima analisi, aspetti differenti di una realtà troppo vasta perché se ne possa dare una descrizione univoca.

[Vedi anche *ALDILÀ*; e inoltre *SOPRANNATURALE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, I-V, Milano 1966-1967.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974). Uno studio autorevole della figura dello sciamano e delle tecniche dell'estasi che permettono di comunicare con l'oltretomba. Fornisce una panoramica mondiale di taglio ampiamente comparativo.

J. Hastings et al. (curr.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-1926. Contiene una messe di informazioni dettagliate sull'oltretomba in *State of the Dead* e altre voci afferenti. Richiede una lettura attenta a causa della sua impostazione moralista, cristiana e materialista.

E. Herzog, *Psyche und Tod. Wandlungen des Todesbildes im Mythos und in den Träumen heutiger Menschen*, Zürich 1960 (trad. ingl. *Psyche and Death*, New York 1967). Un eccellente studio psicologico e antropologico dei concetti di morte e oltretomba.

A. Huxley, *The Doors of Perception*, New York (1954) 1970 (trad. it. *Le porte della percezione*, Milano 1980).

C.G. Jung, *Psychologie und Religion*, Zürich 1940 (trad. it. *Psicologia e religione*, Milano 1966). Fornisce il quadro filosofico e psicologico per comprendere i testi religiosi che riguardano l'oltretomba. Presenta un eccellente commento al *Libro tibetano dei morti* e al *Libro della grande liberazione*.

M. Kelsey, *Afterlife. The Other Side of Dying*, New York 1979. L'unico studio cristiano di epoca moderna che fornisca una visione del mondo dell'oltretomba e le recenti testimonianze non religiose circa la continuità dell'esistenza. Offre un quadro dell'oltretomba adatto al moderno lettore dotato di spirito critico e contiene un'ampia bibliografia.

M. Kelsey, *Encounter with God*, Minneapolis 1972.

R. Moody, *Life After Life*, Atlanta 1975 (trad. it. *La vita oltre la vita*, Milano 1980).

K. Osis e E. Haraldsson, *At the Hour of Death*, New York 1977 (trad. it. *Quello che videro all'ora della morte*, Milano 1988).

«Parabola», II, 1 (1977). L'intero numero è dedicato alla morte e all'oltretomba. Una panoramica generale, aggiornata, di tipo ampiamente comparativo.

K. Ring, *Life and Death*, New York 1980. Un esame completo delle esperienze di morte apparente accompagnato da un accurato studio statistico.

M. Sabom, *Recollections of Death*, New York 1981 (trad. it. *Dai confini della vita*, Milano 1983).
H. Smith, *The Religions of Man*, New York 1958. Uno studio conciso ma completo delle maggiori religioni dell'umanità.

MORTON KELSEY

ORIENTAMENTO. I simboli dello spazio e del suo ordinamento illustrano molto chiaramente l'atto religioso dell'orientamento, cioè il fondamentale processo che mira a collocare la vita umana nel mondo. L'orientamento è quell'atto conscio che definisce ed assume un'appropriata posizione nello spazio. L'atto del fissare il luogo umano nell'esistenza in un modo significativo è un atto religioso nel momento in cui orienta un essere umano verso il sacro. Questa disposizione fondamentale verso il sacro estende il suo significato sia ai punti di orientamento, sia a tutti gli atti individuali e sociali e alle strutture cosmiche. In questo modo, lo spazio abitato e la storia diventano comprensibili in relazione al sacro. Vari tipi di spazi umani definiscono il loro ordine e significato in relazione al sacro: il cosmo, la città, il villaggio o il luogo di residenza, la casa e l'individuo. Essi vengono descritti assieme a quelle manifestazioni del sacro verso cui sono orientati. [Vedi *SPAZIO SACRO*, vol. 1].

Forme simboliche. La tecnologia del calcolo e della misurazione usata nell'orientamento sarebbe uno studio interessante e controverso nella storia della scienza. Esso includerebbe, tra l'altro, il trattamento della geomanzia, del calcolo astronomico, l'uso dello gnomone, dell'astrolabio e del filo a piombo, i canoni di misura derivanti dalle misurazioni del corpo umano e le determinazioni del nord magnetico. Il nostro scopo, tuttavia, si limita al significato religioso dell'atto dell'orientamento e alla descrizione della natura sacra dei punti che sono di riferimento alla situazione umana. Poiché l'orientamento significa porre in relazione un'entità ad una realtà altra da sé, esso implica sempre una congiunzione di esseri e, in questo senso, crea un centro dove tutte le realtà si incontrano.

Secondo gli storici latini, Romolo fondò la città di Roma tracciando con l'aratro un solco circolare attorno al colle Palatino. Il fosso attorno al quale fu scavato il solco e verso il quale era orientato venne chiamato *mundus*, lo stesso nome dato all'universo. Il *mundus* era una voragine, un'apertura tra il mondo terrestre e gli Inferi. Per i viventi esso costituiva un legame non solo con la sfera dei morti, ma anche con la sfera celeste, poiché la pianta (*limitatio*) della città, specialmente la sua divisione in quattro quarti, era basata su un modello di origine celeste. Il *mundus* stesso, essendo una immagine dettagliata del cosmo, era diviso in quadranti. Roma era abitabile perché costruita ad immagine del cosmo – secondo il modello celeste dell'universo – attorno a un centro dispensatore di vita, un ombelico del mondo, che permetteva il contatto con tutti i regni dell'esistenza.

L'universo stesso possiede un posto dove è possibile la comunicazione tra tutti i regni cosmici. Tutte le strutture significative nel cosmo sono rivolte proprio verso questo centro del mondo dal quale derivano. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*, vol. 1]. Per la vita religiosa degli Indios della regione Qollahuaya nelle Ande centrali, il monte Kaata è il centro sacro di tutta la realtà. Ogni cosa che è un tutto, sia essa il microcosmo del corpo umano o l'universo stesso, può identificarsi con esso. Tutta l'integrità deriva da esso. Il ciclo vitale di un individuo comincia quando l'anima della persona emerge dalle sorgenti della regione montuosa; continua quando discende al suo luogo di sepoltura ai piedi della montagna; dopo la morte l'anima si prepara per ritornare nel ciclo, risalendo il ventre della montagna lungo vie d'acqua interne. Questa credenza contemporanea continua un'idea più antica ritrovata in un manoscritto Huarochiri, un testo quechua del XVI secolo: qui Kuntur Qutu, la Montagna del Condor, è posta al centro del mondo e al centro dei *tahuantinsuyo*, le quattro parti del mondo inca. Tutte le potenze fondamentali, sia cosmiche che divine, sono situate in questa montagna e da qui continuano i loro processi. La montagna cosmica, che segna il centro dal quale tutta la vita creativa nell'universo prende orientamento, è un tema religioso molto diffuso, presente nei miti dell'Europa, dell'Asia, del Vicino Oriente, dell'Oceania e delle Americhe. [Vedi *MONTAGNA*].

Per gli Ngaju Dayak del Borneo meridionale, il centro dell'universo è l'albero della vita, di cui il mondo abitato è solo una piccola parte: l'albero racchiude tutta l'esistenza, la totalità dell'essere e la divinità stessa. Esso include anche ogni possibile periodo di tempo. Come risultato, tutte le cerimonie di transizione (nascita, matrimonio, iniziazione, morte) hanno luogo attorno all'albero della vita. Questo permette all'essere umano di ritornare al periodo della creatività divina, per poter uscire ancora una volta dall'albero della vita come una nuova creatura. [Vedi *ALBERO*].

Spesso il tempio possiede lo stesso simbolismo della montagna sacra verso la quale la vita è orientata. Per esempio, la ziggurat mesopotamica veniva esplicitamente paragonata alla montagna cosmica. I suoi sette livelli simboleggiavano il numero dei cieli. La dea Ningal promise al dio Nanna che se il dio avesse riempito i fiumi con le acque e portato così vita ai campi, alle foreste e alle paludi, allora ella lo avrebbe raggiunto nella

sua ziggurat a Ur: «Nella tua casa in alto... nella tua montagna che profuma di cedro, io verrò a vivere».

Tutte queste immagini del centro verso cui si orienta la realtà richiamano nel contempo l'attenzione al piano verticale dell'universo. Il mondo si orienta non solo verso il centro inteso su un piano orizzontale, ma verso le altezze dei cieli. Questo punto di connessione tra cielo e terra può essere immaginato come una scala sacra, una fune, una liana o un ponte. Nell'emisfero settentrionale, la stella del Nord rappresenta il centro del cielo. Direttamente sotto la stella del Nord è situato il centro sacro del mondo, dove si uniscono le potenze celesti e terrestri. Nell'emisfero meridionale la Via Lattea al suo zenit localizza con precisione il centro del cielo. A Mismanay vicino a Cuzco, nel Perù, la Via Lattea è considerata un fiume immenso di sperma che, al suo zenit, corre attraverso il centro del cielo. Mismanay è situato direttamente sotto il centro del cielo, diviso in due parti dal fiume Vilcanota, la controparte terrestre del fecondo fiume di stelle. Dal centro è possibile determinare i quattro punti cardinali, dove il sole sorge e tramonta durante i solstizi. Usando il centro del cielo segnato dalla Via Lattea al suo zenit, la popolazione di Mismanay è capace di situare se stessa al centro di uno spazio organizzato e di un ordinato ciclo temporale. Tutti gli spazi e i cicli vitali (degli esseri umani, degli animali, degli arcobaleni, e degli esseri sovrannaturali) traggono la loro creatività dal centro e sono in relazione l'uno con l'altro per mezzo del centro.

Vi sono due importanti modi con cui orientarsi nello spazio, che contengono una stretta relazione con l'atto della creazione, così come una cultura immagina che sia avvenuto. Nel primo caso, il centro diventa la posizione chiave per l'orientamento perché è il primo posto, il luogo dell'origine della vita, l'*omphalos*, o ombelico, attorno a cui la vita prende forma. Il secondo modo di orientamento comprende il sacrificio atto a consacrare un luogo sacro. Esso rievoca il sacrificio degli inizi del tempo, quando un essere primordiale fu sacrificato e smembrato. Dalle sue membra deriva l'integrità ordinata del cosmo. In questa cosmogonia sacrificale, l'orientamento nell'universo deriva dalla struttura di un corpo primordiale, collocato ritualmente nello spazio. Le parti dell'universo, allora, sono in relazione tra loro come le parti del corpo umano, che prende forma coscientemente negli atti deliberati del rituale. In entrambi i casi, i punti d'orientamento traggono il loro significato simbolico in associazione alla creazione. [Vedi *CORPO UMANO*, vol. 1].

Prendendo suggerimento dalla creazione delle strutture dell'universo, altre entità vengono localizzate nello spazio e nel tempo, con riferimento alle stesse manifestazioni della potenza sacra, seguendo cioè il modello cosmico. Il villaggio, o persino la casa, spesso diventano un'immagine in formato ridotto dello spazio ordinato dell'universo. I Na-Khi, una popolazione tibetano-birmana che vive nella regione superiore della valle del fiume Yangtze, nella provincia nordoccidentale dello Yunnan in Cina, compiono la maggior parte dei rituali più importanti nelle loro case, al centro dell'universo. Esse vengono purificate e trasformate nell'immagine di Ngyu-na shi-lo ngyu, la montagna cosmica (monte Kailāśa), per mezzo dell'installazione di oggetti rituali sacri all'interno della casa (Jackson, 1979, pp. 113ss., 209). Gli oggetti rituali diventano efficaci tramite lunghe salmodie che raccontano i miti di origine.

I progettisti delle città le orientavano verso le forze sacre, affinché esse potessero riempirle e renderle abitabili. Nell'antica Cina, quando veniva fondata una città sacra, si supplicava il re di venire e di «assumere la responsabilità per l'opera del dio dell'Alto e lui stesso di servire... al centro della terra... e governare da là come cardine centrale» (Wheatley, 1971, p. 430).

La capitale e il re diventavano i punti emananti direzione e sacralità per tutto il regno. Il potere della creazione usciva attraverso le porte della città, fino alle quattro parti e ai cicli del tempo.

L'orientamento è anche il modo con cui la personalità individuale diventa cosciente dell'oggettivo in relazione al sé. I Ñandeva, un gruppo guaraní del Brasile meridionale, rappresentano l'anima umana come un'entità spaziale orientata accuratamente. L'anima è composta da tre ombre (*nane'a*, «nostra ombra»), tutte orientate su un piano verticale, verso il cielo, che è la sorgente di luce che le fa esistere. Tutte le facoltà dell'intelligenza e dell'azione umana sono spiegate dall'orientamento dell'anima nello spazio. *Ayvú-kué-poravé* («la buona parola che parliamo») è l'ombra che cade direttamente davanti o dietro la persona. Questa anima-ombra centrale è di origine divina e dopo la morte ritorna alla sua origine celeste. La seconda anima-ombra è la *atsy-yguá*, l'essenza carnale della vita, che gli umani condividono con gli animali. Essa è proiettata alla sinistra della persona. A destra cade l'ombra conosciuta come la *ayvú-kué* («la parola che germoglia»), che accompagna la centrale *ayvú-kué-poravé* e le obbedisce (M.A. Bartolomé, 1979, pp. 111s.). La personalità è orientata al centro del regno celeste, la sorgente di luce che fa esistere le ombre. Questo orientamento verso un altro regno di esistenza mette in grado una coscienza veramente umana di giungere ad una vera esistenza.

Orientamento e coscienza umana. Tutte le entità illustrate qui sopra sono orientate verso modi di esistenza diversi dai propri e, in modo paradossale, da questi

traggono il loro significato. Le varie forme di orientamento verso una realtà sacra rivelano il desiderio umano di abitare un mondo sacro, il mondo dell'inizio dei tempi, nuovo e potente.

Il tipo di orientamento situa lo spazio vivente dell'uomo in una relazione significativa con gli altri esseri viventi. Esso richiede una comprensione della globale situazione umana, un senso della totalità dell'esistenza in tutti i suoi livelli. Questa fondamentale posizione nei confronti dell'esistenza permette di distinguere e valutare i modi sovrannaturali dell'esistenza per quello che sono. L'orientamento realizza ciò che simboleggia: l'orientamento della situazione umana verso la sostanza stessa dell'esistenza, in cui la vita umana trova se stessa. Per questa ragione l'orientamento – il prendersi il proprio spazio nel mondo – è concepito in molte tradizioni religiose come il primo atto dell'essere umano che vive nello spazio abitabile. Assumendo simbolicamente la propria posizione nel mondo, l'uomo comunica con le potenze che operano nel cosmo ed ottiene il senso del proprio e unico significato in relazione a tutto il resto.

[Vedi *CASA*, *CITTÀ* e *GEOGRAFIA SACRA*; vedi inoltre *GEOMANZIA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

La presenza costante del complesso simbolico della montagna si ritrova in J.W. Bastien, *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Saint Paul/Minn. 1978. Per ulteriori studi sull'orientamento nelle popolazioni delle Ande, cfr. R.T. Zuidema, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden 1962; e *The Inca Calendar*, in A.F. Aveni (cur.), *Native American Astronomy*, Austin 1977, pp. 219-59; come pure G. Urton, *At the Croassroads of the Earth and Sky. An Andean Cosmology*, Austin 1981; questi volumi discutono le tecniche e i significati dell'orientamento nelle Ande sia negli insediamenti rurali che in quelli urbani nel corso della storia. A. Jackson, *Na-khi Religion. An Analytical Appraisal of Na-khi Ritual Texts*, Den Haag 1979, illustra chiaramente il modo in cui la casa diventa il punto di orientamento cosmico, se unita ritualmente all'atto della creazione. L'orientamento dell'individuo è descritto in M.A. Bartolomé, *Shamanism among the Avá-Chiripá*, in D.L. Browman e R.A. Schwarz (curr.), *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, Den Haag 1979, pp. 95-148. P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago 1971, è un'opera particolarmente importante per comprendere sia i metodi che i significati dell'orientamento non solo in Cina ma in tutto il mondo. Utile in questo senso è anche I-fu Tuan, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Englewood Cliffs/N.J. 1974. M. Eliade affronta la questione del significato religioso dell'orientamento in *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967, spec. pp. 25ss. e 103ss.). H. Nissen, *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, I-III, Berlin 1906-1910, rimane una fonte preziosa di materiali. Ancora stimolante è L. Deubner, *Mundus*, in «Hermes», 68 (1933), pp. 276-87. Per ulteriori riferimenti bibliografici e per informazioni sulle analisi più recenti della questione, cfr. J. Rykwert, *On Adam's House in Paradise. The Idea of the Primitive Hut in Architectural History*, New York 1972 (trad. it. *La casa di Adamo in Paradiso*, Milano 1972), e *The Idea of a Town. The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Princeton 1976 (trad. it. *L'idea di città. L'antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Torino 1981).

MIRCEA ELIADE e LAWRENCE E. SULLIVAN

ORO E ARGENTO. L'oro e l'argento fanno parte del gruppo di simboli più ampiamente diffusi che la storia delle religioni conosca. Le loro qualità fisiche eccezionali li rendono – al pari delle loro controparti celesti, il sole e la luna – simboli insolitamente potenti di realtà spirituali. In quanto sostanza fisica, l'oro è pressoché letteralmente incorruttibile: altamente resistente a ogni reazione chimica e immune dalla corrosione che attacca i metalli inferiori. È anche intrinsecamente luminoso, e sembra brillare di luce propria. Così nessun salto speculativo era richiesto per fare dell'oro un simbolo universalmente riconosciuto della vita, lo spirito stesso della perfezione e dell'immortalità. C'è una certa dose di ovvietà nel valore simbolico dell'oro, che spiega il richiamo universale di questa sostanza attraverso tutta la storia e praticamente in ogni angolo del mondo.

Anche l'argento è naturalmente adatto a essere utilizzato come simbolo religioso. Il suo candore immacolato ne ha fatto un emblema di purezza e – all'interno di contesti storici appropriati – di castità. Purificato dal fuoco dell'orefice che lo raffina, diviene simbolo di purificazione e di perfezione. Associato alla sua controparte argentea presente nel cielo notturno, viene integrato in un complesso di simbolismo lunare che comprende – e non c'è da sorprendersene – la grande purificatrice, l'acqua.

Significato religioso. Quando John Ruskin parlava dell'«imperituro splendore» dell'oro si avvaleva di una metafora universalmente riconosciuta, che le popolazioni dei tempi antichi prendevano quasi alla lettera. In molti casi riportati dalla storia delle religioni l'oro non si è limitato a simboleggiare l'imperituro ma lo ha incarnato. Nell'India antica lo *Śatapatha Brāhmaṇa* identificava l'oro all'immortalità; gli antichi cinesi lo identificavano al cielo. Credenze simili sono soggiacenti all'impiego estremamente diffuso dell'oro in co-

legamento con un'intera varietà di usanze funerarie. In realtà molti degli esempi rimastici dell'arte dell'antica oreficeria sono stati rinvenuti in sepolcri. Una delle raccolte più impressionanti di articoli in oro lavorato artisticamente fu scoperta nella tomba di Tutankhamon (Egitto, XIV secolo a.C.), inclusa la favolosa maschera funebre in oro che faceva parte della bara del re. Le maschere funebri in oro sono complessivamente piuttosto comuni: sono rinvenibili in un'area che spazia da Champa (moderno Vietnam) al Perù. Le mummie dei re di quest'ultimo Paese anticamente venivano completamente rivestite di lamina d'oro. Oltre alle maschere molti altri accessori e ornamenti rinvenuti nelle tombe erano fatti d'oro o d'argento. Nel caso dell'oro il significato è chiaro: l'immortalità del defunto viene assicurata procurandogli una persona immortale, la maschera fatta d'oro. Per di più l'oro (al pari della giada) veniva talvolta impiegato per sigillare le aperture naturali presenti nel cadavere, in base alla credenza che ciò ne avrebbe impedito la corruzione. In taluni casi, specialmente nella Cina antica, tale preoccupazione per l'immortalità iniziava quando la persona era ancora in vita. Così l'alchimia cinese, come pure altre tradizioni alchemiche, riteneva che fosse possibile conferire l'immortalità a chi consumasse un elisir contenente oro.

In quanto simbolo di realtà spirituali, l'oro compare spesso nella rappresentazione di figure religiose di importanza capitale. Il Buddha, l'Illuminato, viene con frequenza ritratto in vesti dorate. Uno degli esempi più suggestivi è l'imponente immagine di Buddha rinvenuta a Wat Traimit a Bangkok, in Thailandia, fatta interamente d'oro. La mente corre anche alle impressionanti decorazioni in oro che adornano i *bodhisattva* nei dipinti scoperti a Tun-huang; o alle aureole dorate che circondano il capo dei santi nell'iconografia cristiana. [Vedi anche *COLORI*].

Anche i riti religiosi hanno fatto uso dell'oro e dell'argento. Tutti gli accessori e i contenitori impiegati nel rituale sono fatti di uno di questi metalli preziosi. La Chiesa cristiana medievale impiegava con larghezza l'oro nella costruzione di croci, calici, patene, rilegature ornamentali della Bibbia e reliquiari. Si trovano anche scrigni in argento per custodire i *sūtra* buddhisti, e una quantità di oggetti cerimoniali buddhisti in oro.

Tuttavia il simbolismo dell'oro e dell'argento nella storia delle religioni non è sempre stato interamente positivo. Particolarmente nelle religioni semitiche occidentali (Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo), a questi due metalli è stato occasionalmente attribuito valore negativo. Occorre appena ricordare la storia del vitello d'oro (Es 32) o quella della statua d'oro fatta costruire da Nabucodonosor che Sadrach, Mesach e Abdenego si rifiutarono di adorare (Dn 3). Nelle Scritture ebraiche l'oro costituisce spesso il simbolo dell'idolatria o della gloria meramente umana. Una simile sfiducia nell'oro e nell'argento è riscontrabile nell'Islamismo: secondo uno *ḥadīth*, un detto attribuito al profeta Maometto, «chi beve da recipienti d'oro e d'argento, beve il fuoco dell'inferno». Secondo il cosmografo persiano del XIII secolo al-Qazwīnī, l'uso dell'oro e dell'argento a scopi ornamentali ostacola il fine attribuito dalla volontà divina a questi metalli, che andrebbero adoperati solo per essere coniati a fini commerciali.

Associazione con il tempo e lo spazio sacri. L'oro e l'argento hanno anche svolto un ruolo rilevante nell'articolazione del tempo e dello spazio sacri. Il tempo sacro per eccellenza viene spesso rappresentato come un'età dell'oro, seguita da un'età argentea, solo leggermente inferiore. Lo schema diffuso delle quattro età del mondo si ritrova anche nel *Libro di Daniele* (2,31-45), quando Nabucodonosor contempla in sogno un colosso con il capo d'oro e il petto e le braccia d'argento.

Poiché lo spazio sacro si organizzava intorno a un tempio, la presenza di ornamenti in oro e argento contribuì grandemente alla creazione di un ambiente propriamente numinoso. Il ricordo corre non solo allo sfarzo del Tempio di Salomone e delle cattedrali cristiane medievali, ma anche al Tempio del Sole a Cuzco nell'antico Perù, coperto da una enorme quantità di oro.

Secondo la tradizione induista, il mondo attraversa ciclicamente quattro periodi temporali; stando alle leggende popolari tutti gli equipaggiamenti usati dalle popolazioni del periodo più antico, considerato l'era più pura, erano d'oro.

Associazione con l'alchimia. Il potenziale simbolico dell'oro e dell'argento non ha tuttavia trovato espressione più completa in nessun altro ambito che nelle varie forme tradizionali di alchimia. Secondo la dottrina alchemica, l'oro e l'argento si sviluppano nelle viscere della terra rispettivamente sotto l'influsso del sole e della luna. Il fine ultimo di questo processo di sviluppo è la produzione dell'oro, che di conseguenza viene concepito come il metallo perfetto, e come emblema di perfezione spirituale. L'arte dell'alchimista si propone di accelerare questo processo naturale, tanto nella natura esterna quanto nell'anima dell'alchimista stesso. L'argento diviene in questo contesto simbolo della purezza e della passività dell'anima prima dell'attività dello spirito, simboleggiata dall'oro.

[Vedi anche *DENARO*; e *ALCHIMIA*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Una buona introduzione alla storia e all'uso dell'oro è costituita dal saggio di C.H.V. Sutherland, *Gold. Its Beauty, Power and Allure*, New York 1959. Per un'introduzione al simbolismo dell'oro e dell'argento nell'alchimia, si dovrebbe consultare lo studio di M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956, 1977 (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980), e quello di T. Burckhardt, *Alchemy. Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Baltimore 1971. Per una rassegna sull'uso dell'oro e dell'argento nell'arte dall'epoca primitiva ai giorni nostri, cfr. l'articolo *Gold- and Silverwork*, in *Encyclopedia of World Art*, New York 1962.

DAVID CARPENTER

P-Q

PANE. Dall'*Epopea di Gilgamesh* veniamo a sapere che il pane era offerto agli dei già cinquemila anni fa. Da allora, in tutti i luoghi in cui si coltiva il grano, il pane ha avuto un posto d'onore nei rituali. Il pane è il sostegno della vita e spesso, come nel Padrenostro, rappresenta il cibo in generale.

Il pane lievitato fu utilizzato per la prima volta dagli Egizi, che fecero di esso la base del loro sistema amministrativo. Anche gli Israeliti usavano il pane in molti riti religiosi, mentre i Greci onoravano una dea del pane. Ma il pane raggiunse il suo massimo valore religioso quando Gesù disse: «Questo è il mio corpo», in riferimento al pane spezzato.

Nelle antiche società agricole, i primi frutti del raccolto venivano offerti agli dei (cfr. Lv 23,15-22). Per Shavu'ot, la festa del raccolto o Festa delle Settimane, gli Israeliti portavano come oblazione a Jahvè due pani di grano. Questa festa aveva luogo cinquanta giorni (sette settimane) dopo la Pasqua, e divenne nota con il nome greco di *Pentecoste*: commemorava il giorno in cui Mosè ricevette le Tavole della Legge sul monte Sinai.

Hag ha-Matsot, la festa del Pane Azzimo, era una delle tre grandi feste agricole celebrate dagli Israeliti dopo il loro stanziamento a Canaan. Essa era originariamente un rito di ringraziamento all'inizio della raccolta del grano, ma più tardi venne unita alla festa pastorale nomade della Pasqua, la commemorazione storica dell'uscita di Israele dall'Egitto. Per sette giorni, gli Ebrei mangiavano solo pane non lievitato, come segno di un nuovo inizio (cfr. 1 Cor 5,6-8).

Qualcosa di simile all'offerta dei primi frutti del raccolto era il «pane della presenza», che gli Israeliti deponevano davanti al Santo dei Santi nel Tempio (Lv 24,5-9). Sopra una tavola, su due pile, venivano poste dodici focacce di pura farina di grano, rappresentanti le dodici tribù d'Israele e la loro eterna alleanza con Jahvè. Ogni sabato esse venivano rimpiazzate e mangiate dai sacerdoti. Durante tale cerimonia veniva bruciato dell'incenso: per questo motivo gli studiosi hanno intravisto nel pane sia un sacrificio sia un'offerta di ringraziamento.

Dal VII secolo a.C. i Greci celebravano i misteri di Demetra, la dea del pane di Eleusi, il cui culto divenne la religione di stato di Atene. Demetra era anche l'intermediaria del regno dei morti. Questi due ruoli erano complementari, poiché anche il grano deve morire nella terra per potersi rigenerare. Si sa molto poco sui misteri eleusini, in quanto gli aderenti erano obbligati a rispettare il voto di segretezza.

Il pane era tra le offerte di cibo che gli antichi Egizi fornivano ai loro morti. Nel libro *Che il mio nome fiorisca* vi è un incantesimo da recitare nel caso in cui un nemico rifiuti al deceduto il suo «diritto al pane», privandolo così del nutrimento necessario per il suo viaggio nell'aldilà. In *Tobia* (4,17), è scritto: «versa il tuo vino e deponi il tuo pane sulla tomba dei giusti».

L'uso rituale del pane può aver avuto origine dall'offerta del cibo come nutrimento alla divinità. Ma il Dio degli Israeliti rifiutò il cibo (Gdc 13,16), e i pani divennero allora il simbolo della comunione tra Jahvè e il suo popolo. Nelle culture dove il pane era il principio del sostentamento, era naturale che la comunione fosse simboleggiata dalla condivisione del pane, in quanto mangiare assieme è sempre stato un segno di amicizia.

Il pane divenne simbolo di suprema importanza quando Gesù parlò di se stesso come «il pane di vita», capace di donare la vita eterna a coloro che credevano in lui, diversamente dalla manna di cui si cibarono i seguaci di Mosè nel deserto (Gv 6). Nel Nuovo Testamento, la descrizione delle azioni di Gesù durante l'Ultima Cena, quando venne istituita l'Eucarestia, si riferisce alla divisione del pane tramite una serie ricorrente di vocaboli (*prese, rese grazie, benedisse, spezzò, diede*). Per mezzo dell'atto rituale dello spezzare il pane (At 2,42; 20,7) e del cibarsene, i cristiani diventano uno con Cristo e con il Padre nei cieli.

Il pane che diventa il corpo di Cristo ha un parallelo interessante tra gli Aztechi: essi usavano fare un impasto simile al pane dai semi pestati del papavero e lo modellavano a forma del dio Huitzilopochtli. Il pane a forma di figura umana era spezzato e mangiato; il rituale, quindi, comprendeva l'atto del «mangiare dio».

Il pane presentato dai fedeli per l'Eucarestia ma non usato a tal fine era chiamato *eulogia*. Il vescovo lo benediceva e lo distribuiva ai catecumeni e ai membri assenti della comunità. Nel IV secolo i cristiani usavano passarsi l'*eulogia* l'un l'altro come simbolo della loro unione. Ippolito di Roma (170-235) parla del pane dell'esorcismo dato ai catecumeni al posto del pane eucaristico, indicando così un altro segno della particolare unità che legava tra loro i primi cristiani.

Come molti altri simboli, il pane possiede anche aspetti negativi. La brava moglie non mangia «il pane... frutto di pigrizia» (Prv 31,27). Il malvagio «mangia il pane dell'empietà» (Prv 4,17). Il «pane procurato con frode» è piacevole, ma lascia la bocca piena di granelli di sabbia (Prv 20,17). Jahvè, quando è arrabbiato con il suo popolo, manda «il pane dell'afflizione» (Is 30,20) o il «pane di lacrime» (Sal 80,6). Queste espressioni hanno origine dalla maledizione di Dio su Adamo, condannato a guadagnarsi il pane con il sudore della sua fronte (Gn 3,19).

[Vedi *LIEVITO*].

BIBLIOGRAFIA

P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965. Un attento studio di *Giovanni* 6 in relazione ai concetti ebraici sul «pane del cielo».

H.E. Jacob, *Six Thousand Years of Bread. Its Holy and Unholy History*, Garden City/N.Y. 1944. Opera divulgativa che deve essere usata con cautela.

JAMES E. LATHAM

PECORE E CAPRE. Pecore e capre compaiono di frequente nella storia delle religioni, dai tempi preistorici fino ad oggi, in un'area geografica piuttosto ampia. Entrambe compaiono comunemente come animali da sacrificio, ma l'ariete e specialmente il montone fungono anche come simboli di virilità sessuale, spesso associati ai culti di fertilità.

Tempi preistorici. L'attestazione dell'importanza simbolica di pecore e capre nella preistoria la si ritrova in primo luogo nell'arte. La loro importanza come animale totemico presso alcune popolazioni tribali contemporanee riflette probabilmente credenze molto più antiche. Prima del loro addomesticamento nel periodo neolitico, le pecore e le capre venivano cacciate come selvaggina e ben presto divennero oggetti di culto. Nell'arte del Paleolitico Superiore, per esempio, il 7% delle rappresentazioni animali è composto da immagini di arieti. Dal Neolitico all'Età del Bronzo, le raffigurazioni di capre e di arieti (più comunemente le prime) si incontrano spesso nell'arte di Mesopotamia, Iran, Afghanistan e Asia centrale. Possiamo supporre che le credenze e i miti connessi con questi animali subirono in questo periodo uno sviluppo considerevole.

Su un diadema di Hissar III (Iran, prima metà del II millennio a.C.) le raffigurazioni di arieti e capre sono ordinate in una simmetria simile a quella riflessa in uno specchio. A Çatal Hüyük (Asia minore, VII e VI millennio a.C.) le teste di arieti decorano le pareti dei santuari. Probabilmente gli arieti erano associati alla dea raffigurata in questi santuari come una specie di proprietaria degli esseri umani e degli animali, sia domestici che selvaggi. Su una parete del santuario del Leopardo, anch'esso a Çatal Hüyük, si trova una raffigurazione di un albero stilizzato con un animale simile alla capra su entrambi i lati. Questo motivo generale, un albero o una pianta con accanto pecore o capre, è molto comune nella decorazione della ceramica e nell'arte glittica a partire da questo periodo. In connessione con questo motivo sono comuni anche le rappresentazioni simboliche dell'acqua (forse pioggia) e dei serpenti. Questi mitologemi si diffusero ampiamente nell'Asia centrale fino ai tempi moderni.

Una testimonianza indiretta dell'importanza religiosa delle pecore e delle capre nel periodo neolitico ci viene dalle pratiche di numerosi popoli tribali. La sopravvivenza dell'adorazione di pecore come animali totemici nel periodo moderno può rappresentare un'eredità rituale risalente a tempi molto antichi. Una pratica di questo genere consisteva nella proibizione di mangiare carne di montone in uso tra alcune tribù del Madagascar, secondo le quali i membri tribali discendevano dalle pecore. La pecora rappresentava un animale totemico anche, tra gli altri, per i Kharia del Ben-

gala, i Kalanga dell'Africa meridionale, i Batoro dell'Uganda e per le tribù della regione altaica. Il fatto che il termine «ariete» sia contenuto nel cognome greco Krioid (dal greco *krios*) suggerisce la presenza di un'antica credenza totemica anche in Grecia. Inoltre, la capra ha posseduto la funzione di animale totemico tra alcune tribù san (Boscimani) dell'Africa meridionale.

Tempi storici. Nel periodo storico esistono concezioni più differenziate per quel che riguarda l'importanza simbolica di pecore e capre; per questo è possibile avviare una trattazione singola per ciascuna specie animale.

Pecore. Per le sue caratteristiche e per il suo comportamento, alla pecora sono state attribuite da sempre qualità come la gentilezza, la timidezza, l'inoffensività e la passività. Queste qualità sono state interpretate anche come espressioni di innocenza, mitezza, semplicità e amore e, di conseguenza, come propensione al sacrificio. La pecora è, inoltre, incapace di difendersi dai predatori (alcuni animali vengono chiamati effettivamente «mangiatori di pecore»): tutto questo ha prodotto una profonda impressione culturale. Da queste considerazioni, assieme alla fecondità relativamente alta delle pecore (da qui la loro disponibilità e sfruttabilità), è facile comprendere come l'idea della pecora quale animale sacrificale sia nata e si sia diffusa nell'Ebraismo, nell'antica Grecia, nella Cina antica e altrove.

Nella tradizione ebraico-cristiana si possono trovare numerosi esempi di pecore nel ruolo di animali sacrificali. Nel rito israelita della Pasqua veniva macellato un agnello (Es 12,21-24; Nm 8,8-12). Nel Nuovo Testamento, sia nel *Vangelo di Giovanni* che nell'*Apocalisse*, Cristo è chiamato l'Agnello di Dio che redime i peccati del mondo (Gv 1,29; 1,36; Ap 5,6-14; 6,1): l'uccisione di Cristo è paragonata direttamente all'uccisione di una pecora sacrificale, allo scopo di togliere i peccati (cfr. il motivo del capro espiatorio). L'agnello è il pasto tradizionale durante le celebrazioni cristiane della Pasqua; nel periodo pasquale sono comuni anche gli agnelli di marzapane e di cioccolata che reggono un vessillo, per rappresentare il Cristo vittorioso.

Le pecore hanno ricoperto il ruolo di animali sacrificali presso molte altre popolazioni. Nel mondo islamico, durante la festa del pellegrinaggio, è richiesta l'uccisione rituale di una pecora. Come nella tradizione ebraico-cristiana un ariete viene sacrificato al posto di Isacco, nella tradizione islamica un ariete è il sostituto di Ismaele.

Tra gli antichi Greci le pecore costituivano il sacrificio offerto ad Afrodite e a Zeus, e anche agli dei ctonii. Il sacrificio a questi ultimi prescriveva che una pecora o un ariete nero fosse completamente consumato dal fuoco; nei sacrifici ad altri dei, invece, quasi tutta la carne dell'animale veniva conservata per essere mangiata. Il sacrificio più importante era il *kriobolion* («strage di pecore»), un evento orgiastico e mistico associato al culto di Attis.

Oltre al loro uso nei sacrifici, le pecore sono state associate anche ai matrimoni e quindi alla fertilità. Nell'antica Atene, per esempio, una sacerdotessa portava il vello di una pecora sacra (*aegis*) alla donna appena maritata. L'ariete, considerato in primo luogo simbolo di potere sessuale, ebbe nella Grecia classica un ruolo persino più importante. Esso era associato principalmente al culto di Hermes, ma anche ai culti di Afrodite, Zeus, Poseidone, Cibele, Hera, Efesto, dei Sileni e dei Satiri. Hermes veniva raffigurato spesso accanto ad una pecora o a cavallo di una pecora, ma l'ariete possedeva un'enfasi particolare, specialmente nella sua connessione con la virilità. Si usava commentare la dimensione e il peso dell'organo sessuale dell'ariete e si credeva che un buon ariete potesse coprire cinquanta pecore. Tali credenze sono riflesse nella mitologia: Hermes, ardente d'amore per Persefone, decide di avvicinarla nelle sembianze di un ariete. Si riteneva che un dio raggiungesse un godimento amoroso maggiore assumendo le sembianze di un ariete piuttosto che quelle di un uomo. L'ariete era anche connesso con l'oro e il sole, entrambi simboli del potere vitale.

Nell'antica Roma vi erano credenze e pratiche simili. Le pecore erano gli animali preferiti tra quelli sacrificali; esse venivano offerte a Marte, Fauno (protettore di pecore e greggi), Pale e alla dea Dia. Come in Grecia, esse venivano associate ai matrimoni: gli sposi si dovevano sedere su una pelle di pecora, consacrata per l'occasione. Infine, sembra che a Roma le pecore possedessero anche un significato ctonio: venivano usate nel culto dei *lares* e dei *manes*, sacrificate ai morti e dipinte sulle tombe.

Nell'antico Egitto era assai diffuso il culto dell'ariete. Sull'isola di Elefantina, l'ariete era creduto l'incarnazione del dio locale Khnum. Qui gli scavi hanno rivelato il luogo sepolcrale degli arieti sacri del tempio di Khnum, e sono state ritrovate vere mummie di arieti sacri. A Mendes (che significa «ariete»), l'ariete impersonava Osiride, il dio egizio degli Inferi; a Tebe, il dio del sole Amon veniva raffigurato come un ariete.

Anche numerose divinità induiste sono associate all'ariete. Indra, il dio guerriero, è chiamato ariete nel *Rgveda* (1,10,2; 1,51,1), e una delle forme assunte dal dio del fuoco, Agni, era quella dell'ariete.

Le popolazioni antiche e moderne dell'Iran e dell'Asia centrale possiedono molte credenze riguardanti le pecore. Secondo i Pamiri dell'Asia centrale, le pecore hanno una natura divina e vengono associate al sole. Qui si narra la storia di una pecora sacra, illuminata da una fiamma sacra, che discende dalle montagne. Nella versione islamica di questa storia, la pecora è mandata

dal Profeta. Nell'opera pahlavi-sasanide *Karnamag* (XI secolo), un ariete enorme simboleggia la felicità (*farr*) del re e della sua dinastia e, in senso più ampio, la felicità e il benessere di ogni uomo. Nell'arte sasanide iranica, gli arieti vengono raffigurati con nastri cerimoniali attorno al collo, perché si credeva che le pecore portassero felicità e salute; camminando attraverso un gregge di pecore ci si poteva liberare dalla malattia. Vi è un parallelo sorprendente tra questi temi iranici e la tradizione cinese, in cui il termine per «felicità» consiste negli ideogrammi di «uomo» e «ariete». Per i Calmucchi, una popolazione mongola, l'ariete è simbolo di fertilità e abbondanza, mentre un ariete bianco è considerato una creatura del cielo. Anche nei rituali russi e ittiti si ritrova la connessione dell'ariete con la fertilità. I Tagiki della montagna attaccano annualmente alle facciate delle loro case disegni di corna di ariete per aumentare la fertilità.

Molte credenze e pratiche antiche erano connesse con la natura ctonia dell'ariete. I cimiteri della tarda Età del Bronzo nell'Afghanistan settentrionale e nell'Uzbekistan meridionale contengono sepolture di capre ed arieti, isolate dalle tombe umane e fornite di numerosi vasi e persino di cibo funerario – parte della carcassa di un ariete! Evidentemente gli animali erano i sostituti dei cadaveri umani che per qualche ragione non potevano essere sepolti in quel luogo. Molto più tardi, nelle tombe di Ferghana (Asia centrale) risalenti al VII e VIII secolo d.C., gli arieti venivano sepolti equipaggiati con selle e briglie, evidentemente come sostituti dei cavalli. Il popolo montanaro della valle del fiume Iagnob, nel Tagikistan, celebrava una banchetto funebre per una pecora morta, come se fosse un essere umano. Secondo una credenza dei Tagiki, se una persona uccideva un ariete per un fine gradito a dio, un ariete gli sarebbe venuto incontro nell'aldilà per accompagnarlo attraverso il ponte che conduce al paradiso. Credenze simili si ritrovano nella cultura islamica in generale e tra i Turkmeni, secondo i quali era necessario uccidere un ariete nel momento in cui un cadavere veniva portato fuori dalla casa per la sepoltura. Anche gli zoroastriani credevano che, tramite il sacrificio rituale di un ariete, si potesse ricevere l'aiuto necessario ad attraversare il ponte Chinvat che conduceva al paradiso.

Capre. Nella pratica e nella mitologia religiosa, le capre hanno ricoperto un ruolo importante come simboli di straordinaria virilità e fecondità e come animali associati al profano. Come la pecora, la capra è stata per lungo tempo l'animale preferito per il sacrificio.

Nel Vicino Oriente antico si possono trovare molti riferimenti alle capre. Un inno babilonese paragona Ishtar ad una capra e Tammuz ad un capretto. A Babilonia il sacrificio di una capra poteva liberare una persona dalla malattia. Mentre la capra veniva uccisa, sulla gola della persona malata veniva passato un coltello di tamarisco; successivamente la capra veniva sepolta come se fosse un essere umano. Tra gli Ittiti, era uso far corrispondere le parti del corpo di un neonato con il corpo di una capra sacrificata. In una tradizione sumera, la capra era collegata al dio Enki, il quale era incoronato con la testa di un ariete, mentre il corpo sul davanti aveva la forma di una capra, e dietro di una coda di pesce. Questa bizzarra combinazione riflette la natura di Enki, sovrano sia dell'acqua che delle piante.

Nella religione di Israele la capra era il sacrificio preferito a Jahvè. Qui troviamo anche l'istituzione del «capro espiatorio»: una capra veniva condotta davanti a un sacerdote, che poneva le mani sulla sua testa mentre enumerava i peccati del popolo. Un messo speciale, poi, aveva l'incarico di portare la capra in un luogo deserto invalicabile e qui la lasciava andare. Prima del ritorno, il messo doveva sottostare ad un rituale di purificazione (Lv 16,3-28). La pratica non era in uso solo fra gli Israeliti, bensì era comune a molte popolazioni, anche se l'animale scacciato non sempre era una capra. [Vedi *CAPRO ESPIATORIO*, vol. 2].

Nella cultura greca la capra era meno importante. Tuttavia, in un periodo molto antico dell'arte greca comparvero raffigurazioni di demoni-capra. Nella Grecia classica il demone-capra era Pan, con zoccoli e corna ma con corpo e testa di uomo. Il suo analogo romano era Fauno, chiamato il «dio capra», anche se originariamente veniva adorato come un dio lupo. Il dio olimpico più strettamente associato alla capra era Dioniso. Secondo una leggenda, Zeus trasformò il giovane Dioniso in un capretto, che Hermes condusse dalle ninfe sul monte Nysa. Dioniso era capace di assumere la forma di una capra ed era talvolta considerato come una capra. La sua progenie veniva considerata simile alle capre; capre gli venivano offerte in sacrificio e la capra era il suo attributo. Tali credenze e pratiche erano connesse senza dubbio con il culto della vegetazione e della fertilità, che è anche il legame esistente tra la capra e il culto di Afrodite. La capra era l'animale sacro di Afrodite, dipinta spesso a cavallo di una capra. La capra ricoprì un ruolo importante anche nei culti di Zeus, Hera, Apollo, Artemide e Hermes. Inoltre, anche i Greci conobbero l'istituzione del capro espiatorio. A Roma le capre venivano sacrificate durante i Lupercalia ed erano associate alle divinità della tempesta.

Nell'antica religione indiana le capre sono presenti in numerose connessioni. Il dio Agni talvolta aveva una capra come cavalcatura. Gli Aśvin erano paragonati a due capre (*Ṛgveda* 2,39,2-3). La divinità Pūṣan, associata al sole e alle strade, guidava un carro tirato da capre (*Ṛgveda* 6,58,2), e durante l'Aśvamedha (il sa-

crificio del cavallo) una capra le veniva offerta in sacrificio. La connessione tra capra e fertilità è evidente anche nell'antica India: la donna che desiderava un figlio doveva mangiare la carne di una capra rossa cucinata ritualmente (*Kauṣītaki Śāṅkhayāna* 35,17ss.). Secondo una credenza, il latte di una capra rossa proteggeva dalla sfortuna.

Nello Zoroastrismo, Verethraghna, il dio della vittoria, viene talvolta descritto come una «bella capra selvaggia dalle corna aguzze» (*Yasht* 14,8,25). Nei rilievi mitriaci la capra simboleggia un essere mortale all'apice della vitalità e della potenza.

Nell'Asia centrale, il culto della capra era diffuso fin dai tempi antichi. La raffigurazione di una capra su una statuetta risalente all'inizio del III millennio a.C. stabilisce l'esistenza in quel periodo di una dea, nel cui culto la capra ricopriva un ruolo importante. Tracce di questo culto si possono ancora trovare tra gli abitanti del Pamir e tra i Nuristani, gli abitanti del Kush induista. Questi ultimi hanno conservato persino gli altari di questa dea, Markum, alla quale le donne annualmente sacrificano una capra. Per gli abitanti del Pamir questa dea è diventata una «peri», o fata, considerata l'unica proprietaria delle capre di montagna. L'uccisione di una capra da parte di un cacciatore è il dono della proprietaria celeste delle capre, della «peri».

Nel folclore di numerose popolazioni moderne sono sopravvissute antiche credenze che riguardano le capre. Il sacrificio di una capra compare nella fiaba russa di Alenuška e di suo fratello Ivanuška, mentre la capra Schmierbock compare nei racconti popolari norvegesi, in cui ricopre il ruolo di proprietaria di un tesoro d'oro. Le capre vengono spesso descritte come sorgenti di luce e latte e sono associate alla Via Lattea. La capra Heiðrun fornisce l'idromele nel Valhǫll, mentre nelle storie indiane la capra non dà né latte né idromele, bensì monete. In un racconto popolare estone, un re serpente possiede una coppa d'oro, la quale contiene il latte di una capra celeste e ha le proprietà di uno specchio magico. I guitti di strada continuano ancora oggi a collegare la capra con il culto antico della fertilità quando cantano: «Dove va la capra, là cresce il grano», o quando mimano la morte scherzosa di una capra e la successiva resurrezione.

In varie tradizioni, la capra continua ad essere associata, come nei tempi antichi, al mondo sotterraneo e al potere ctonio. A questo proposito la capra è opposta al «puro» agnello. Secondo una credenza popolare slava, un folletto dell'acqua può essere placato con la pelle di una capra nera; tra gli slavi una capra nera veniva talvolta sacrificata ad una persona defunta. Nel folclore slavo e germanico il diavolo ha gli zoccoli di una capra.

Infine, è interessante notare il ruolo importante che la capra svolge nel simbolismo astrologico (il Capricorno, un caprone, è un segno dello Zodiaco, come lo è l'Ariete), nella medicina popolare, nell'araldica e nell'interpretazione dei sogni.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia sulle credenze relative a pecore e capre è molto vasta. Una compilazione generale delle informazioni sugli animali, anche se in parte superata, è A. de Gubernatis, *Zoological Mythology, or Legends of Animals*, I, London 1872. Un'analisi molto utile è quella di J.P. Dones, *Des animaux dans la mythologie*, Lyon 1956, e *Mify narodov mira*, I-II, Moskva 1980-1982, una fonte preziosa di infomazioni mitologiche e religiose. Il volume di E.V. Antonova, *Ocherki kul'tury drevnikh zemledel'tsev Perednei i Srednei Azii. Opyt rekonstruktsii mirovospriiatiia*, Moskva 1984, analizza in profondità le antiche credenze. La migliore raccolta di credenze relative a pecore e capre nell'antichità la si trova in O. Keller, *Die antike Tierwelt*, I, Leipzig 1909. Uno studio fondamentale è J.G. Frazer, *The Golden Bough*, IX, *The Scapegoat*, London 1913 (3ª ed. riv. e ampl.) (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma 1922). Per quanto riguarda l'Asia centrale e le aree adiacenti, cfr. B.A. Litvinskii, *Kangiuisko-sarmatskii farn (k istoriko-kul'turnym sviaziam plemen iuzhnoi Rossii i Srednei Azii)*, Dushambe 1968 (trad. ted. *Das K'ang-chu-Sarmatische Farnah*, in «Central Asiatic Journal», 16, 1972, pp. 241-89, e 20, 1976, pp. 47-74); e, dello stesso autore, *Sredniaia Aziia v drevnosti i srednevekov'e*, Moskva 1977.

B.A. LITVINSKII

PERLA. L'esistenza della perla naturale comincia quando un granello di sabbia dell'oceano o del letto di un fiume entra nel corpo di un mollusco. Per proteggere se stesso da questo corpo estraneo, il mollusco secerne una sostanza, la madreperla, che lentamente ricopre il granello finché esso perde i suoi contorni abrasivi e diventa liscio e di forma sferica. In base alla sua singolare origine, la perla ha simboleggiato il potere sacro fin dai tempi antichi.

In molte culture arcaiche la conchiglia marina, a causa della sua forma, è associata ai genitali femminili, e la perla raffigura sia il prodotto sacro, sia l'emblema del potere generativo femminile. La perla perciò simboleggia sia la vita che è creata, sia la forza misteriosa che genera la vita. Un esempio di questo simbolismo riproduttivo si trova in *Pei-ya*, un testo cinese dell'XI secolo d.C. L'autore del *Pei-ya* paragona la perla ad un feto che si sviluppa e chiama l'ostrica «il grembo della perla». L'immagine antropomorfa di questo potere sacro è la dea dell'amore. Nell'antico mondo mediterraneo, le conchiglie e le perle erano spesso simboli delle grandi dee. In una maniera analoga all'origine della

perla in un'ostrica, Afrodite nacque da una conchiglia marina, e la dea siriaca era conosciuta come la Signora delle Perle.

Per mezzo della connessione con il potere generativo femminile la perla è diventata anche il simbolo della rigenerazione e della rinascita. Come forza rigenerativa, si è creduto che la perla avesse il potere di guarire o di proteggere dal male. Per tutto il Medioevo e fino al XVII secolo, i medici europei dibatterono a lungo sul modo migliore di preparare una perla per fini curativi: doveva essere macinata o disciolta? In entrambi i casi, si usava prescrivere un elisir contenente una perla per numerosi disturbi fisici. Un esempio orientale della credenza nella perla come capace di proteggere la vita si ritrova nell'iconografia del *bodhisattva* Kṣitigarbha, specialmente venerato nel Buddhismo giapponese dalle donne incinte e dai bambini piccoli come il protettore di tutta l'umanità debole e sofferente: le statue e le immagini raffigurano Kṣitigarbha che tiene una perla, il suo emblema, nella mano sinistra. A causa della connessione con la rinascita e la resurrezione, le perle sono state trovate nelle tombe dei sovrani in molte terre lontane tra di loro, dall'Egitto alle Americhe. Nel Laos, viene inserita una perla in ogni orifizio del corpo per assicurare al defunto un viaggio sicuro nell'aldilà.

Trovare e procurarsi la perla naturale è un duro lavoro ed un'impresa rischiosa. È noto che i pescatori di perle lavorano in coppia: mentre uno si tuffa nelle profondità del mare, l'altro rimane in superficie e regge l'altro capo della corda a cui è legato il compagno; dopo un tempo predeterminato, la corda viene tirata per riportare il pescatore in superficie. La difficoltà di localizzare e di raccogliere la perla naturale dà origine ad un secondo livello di simbolismo: la perla rappresenta l'arduo traguardo delle fatiche spirituali. Nella parabola del mercante che trova una perla di valore speciale e per ottenerla vende tutto ciò che possiede, Gesù paragona il regno di Dio ad una perla. Nell'alchimia medievale europea, uno dei molti nomi della pietra filosofale è *margarita pretiosa*, o «perla preziosa». In *The pearl*, un racconto medievale inglese di autore anonimo, l'eroe lamenta la scomparsa della sua perla in un campo d'erba. Cercandola, egli cade in un altro mondo, dove esperimenta un profondo rinnovamento spirituale e recupera l'equilibrio della propria natura interiore. Chuang-tzu, il leggendario mistico taoista narra come l'Imperatore Giallo perse la sua «perla della notte» durante un'escursione al margine del mondo. Egli la cercò con tutti i mezzi a sua disposizione: con la scienza, con l'analisi, con la logica. Ma solo quando l'imperatore disperato si rivolse al «vuoto» (*hsü*) che è la base di tutte le cose, la perla gli venne restituita.

La ricerca della perla è anche il tema dello gnostico *Inno della perla*. L'inno narra di un principe che lascia la sua casa celeste per recuperare una perla che è sepolta in Egitto, in possesso di un serpente gigante. Il principe è mandato da suo padre, sua madre e suo fratello, che vegliano sul suo viaggio in un modo che richiama alla mente il secondo pescatore rimasto a reggere la corda sulla superficie del mare. Inevitabilmente il principe soccombe all'incantesimo che possiede tutto l'Egitto (simbolo gnostico dell'illusione dell'esistenza cosmica). Egli perde la memoria delle sue origini e della perla, diventa cioè spiritualmente ignorante o incosciente. Ma i suoi genitori, che vigilano, gli inviano un messaggio per risvegliarlo e per ricordargli la sua identità e la sua missione.

Specialmente in Oriente, dall'India al Giappone, la perla viene spesso raffigurata in possesso di un drago o di un mostro marino. Questi esseri mitologici, come il serpente nell'*Inno della perla*, sono i simboli comuni del caos, l'insieme di forze cosmiche e spirituali che si oppongono all'instaurazione di un ordine che abbia significato e che sia vivibile. Per questo, la ricerca della perla implica spesso un confronto eroico con il demoniaco.

Dove la cura o la liberazione dell'anima è considerata come il fine delle fatiche spirituali, la perla può simboleggiare l'anima stessa. Questa credenza ha probabilmente le sue radici storiche nel pensiero mitologico del mondo ellenistico, da cui abbiamo la formula *soma/semo* («il corpo è la tomba»). In questa visione, il soggetto della vita spirituale ed eterna è l'anima immortale che esiste all'interno di un corpo alieno e mortale. Secondo i Mandei, la casa temporanea della perla all'interno dell'ostrica fornisce un'allegoria della dimora temporanea dell'anima dentro il corpo. Una variazione di questa metafora si ritrova nel testo copto manicheo dei *Kephalaia*, in cui l'anima viene paragonata a una goccia di pioggia che cade nel mare ed entra nel corpo di un'ostrica per svilupparsi in una perla. Allo stesso modo, l'anima acquista una definizione permanente e una individualità nel tollerare la vita nel corpo. La perla come simbolo dell'anima che prende forma nel corpo trovò espressione nella poesia del mistico sufi Farīd al-Dīn 'Aṭṭār:

> Fuori dell'oceano come nuvole di pioggia che vengono
> e vagano –
> Poiché senza il vagare non diventerai mai una perla!

BIBLIOGRAFIA

A. Bausani, *Persia religiosa. Da Zaratustra a Baha'-ullah*, Milano 1959.

A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milano 1959.

J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, New York 1971 (2ª ed.)

M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981). Contiene una vasta bibliografia.

H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1963 (2ª ed. riv. e ampl.) (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1975).

BEVERLY MOON

PESCE. Nel simbolismo del pesce sono racchiusi il potere sacro degli abissi e le reciprocità di vita e morte. Le statuette paleolitiche che raffigurano pesci portano incise da una parte la spirale della creatività, e il labirinto della morte dall'altra; queste incisioni testimoniano il mondo spirituale degli uomini primitivi, nel quale il pesce rappresentava la riproduzione e la morte, l'uccisione e la distruzione, la vita che si rinnova e si conserva.

Nel Vicino Oriente antico e nel mondo mediterraneo, i pesci erano associati alle grandi dee, alle immagini archetipiche di femminilità, amore e fertilità. Astarte era adorata nella forma di un pesce; Atargatis chiamava suo figlio Ichthys, Pesce Sacro. Nella Grecia antica, a Roma e in Scandinavia le dee Afrodite, Venere e Frigg erano assimilate a pesci, e nel giorno dedicato ad esse, il venerdì, era consuetudine mangiare pesce, per partecipare così alla loro fecondità. In molte parti del mondo – India, Groenlandia, Samoa e Brasile – si credeva che le vergini fossero rese gravide dal dono di un pesce, mentre in Africa la «danza della pesca» era un rito di fertilità comune alle società femminili. Nei luoghi in cui la dea era caratterizzata come libidinosa ed avida si rendeva evidente la natura duale del simbolo del pesce, considerato allora impuro. Tra le popolazioni sumero-semitiche, gli dei-pesci erano venerati come creatori e vivificatori e rappresentavano il potere fallico. Un sigillo assiro del 700 a.C. circa raffigura «gli dei-pesci che fecondano l'albero della vita». Alcuni sigilli babilonesi ritraggono l'immagine di un grande pesce con un vaso dal quale scaturiscono altri pesci.

Cibo presente in molte parti del mondo, i pesci sono universalmente un simbolo di abbondanza. Sugli altari buddhisti sono un emblema di abbondanza e buon augurio e nel testo tantrico *Vāmācāris* rappresentano uno dei cinque doni.

Cibo rituale nei templi di Babilonia, il pesce era il cibo sacro dei sacerdoti. Nell'Ebraismo, il pesce era considerato il cibo dei beati in paradiso ed era consumato durante il pasto del Sabato. L'antica Pasqua ebraica aveva luogo sul monte di Adar, il Pesce, e il simbolo tradizionale della restaurazione nazionale che deve sopraggiungere con l'avvento del Messia è il grande pesce, di cui si rallegrerà il giusto. Gli oggetti del Sabato e il calice della benedizione sono spesso decorati con immagini di pesci.

Nei miti siriaci ed iranici i pesci sacri sono numerosi. Per tutto il periodo dinastico, in Egitto, essi furono considerati la manifestazione o la dimora di un dio. Api, padre degli dei, era il «Signore dei Pesci», e un pesce denotava il fallo di Osiride, il dio smembrato. Attributi del dio del mare Poseidone (o Nettuno), i pesci erano associati al potere lunare; se raffigurati con una scure, come a Creta, designavano sia il potere lunare che quello solare. Il simbolo dei Pesci, il dodicesimo segno zodiacale, raffigura due pesci orientati verso opposte direzioni; in questo modo essi simboleggiano il potere spirituale e temporale, il mondo superiore e quello inferiore, il passato ed il futuro, l'involuzione e l'evoluzione, la fine di un ciclo e l'inizio di un altro. La raffigurazione di una coppia di pesci su vasi cinesi dell'Età del Bronzo significa potere creativo. I Giapponesi credevano che il mondo fosse sorretto da un pesce possente. Nelle società primitive di Africa, Oceania e America settentrionale e meridionale, i pesci erano sacre figure totemiche, emblematiche del potere del clan. Gli Indios peruviani credevano che il pesce originario avesse generato tutti gli altri; essi adoravano le specie pescate in gran numero. Gli dei del mare a cavallo di un pesce significavano libertà; raffigurato sull'orma del Buddha, il pesce significava l'emancipazione dall'affezione e dal desiderio.

Il pesce come simbolo di benedizione è spesso assimilato ad un salvatore. Il segno alchemico per *Salvator mundi* è un pesce. Il dio induista Viṣṇu, trasformato in un pesce da Brahmā, recuperò i Veda dal diluvio, salvò il genere umano e diede inizio a una nuova stirpe. Cristo fu simboleggiato da un pesce, come riportano le iscrizioni incise nelle catacombe di Roma: in greco le iniziali di «Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore» formano la parola greca *ichthys* («pesce»). L'immagine di Gesù che cammina sulle acque conferma la metafora del pesce che affiora dalle profondità per portare la salvezza all'umanità. La moltiplicazione miracolosa dei pani e dei pesci per nutrire la moltitudine raccolta attorno a Gesù è il prototipo dell'Eucarestia: il pesce, come il pane, simboleggia il corpo del Signore. Nella Messa è compreso il concetto del Cristo che sacrifica e che viene sacrificato. L'immagine dei tre pesci con una testa, o dei tre pesci intrecciati – che si trova nell'iconografia dell'antica Mesopotamia, in Egitto, in India, in Persia e persino in tempi moderni – è un simbolo universale dell'unità nella trinità e rappresenta anche il battesimo cristiano. I discepoli di Cristo e i battezzati di recente erano caratterizzati dal simbolo del pesce,

mentre sulle lampade protocristiane è raffigurato un neofita a foggia di pesce. Nei dipinti mortuari cristiani, sui sarcofagi pagani e nelle rappresentazioni delle feste cinesi dei morti, il pesce è in relazione alla resurrezione e rigenerazione.

L'esperienza di entrare nel ventre di una balena o di un grande pesce, come nella storia di Giona, è l'equivalente dell'idea religiosa che ispirò i misteri d'iniziazione e i rituali di morte e rinascita per mezzo di una saggezza appena trovata. In tutto il mondo si trovano varianti di questo simbolo di transizione, dai riti d'iniziazione di Oceania, Africa occidentale, Lapponia, Finlandia, fino alla storia degli Indiani nordamericani che racconta di Hiawatha, ingoiato dal Re dei Pesci.

L'atto del pescare simboleggia sia il cercare le anime sia il cercare dentro l'anima, cioè l'estrarre il tesoro di saggezza dal mare dell'ignoto. I Babilonesi consideravano il mare la sorgente della saggezza; su un sigillo del II millennio a.C è raffigurato un pescatore mistico chiamato «Guardiano dei Pesci». L'eroe mitico Ea-Oannes, metà uomo e metà pesce, emerse dalle acque per portare la cultura e la saggezza all'umanità. La figura si trasformò in un dio-pesce, il Signore delle Profondità, i cui sacerdoti indossavano pelli di pesce e copricapi di pesce; questi ultimi si trasformarono poi fino ad assumere la forma odierna della mitra del vescovo cristiano. Il nome *Orpheus* deriva da un termine per «pesce», e una delle figure su un vaso sacrale orfico del III o IV secolo a.C. mostra Orfeo pescatore di uomini, che ha ai suoi piedi un pesce e un'asta. Il dio celtico Nodon era un dio-pescatore, e il dio gallese Bran il Benedetto era chiamato «pescatore di uomini». La sua controparte è il re del Graal nel quale s'imbatté Parsifal mentre stava pescando ed era in attesa del suo liberatore. Secondo sant'Agostino, nell'esortazione di Cristo: «Seguitemi, e vi farò pescatori di uomini», è compreso il concetto del mondo come un mare di pesci che devono essere convertiti. Per il mistico sufi Niffari del X secolo, il mare dell'esperienza spirituale, che il mistico attraversa nel suo viaggio verso Dio, è pieno di pesci strani e terrorizzanti.

Molte forme di vita marina personificano simboli religiosi specifici. Il delfino era considerato un intermediario divino tra i mondi inferiori e superiori; esso venne raffigurato sui vasi greci come guida delle anime defunte, mentre conduceva i guerrieri verso le Isole dei Beati. Anche nell'arte cristiana il delfino è rappresentato come psicopompo, o guida delle anime dei morti. La piovra era uno dei motivi preferiti nell'arte ceramica dell'antica Creta, collegato alla sfera spirituale poiché simboleggia il centro mistico e la rivelazione della creazione. Nella leggenda celtica di Finn, l'eroe mangia il Salmone della Saggezza che gli dona la preconoscenza degli dei. L'europea *Stella maris*, o stella marina, è il simbolo della Vergine Maria e dello Spirito Santo.

BIBLIOGRAFIA

J. Baum, *Symbolic Representations of the Eucharist*, in J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, II, *The Mysteries*, New York 1956. Un'analisi accurata degli atti simbolici di Cristo nel rito dell'Eucarestia, basati sull'iconografia dei pesci raffigurati sui sarcofagi e sui manufatti delle cappelle sacramentali.

J. Campbell, *The Masks of God*, IV, *Creative Mythology*, New York 1968. Un'indagine del simbolismo del pescatore mistico nei manufatti orfici, babilonesi e cristiani, che mette in correlazione i simboli del mistagogo, di Orfeo il Pescatore, e del Re Pescatore della leggenda del Graal.

L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, Paris 1969. Il pesce come simbolo di saggezza nella leggenda celtica dell'eroe Finn e l'acquisizione da parte di quest'ultimo della conoscenza sovrannaturale nel mangiare il Salmone della Saggezza.

E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, New York 1954 (trad. it. *Storia delle origini della coscienza*, Roma 1981). Comprende uno studio della predominanza delle divinità femminili negli antichi culti del pesce e degli eroi culturali, metà pesci e metà uomini, che sorgono dalle acque per portare la rivelazione e la saggezza all'umanità.

H. Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton 1951, rist. 1969. Ricapitolando il *śāstra* della Scienza della Ricchezza, l'autore esamina la dottrina indiana del *Matsya-nyāya*, o legge dei pesci, in cui il pesce simboleggia la forza generante del mare, emblema della vita abbondante, che si mantiene da sé e si autoconsuma.

ANN DUNNIGAN

PIEDE. I piedi sono simboli multivalenti. In alcune mitologie i raggi del sole vengono paragonati ai piedi, come, per esempio, nella figura della svastica. Secondo C.G. Jung il piede ha di frequente un significato fallico; altri hanno ritrovato in esso un simbolo dell'anima, simbolo non direttamente irrefutabile, ma indirettamente confermato nei casi in cui la claudicazione esprime alcune imperfezioni dello spirito, come nei casi di Efesto, di Wieland il fabbro, di Mani e di Edipo.

Il tallone del piede è adatto all'attacco, ma è anche vulnerabile; può dare il colpo di grazia ad un serpente o può essere il posto di una ferita fatale (Achille, Sigurd, e Kṛṣṇa). Nelle Scritture ebraiche, Giacobbe afferra il tallone di Esaù per sconfiggerlo. Nella leggenda celtica, Gwydion sottomette Arianrhod afferrandolo per il piede.

I piedi sono vulnerabili anche a causa del loro contatto con la terra. Attraverso i piedi, le forze vitali e sa-

cre del corpo possono defluire via. Per questa ragione, il sovrano azteco Moctezuma II era trasportato sulle spalle dei nobili, mentre i membri della famiglia reale in Uganda erano portati sulle spalle dagli uomini del clan del Bufalo. Si narra che l'imperatore del Giappone poteva essere privato della sua carica se i suoi piedi toccavano terra. L'eroe irlandese Oisín, che era vissuto nella Terra della Giovinezza per trecento anni, poteva rimanere giovane nel rivedere il suo paese natale solo se non posava i piedi a terra.

Il piede è anche un simbolo di umiltà, perché tocca la terra e la polvere lo sporca. La vittoria e l'assoggettamento sono rappresentati dal gesto del conquistatore che pone il suo piede sul collo del vinto o lo usa come poggiapiedi. I fedeli di tutto il mondo antico si toglievano le scarpe prima di entrare nei santuari e nei templi, come fanno ancor oggi i musulmani, gli induisti e i giainisti prima di entrare nei luoghi di culto. L'azione del lavare i piedi fa parte, generalmente, dei riti di purificazione.

Il lavare i piedi come atto di ospitalità era ampiamente diffuso in tutto il mondo antico. Il rituale cristiano della lavanda dei piedi deriva da questa pratica, specialmente dalla lavanda dei piedi di Gesù ai suoi discepoli (Gv 13,5). Ma questo rituale non si focalizza sulla purificazione, bensì sull'umiltà e sugli ideali cristiani del servizio gratuito e della penitenza.

Le orme dei personaggi divini o santi possono simboleggiare la via verso la verità, o la salvezza. Le orme di Viṣṇu e del Buddha sono presenti in tutta l'India. Tale evidenza fisica della presenza terrena della divinità è un modo per raffigurare ciò che è totalmente trascendente. Questo è probabilmente il simbolismo proposto nelle raffigurazioni dell'ascensione di Cristo, specialmente nell'arte inglese dell'XI secolo, dove nella parte superiore del quadro sono visibili solo i piedi e parte delle gambe di Cristo. A Launcells, in Cornovaglia, su un seggio medievale intagliato, sono raffigurati i piedi di Cristo che svaniscono tra le nuvole, mentre rimangono le sue orme su una roccia. In modo analogo, i pellegrini in Palestina possono vedere le orme di Cristo nella chiesa dell'Ascensione sul monte degli Ulivi.

BIBLIOGRAFIA

In realtà non esiste una trattazione adeguata del tema del piede come simbolo religioso.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1911-1915 (3ª ed. riv. e ampl.) (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma 1922). Esamina il tabù del toccare con i piedi la terra, analizzando soprattutto la perdita di potere e la terra come l'agente della perdita piuttosto che il simbolo del piede. Come fonte migliore e aggiornata, cfr. Th.H. Gaster, *The New Golden Bough*, New York 1959, compendio in un volume.

G.A.F. Knight, *Feet washing*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, Edinburgh 1912. Discute in dettaglio la consuetudine secolare e religiosa della lavanda dei piedi.

Marie Delcourt, *Hephaïstos, ou La légende du magicien*, Paris 1957. Esamina il mito di Efesto e la «claudicazione magica o sciamanica».

ELAINE MAGALIS

PIETRE. Le pietre sacre sono conosciute fin dai tempi più antichi e sono presenti in tutto il mondo, nelle culture e nelle religioni più diverse. Sovente sono usate come oggetti di sacrificio, parti di riti magici o strumenti di divinazione; possono essere utilizzate anche per fini pratici, come stele o cippi di confine, o come monumenti; in tali casi esse possono essere oggetto di venerazione religiosa. Le potenze invisibili rappresentate da tali monumenti appartengono ai generi più diversi, come innumerevoli sono le ragioni che spingono a rivolgersi ad esse.

Il termine generale *pietra* comprende molti oggetti diversi, alcuni di essi caratterizzati da nomi di origine celtica: menhir (alte pietre verticali di tipo monumentale), cromlech (circoli di pietre erette), dolmen (pietre a tavola o grandi pietre piatte e non lavorate, che posano orizzontalmente su quelle verticali) e tumuli (ammassi di pietre).

Questi quattro tipi, assieme ad altri monumenti a forma di colonne o di pilastri, sono il risultato dell'opera umana (cfr. Eliade, 1976, parr. 34ss.). Ma vengono venerate come sacre anche alcune rocce naturali che, in tutto o in parte, hanno forme particolari o sorprendenti o che altrimenti contrastano con un paesaggio piatto e desolato. Alcune pietre più piccole, trasportabili, possono servire in casa come oggetti di culto o si possono portare addosso come protezione magica. [Vedi *AMULETI E TALISMANI*, vol. 2].

Il significato simbolico delle pietre sacre non è sempre lo stesso. Esse possono rappresentare caratteristiche quali la stabilità o l'aridità, ma anche la fertilità. L'interpretazione è resa difficile dal fatto che molte pietre sacre appartengono a religioni e culture delle quali possediamo poche testimonianze di tipo letterario, o nessuna. Con tali premesse, si comprende perché gli storici delle religioni abbiano applicato numerose teorie diverse tra loro in riferimento a queste religioni antiche: culto degli antenati, adorazione della natura, feticismo, culto aniconico (non figurativo), animismo e dinamismo.

Se le fonti scritte mancano (come nel caso dell'era

preistorica) o sono poche (come avviene generalmente con le antiche culture storiche), il campo rimane aperto alla pura speculazione. Le tradizioni orali riportate dalle popolazioni illetterate ancora viventi – o che vissero in tempi comparativamente recenti – contengono informazioni preziose e molto dettagliate, capaci di gettare luce sui tempi antichi. Trattare il materiale primitivo in questo modo significa, tuttavia, adottare la teoria molto criticata delle sopravvivenze, anche se questa teoria sembra essere più applicabile nel caso delle pietre sacre che in altri casi. Nell'insieme, l'immensità e la varietà del materiale illustra bene le difficoltà di un metodo fenomenologico (cfr. Eliade, 1949, parr. 74ss.; Heiler, 1961, pp. 34ss.). Nella discussione che segue, mi limiterò alla trattazione delle pietre sacre nel contesto di varie culture per le quali esista almeno una qualche testimonianza letteraria che possa guidare l'interpretazione.

Le antiche tradizioni occidentali. Pietre o pilastri di pietra (ebraico: *matstsevah*, dal semitico *ntsb*, «stare in posizione verticale») occupano un ruolo importante nella storia biblica del patriarca Giacobbe. Quando morì sua moglie Rachele, Giacobbe eresse sulla sua tomba una stele funeraria (Gn 35,20), probabilmente come monumento, affinché il suo nome si mantenesse vivo. Un pilastro di questo genere poteva commemorare anche un evento importante, come il patto tra Giacobbe e gli Aramei (Gn 31,43ss.). In ogni caso, l'uso cultuale di pietre era molto comune. Durante la fuga di Giacobbe dalla collera di Esaù, Dio apparve in sogno a Giacobbe e questi fu preso da terrore. Allora prese la pietra che gli era servita da cuscino, la eresse come una stele, la unse con olio e la chiamò *beit-El* (Bethel), la «casa di Dio» (Gn 28,16ss.; 35,14). In questo caso, la pietra simboleggia la presenza di Dio.

Tali pilastri cultuali potevano essere in connessione con gli altari, come in *Esodo* 24,4. [Vedi *ALTARE*, vol. 2]. Tale uso era proscritto dal Codice del Deuteronomio (cfr., per esempio, Dt 16,21) come conseguenza della polemica contro il corrispondente culto cananeo, condannato come adorazione degli dei pagani. In realtà, gli archeologi hanno spesso interpretato in modo erroneo le grandi pietre verticali degli antichi scavi palestinesi, identificandole come pilastri di culto dell'antica Canaan. Uno studio più critico, invece, le identifica con le rovine dei templi mortuari o con i resti di strutture abitative dell'Età del Ferro. Pilastri veri e propri vennero scoperti a Beit She'an, nell'antica città di Megiddo in Israele, e a Jubayl, l'antica Byblos, nel Libano; il loro significato, comunque, non è ancora chiaro. Il più antico pilastro di questo tipo venne scoperto nel 1933 nell'antica Mari, un sito del medio Eufrate, ora in Siria, (Tell Ḥarīrī). Esso risale al periodo accadico antico, verso il 2300 a.C. (Kennedy e Wevers, 1963).

Per mezzo del più tardo e ricco materiale dell'Arabia preislamica raccolto da Ibn al-Kalbī (737-829?), un'autorità sul paganesimo arabo, è possibile far luce sul culto delle pietre sacre nel Vicino Oriente antico. Nel Corano (70,43) compaiono citazioni sulle pietre sacrificali, proibite esplicitamente da Maometto (5,490-92). Osservazioni fatte da autori greci antichi confermano l'esistenza di pietre sacre tra gli Arabi fin da tempi molto antichi (Buhl, 1936; cfr. anche Clemente di Alessandria, *Protrepticus* 4,46). I riti che si svolgono attorno alla Ka'bah, alla Mecca, rappresentano una sopravvivenza legittima dell'antica adorazione di *'anṣāb* (pietre). Come altrove, in origine tale adorazione esisteva assieme alla venerazione di alberi, tronchi di legno e pali, oppure era intercambiabile con tali culti (Höffner, in Gese et al., 1970, pp. 359ss.).

Non è certo se l'antico vocabolo greco *baityloi* («pietre animate», cioè meteoriti) possa essere comparato all'ebraico aramaico *beit-El* (Fauth, 1964). Ma l'autore greco Teofrasto (IV sec. a.C.) caratterizza l'uomo superstizioso come colui che non osa oltrepassare le pietre già unte ai bivi senza prostrarsi e versare olio su esse (*Caratteri* 16). Questi pilastri quadrangolari, talvolta terminanti in una testa e circondati da un cumulo di pietre (greco: *hermaios lophos*) erano chiamate «erme». [Vedi *FALLO*]. Questo vocabolo è identico al nome del dio Hermes, che etimologicamente significa «pietra». Egli è la pietra come dio o il dio in pietra. Le varie caratteristiche di Hermes è probabile che derivino dal suo ruolo di dio dei bivi. [Vedi *BIVIO*]. Come tale, egli è la guida di coloro che viaggiano lungo le strade e per questo è il protettore del commercio e degli affari illegali. Egli è anche un messaggero, e da guida si evolve nella figura dello psicopompo, che ha il compito di accompagnare le anime dei morti nell'aldilà. Nella sua connessione con le pietre di confine, Hermes diventa il dio del luogo natale e delle soglie ed infine il patrono dell'intera comunità. La forma itifallica della pietra eretta (osservata anche nei *linga* induisti rappresenta sia la fertilità che i poteri apotropaici del dio; per queste due caratteristiche egli è anche il patrono dei pastori (Herter, 1976).

Nell'antico *pantheon* greco vi erano altri dei rappresentati da pietre, sia scolpite, sia non lavorate. Tra quelle scolpite vi era la colonna sacra assottigliata ad un'estremità e chiamata Apollo Aigyieus («della strada»), che si trovava eretta comunemente sulla strada davanti alla porta di una casa. Tali colonne venivano unte con olio, decorate con nastri e identificate come altari. Nell'antico Ginnasio di Megara, la capitale della provincia Megaride nella parte occidentale dell'Attica

c'era una piccola pietra piramidale che portava il nome di Apollo. Ma la pietra sacra più conosciuta della Grecia antica era la pietra conica di Apollo, l'*omphalos* («ombelico») di Delfi. Secondo il poeta Pindaro (522-438 a.C.) la sua sacralità era da mettere in relazione alla credenza secondo cui il santuario di Delfi era posto al centro esatto della terra. Questa interpretazione potrebbe essere posteriore; la trattazione del materiale greco ci ricorda la difficoltà di distinguere le fasi più antiche dalle più recenti nello sviluppo storico (cfr. Hartland et al., 1920, p. 870, ed Eliade, 1949, parr. 81s.).

Madagascar. Nel Madagascar esiste un culto delle pietre riccamente sviluppato. Le tradizioni spiegano i motivi per cui questi monumenti furono eretti; i riti e le pratiche associate alle pietre hanno continuato ad esistere fino ai giorni nostri. Le tradizioni che riguardano le pietre presentano una grande ricchezza di variazioni, fatto questo che costituisce un ammonimento contro le ricostruzioni semplificate nel caso in cui, in altri luoghi, a sopravvivere siano solo i monumenti archeologici.

Secondo il resoconto di un missionario norvegese, la pratica più comune riguardante le pietre si inserisce nel contesto del culto degli antenati. Quando un uomo illustre e ricco sta per morire, riunisce attorno a sé tutta la sua famiglia e decreta ciò che segue: «Il mio corpo morirà certamente e sarà sepolto, ma il mio spirito rimarrà sempre con voi, figli miei. Quando mangiate, ponete un po' di cibo nel posto in cui sono solito mangiare. E vorrei che voi mi offriste il seguente sacrificio: [a questo punto egli nomina quello di cui è goloso: riso, carne, liquore, anguilla, diversi tipi di pesce o miele]. E se qualcuno si ammala o manca di qualcosa o è perseguitato dalla cattiva sorte, deve invocarci e noi lo aiuteremo. Vi proteggeremo, mandandovi ricchezze, un buon raccolto e molti figli». Il vecchio enumera i tabu da rispettare e specifica il luogo in cui dovrà essere eretta la pietra o l'altare; specifica inoltre la sua dimensione, che corrisponde all'importanza sociale dell'anziano. Egli stesso vivrà nel monumento e accetterà i sacrifici. La scelta di questa pietra, il suo difficile trasporto e la sua erezione in un luogo elevato accanto al villaggio vengono accompagnati da numerosi riti, prima di compiere la consacrazione cerimoniale (Ruud, 1947, pp. 117ss.).

Un ricercatore francese, Charles Renel, ha registrato attentamente la presenza, all'interno di territori tribali geograficamente separati, di pietre associate ad eredità, tombe, monumenti e sacrifici, assieme ai diversi nomi indigeni che corrispondono alle loro diverse forme e alle varie funzioni. Usate come pietre tombali, esse di solito vengono erette ad est rispetto alla posizione della testa del morto, chiamata anche la testa della tomba. Le pietre vengono unte con grasso, farina e sangue di animali sacrificati, mentre ai piedi della pietra si depongono i doni sacrificali.

Le pietre più antiche sono in genere non tagliate, mentre quelle scolpite appartengono a periodi più recenti. Entrambe sono chiamate «pietra verticale» o «uomo pietra». Talvolta vengono costruite sulle pietre delle impalcature di legno, di quando in quando a sé stanti, e su di esse sono posti i teschi degli animali sacrificati. L'altezza della pietra può variare con il livello sociale del deceduto e talvolta corrisponde direttamente alla sua statura fisica; in questo modo la pietra acquista anche il carattere di una statua o monumento più o meno figurativo. In questo caso, essa può essere eretta indipendentemente dal luogo effettivo della sepoltura. Se il defunto è morto in terra straniera o per altre ragioni non è stato possibile seppellirlo, l'importanza della pietra locale come monumento memoriale diventa ancora più marcata. Tuttavia, la pietra può anche possedere una finalità religiosa: ci si reca per fare un voto, per lasciare un dono sacrificale o per eseguire un sacrificio di sangue.

In alcune parti del Madagascar, al posto delle pietre vengono usati dei pali di legno, chiamati «intermediari» o «recipienti di trasferimento» degli spiriti dei morti. La pietra singola può essere sostituita anche da un cumulo di pietre di grandezza variabile, spesso su esplicita richiesta del deceduto. Talvolta, il passante getta una nuova pietra sul cumulo, rivolgendo una preghiera allo spirito sconosciuto, per assicurarsi un viaggio fortunato o la protezione contro le potenze sconosciute che regnano lungo le strade. Ma più spesso sono i parenti o i componenti della tribù a gettare ritualmente le pietre sul cumulo, in connessione con un voto sacrificale. Il culto praticato presso i cumuli di pietre associati a persone particolari si crede promuova il successo in amore o la fertilità. Così, i doni votivi possono consistere in sculture di legno che rappresentano gli organi sessuali maschili o femminili, a seconda del sesso del supplicante.

Altre pietre sacre fungevano da pietre d'incoronazione, ad esempio la Pietra Sacra e la Pietra della Testa Rossa di Antananarivo (l'antica Tananarive). Durante l'incoronazione, il re si metteva a turno su ognuna delle due pietre, volendo significare, così, che la sua sovranità si estendeva su entrambe le metà del regno. Allo stesso tempo, le pietre erano associate ai suoi antenati, cosicché toccandole egli assumeva su di sé la forza e la sacralità dei suoi predecessori. Questa cerimonia ereditaria si mantenne fino al 1883, quando venne eseguita dalla regina Ravanalona III, nonostante la sua conversione al Cristianesimo.

Non tutti i menhir del Madagascar sono connessi con i morti, gli antenati o gli spiriti. Alcuni di essi commemorano eventi speciali, certificano un'alleanza, segnano un confine. Tali monumenti sono chiamati «pietre conficcate». Anche la consacrazione di queste pietre avviene tramite un rituale religioso; per esempio, una pietra fu eretta nel 1797 per commemorare un matrimonio reale che univa due tribù. Il rito si svolse in questo modo: all'inizio il re invocò la sacralità dei suoi antenati, la sacralità delle dodici montagne e la sacralità di cielo e terra. Poi venne scavato un fosso profondo, in cui il re gettò una moneta d'argento e perline di corallo rosso. Dopo aver eretto la pietra, vennero uccisi un bue nero dal muso bianco e un toro turbolento. Il re ne raccolse il sangue e si unse la fronte, la nuca e la punta della lingua, versandone il resto sulla base della pietra. Durante il rituale egli parlò alle due tribù, ordinando loro di diventare un'unica tribù, proprio come egli e la regina erano diventati una persona sola, per durare a lungo quanto la pietra.

Altri menhir possono simboleggiare il potere sovrano presente e prevalente tra la popolazione. In altri casi, i culti si accentrano sulle scogliere naturali di aspetto particolare, che possiedono poteri di divinazione. Per esempio, le donne vanno a pregare per aver figli presso la «pietra con molte mammelle». Ungono le «mammelle» dello scoglio con del grasso, poi toccano le proprie, e gettano una pietra verso le protuberanze dello scoglio. Se la pietra colpisce una protuberanza grande, il nascituro sarà una femmina; se una piccola allora sarà un maschio. Se il fedele si rivolge allo scoglio per un problema di salute, il voto deve essere adempiuto dopo aver recuperato la salute. Per il successo nella caccia i cacciatori pregano presso un altro scoglio sacro, in cui abita uno spirito che protegge la selvaggina. Ogni cacciatore, a turno, gira attorno allo scoglio fischiando; se tutti sono capaci di tenere la nota, allora significa che vi sarà selvaggina in abbondanza. Al ritorno dalla caccia, i cacciatori sacrificano il bue selvaggio più bello come offerta di ringraziamento, bruciandone il grasso e il fegato ai piedi dello scoglio. La carne viene consumata sul luogo dai cacciatori e dalle loro famiglie. (Renel, 1923, pp. 94-111).

I Saami. I luoghi sacri dei Saami (Lapponi) precristiani presenti nella Scandinavia settentrionale e nella penisola di Kola sono stati oggetto d'indagine e tutti registrati: 507 di essi sono presenti nella Lapponia svedese (Manker, 1957), 229 in Norvegia, 80 o 90 in Finlandia e circa 10 in Russia ad ovest del mar Bianco. Limitandoci ad esaminare il materiale proveniente dalla Svezia, notiamo che i luoghi cultuali sono di genere vario: 149 sono colline e montagne; 108 scogliere ripide, caverne, fonti, cascate, rapide e laghi; 30 isole, falesie, penisole, prati e brughiere. Ma il numero più grande è quello composto da pietre o scogli sacri: se ne contano 220. In questo gruppo, 102 rocce sono immagini di divinità di origine naturale, cioè non scolpite; solo in due casi vi sono indiscutibili tracce dell'intervento umano. Per la maggioranza si tratta di pietre compatte. Questi oggetti di culto vengono chiamati *seite*, un termine di significato e origine controversi, presente in diverse forme dialettali.

Le fonti letterarie a partire dal XVI secolo in poi, assieme alle documentazioni antropologiche del XIX secolo, forniscono un ricco commento al culto dei *seite*, culto che, in alcuni casi, venne rivolto anche verso tronchi di legno, ceppi, o sculture. Un dettagliato resoconto svedese del 1671 descrive la macellazione rituale di una renna dietro una tenda. Il saami si avvicina al *seite*, si toglie il cappello, si inchina profondamente e unge il *seite* con il sangue e il grasso dell'animale. Egli offre alla divinità le prime vertebre cervicali, il teschio e gli zoccoli della bestia, mentre le corna vengono ammucchiate dietro la pietra. In un tale «cortile di corna» è possibile vedere migliaia di corna. I partecipanti al sacrificio mangiano la carne dell'animale. Dopo il sacrificio il rullio del tamburo racconta loro il tipo di selvaggina che essi cattureranno, rassicurandoli sulla buona sorte con le loro renne (Manker, 1957, p. 306; cfr. Holmberg, 1964, p. 109).

Il dio del *seite* può apparire ai suoi fedeli anche in forma umana. Secondo un documento del XVII secolo, un dio prese le sembianze di un uomo alto e ben fatto, vestito di nero come un gentiluomo, con una pistola in mano. Una simile visione è riportata anche nella Norvegia del XVIII secolo: «Allora compare un essere in forma umana, come un grande sovrano, dall'apparenza estremamente bella e vestito con abiti costosi e con ninnoli; egli si siede e prende parte al loro pasto, parla con loro e li istruisce in nuove arti, e dice che egli vive nella pietra o montagna a cui essi sacrificano» (Holmberg, 1964, p. 105).

In connessione con il sacrificio si traggono auspici, e non solo con l'aiuto del tamburo. Dalla Finlandia del 1670 proviene la storia di una piccola pietra mobile che rappresenta il dio e viene chiamata Seite o Rååå («proprietario»). Tenendo in mano il dio, cioè la pietra, il saami pronuncia le preghiere con grande venerazione, enumerando le proprie richieste. Se egli non riesce a sollevare la mano, allora è un cattivo presagio. Ma egli può ripetere i propri desideri finché la mano che tiene la pietra diventa talmente leggera da slanciarsi verso l'alto. Quando il saami ha ricevuto ciò che desidera, chiede al dio quali offerte di ringraziamento egli desideri, usando lo stesso metodo per ottenere risposta (Manker, 1957, p. 314).

Se comparato con il culto della pietra nel Madagascar, il culto saami manca di una chiara connessione con gli antenati, e si riferisce piuttosto ai «proprietari» della terra e al signore degli animali. Sull'isola africana, i monumenti composti da pietre sacre vengono generalmente eretti o costruiti da mani umane; in Lapponia predomina la venerazione di macigni naturali, spesso lasciati dall'epoca glaciale. Qui, come altrove, si crede che i pilastri o le rocce siano abitati da potenze invisibili, o, con le parole di Mircea Eliade: «La devozione del primitivo si riferisce, in ogni caso, a qualcosa di diverso, che la pietra incorpora ed esprime» (1949, par. 74).

Indiani e Indios americani. Le rocce e le pietre sacre, assieme ai loro spiriti, sono assai venerate dagli Indiani nordamericani e dagli Indios. In Ecuador i Puruhá offrivano ad un vulcano persino sacrifici umani. I Dakota hanno decorato e pitturato grandi macigni, a cui rivolgono preghiere e su cui sacrificano cani. I Crow possiedono piccole pietre a forma di animale che usano come un potente talismano. Gli Algonchini della regione del lago Mistassini, in Canada, non osano attraversare le acque prima di aver sacrificato allo spirito che abita un masso di forma particolare. Più a sud, negli Stati Uniti, si crede che le pietre siano abitate da divinità superiori e personalizzate. I Kiowa del Texas possiedono una piccola pietra-dio a cui rivolgono preghiere durante la Danza del Sole. I Tao del New Mexico venerano ai piedi di una montagna sacra gli «uomini pietra», che rappresentano due divinità guerriere. Gli Indiani Pueblo credono che la buona fortuna del cacciatore dipenda dal possesso di pietre aventi una forma curiosa.

Le statuette degli Indios antillani Taino sono delle pietre appena scolpite e venerate nelle grotte. Nell'America meridionale, tra gli Indios delle Ande, l'adorazione delle pietre è una pratica molto comune, e gli dei-pietra si trovano anche nella regione tropicale verso oriente. La dea madre della popolazione Jivaro nel Perù settentrionale e l'essere supremo dei Warao del delta dell'Orinoco sono rappresentati da pietre (Hultkrantz, 1979, pp. 60ss.).

Questo piccolo elenco riguardante le popolazioni native americane necessita di una descrizione supplementare riguardante i modi del culto, ma può tuttavia essere paragonato (per lo meno in parte) agli esempi corrispondenti dei Saami. La situazione ambientale ed ecologica dell'America settentrionale e della Lapponia è la stessa, sia per ciò che riguarda gli oggetti naturali del culto sia per ciò che riguarda i motivi dell'adorazione, in primo luogo per assicurarsi una caccia e una pesca fruttuose.

BIBLIOGRAFIA

F. Buhl, *Nuṣb*, in *The Encyclopaedia of Islam*, III, Leiden 1936, p. 967.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.).

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983, I, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983, I, *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Firenze 1979).

W. Fauth, *Baitylia*, in *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, I, Stuttgart 1964. Un'indagine molto sintetica ma ben documentata.

H. Gese, Maria Höfner e K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, in *Die Religionen der Menschheit*, X.II, Stuttgart 1970.

E.S. Hartland et al., *Stones*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edinburgh 1920. Un gruppo di articoli che comprende le tradizioni primitive, greche e romane, indiane e semitiche scritti rispettivamente da Hartland, P. Gardner, W. Crooke e G.A. Barton. Cfr. anche R.A.W. Macalister, *Stone Monuments*, nel vol. XI, e D. Miller Kay, *Maṣṣēbnāh*, nel vol. VIII (1915). Questi articoli contengono materiali preziosi nonostante le teorie applicate siano talvolta superate.

F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, in *Die Religionen der Menschheit*, I, Stuttgart 1961 (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1965). Un'indagine sul tema piuttosto breve, ma ampiamente comparativa. I volumi seguenti di questa serie contengono importanti informazioni riguardanti l'adorazione della pietra: per esempio, i volumi V.I (Indonesia), V.II (Pacifico meridionale e Australia), VII (antica America), XVIII (trad. it. *I Celti*, Milano 1982, 1991), XX (Tibet e Mongolia), XXII.I (Corea), XXIII (Asia sudorientale) e XXVI (trad. it. *Israele. I padri, l'epoca dei re, il giudaismo*, Milano 1987).

H. Herter, *Hermes*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 119 (1976), pp. 193-241.

U. Holmberg, *The Mythology of All Races*, IV, *Finno-Ugric, Siberian*, 1927, rist. New York 1964. Lo studio classico di un esperto e storico prudente, libero da teorie ormai abbandonate.

Å. Hultkrantz, *The Religion of the American Indians*, Los Angeles 1979. Un ristretto esame fenomenologico da parte di uno specialista. Cfr. anche Å. Hultkrantz, *Saami pre-Christian Religion*, Stockholm 1985.

A.R.S. Kennedy e J.W. Wevers, *Pillar*, in F.C. Grant e H.H. Rowley (curr.), *Dictionary of the Bible*, Edinburgh 1963 (2ª ed. riv.), pp. 772s. Una comparazione interessante può essere fatta con l'articolo della prima edizione, curata da J. Hastings (Edinburgh 1909).

E. Manker, *Lapparnas heliga ställen*, Stockholm 1957. Un lavoro fondamentale; comprende un compendio in inglese, *The Holy Places of the Lapps*.

C. Renel, *Ancêtres et dieux*, in «Bulletin de l'Academie Malgache», 5 (1923), pp. 1-263.

J. Ruud, *Guder og fedre. Religionshistoriskt stoff fra Madagaskar*, Oslo 1947.

CARL-MARTIN EDSMAN

PIOGGIA. Il simbolismo della pioggia deriva dalla sua correlazione con la sostanza sacra dell'acqua, metafora universale dell'origine e del rinnovamento della vita. [Vedi *ACQUA*]. Per l'uomo primitivo, la cui vita dipendeva strettamente dalle manifestazioni meteorologiche, la supremazia e il mistero grandioso dei fenomeni naturali si riflettono nell'esaltazione della pioggia come potere creativo supremo, intermediario tra cielo e terra. Nel rinnovamento stagionale della natura, tramite l'infusione di nuova vita, la pioggia veniva considerata la dispensatrice della grazia divina e dell'abbondanza, promessa della sopravvivenza; nella distruzione periodica ad opera delle tempeste e delle inondazioni, la pioggia era invece l'agente della punizione divina e del disastro, indicava, cioè, la minaccia dell'annientamento. La pioggia rappresentava la discesa degli influssi celesti sulla terra; a volte gli dei stessi discendevano in forma di pioggia o parlavano attraverso il tuono. Come i raggi del sole, «la pioggia dal cielo» (Gn 8,2) era affine alla luce, all'illuminazione.

La sacralità del cielo e la supremazia delle divinità della pioggia costituiscono gli elementi fondamentali nella struttura dei miti e delle religioni delle popolazioni arcaiche. Come «altissimi», gli dei del cielo erano assimilati alla trascendenza: spesso il significato dei loro nomi propri equivaleva al termine «altezza», «elevazione». Il geroglifico mesopotamico per «altezza» o «trascendenza dello spazio» significava anche «cielo piovoso», unendo quindi linguisticamente la pioggia alla divinità. Baal, il dio principale dei nomadi siro-palestinesi, veniva chiamato «cavaliere delle nubi» ed era adorato come dispensatore di fertilità. Quando gli Israeliti raggiunsero Canaan e i loro profeti condannarono il culto, assai diffuso, degli dei della fertilità, si arrivò ad un conflitto tra gli adoratori di Baal e i fedeli di Jahvè. Gli antichi Ebrei concepivano la pioggia come un tesoro nel cielo, una benedizione accordata agli uomini in cambio dell'amore a Dio e dell'obbedienza alla sua legge, o rifiutata come punizione per i peccati. Nei periodi di abbondanza, gli Israeliti venivano di nuovo attratti dagli dei della fertilità, dimenticando la promessa del Signore a Mosè: «ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi» (Es 16,4). Nel Nuovo Testamento, la pioggia è simbolo di gioia e godimento, la risposta alle preghiere da parte di un Padre amorevole nel cielo, che fa cadere la pioggia allo stesso modo sul giusto e sull'ingiusto.

I poteri della pioggia, capaci di rinnovare e mantenere la vita, sono stati personificati nei *pantheon* delle religioni sia primitive che complesse. Il culto delle divinità della pioggia come simboli di fertilità prevalse ad Oriente, nell'Europa primitiva tra i molti rami del ceppo indoeuropeo e in alcune regioni dell'Africa, dell'Oceania e delle Americhe; tra questi dei, molti erano considerati anche creatori di tutte le cose, come il dio maya Chac. Nella Mesoamerica, il dio della luna, il cui nome significava «io sono la rugiada dei cieli, io sono la rugiada delle nubi», era il padre degli dei e degli uomini, e rappresentava la morte e la resurrezione.

In tutte le tradizioni, l'aspirazione perenne e universale alla pioggia si riflette nelle promesse divine riportate dai testi sacri. Ogni dio egizio era in qualche modo in relazione all'acqua. Nel *Ṛgveda* il dio Varuṇa proclama: «io faccio scorrere le acque che spandono vapore»; nel *Vendidad*, Ahura Mazda si impegna a far «piovere sulla terra per portare cibo al fedele e foraggiare la mucca benefica»; nel Corano, Allāh è descritto come «colui che creò i cieli e la terra e fa scendere l'acqua dai cieli per voi». Per i Persiani, l'albero della vita sorgeva da un lago di pioggia, e i suoi semi, mescolati con l'acqua, mantenevano la fertilità della terra. Tra gli antichi Greci, quando pioveva, vi era un detto comune: «Il Padre [cielo] sta schiacciando l'uva». Presso i Birmani era usanza propiziare sia gli dei della pioggia tribali, sia lo spirito della pioggia nazionale.

Un tema dominante nella mitologia universale è il matrimonio celeste tra Cielo e Terra, o tra il dio del cielo che fertilizza e la feconda dea della terra. I riti e le festività della fecondazione stagionale della terra ad opera delle piogge sono stati celebrati sin dal periodo neolitico, quando le correlazioni tra pioggia e serpente, donna e vegetazione, morte e rinascita furono integrate nel complesso del simbolismo lunare. L'unione della coppia divina era l'immagine archetipica della fecondità.

Parlando nella tempesta, il dio elevato sumero si definisce «il seme fecondo». In Omero, il talamo coniugale in cui Zeus giace con la sua sposa sul monte Ida è coperto da una nuvola, da cui scende la pioggia, mentre Eschilo scrive: «la pioggia impregna la terra, affinché ella possa dare alla luce piante e grano». La nascita e i pericoli che la accompagnano sono simboleggiati nell'*Eneide* di Virgilio da un grande temporale. In molte preghiere e miti tribali degli Indiani dell'America settentrionale la pioggia leggera è chiamata «femminile», quella violenta «maschile».

I riti per assicurare la pioggia e la fertilità ebbero origine nell'antichità remota e sono stati praticati in tutto il mondo. Agli stadi più bassi di civilizzazione, gli sciamani, per evocare la pioggia, impiegavano la stregoneria e gli incantesimi magici in relazione alla magia imitativa o simpatetica; più tardi, ai rituali magico-religiosi si unirono preghiere e sacrifici. Una pittura su roccia che raffigura un sacrificio per la pioggia, trovata nel distretto Rusape nello Zimbabwe e ora nel Frobenius Institut a Francoforte, rappresenta un uomo in

piedi con le mani sollevate come per scongiurare il cielo, una figura femminile che giace sotto un albero e un'altra figura inchinata in avanti sopra la pioggia che cade. Coloro che avevano il potere di far scendere la pioggia erano i membri più importanti della comunità ed esercitavano un'autorità enorme sul gruppo. C'è ragione di credere che sia l'autorità di capo che quella di sovrano discendano dalla potente posizione dello sciamano. A Ramses II d'Egitto si attribuiva la facoltà di far cadere la pioggia. Secondo lo Zand Avesta, che è la traduzione pahlavi dell'Avesta con commentari aggiunti, Ahura Mazda (pahlavi: Ōhrmazd), nel primo giorno dell'Anno Nuovo, evocava i morti con libazioni e purificazioni d'acqua, al fine di assicurare la pioggia. Nei territori desertici, in particolare, i santi erano sovente considerati capaci di far cadere la pioggia; e le vite dei santi musulmani sono piene di tali miracoli. Tra i riti vedici più antichi sono annoverati i ministeri del portatore di pioggia, e la bevanda sacra *soma* è chiamata «figlio del dio della pioggia». Le libazioni d'acqua venivano celebrate dagli antichi Ebrei come un incantesimo della pioggia. Durante la Festa dei Tabernacoli, a Gerusalemme, il sacerdote eseguiva la mistura rituale di vino con l'acqua dello Stagno di Siloam, al fine di far piovere. In un periodo più recente, gli Ebrei ortodossi eseguivano un incantesimo della pioggia che probabilmente aveva origine nei riti della fertilità: enumerando le dieci Piaghe d'Egitto al Seder, alla vigilia della Pasqua, alcune gocce d'acqua venivano versate in un orcio di vino; questa mistura veniva poi gettata sul terreno davanti alla casa. In Grecia, dopo essere stati purificati dall'acqua, i partecipanti ai misteri eleusini urlavano: «Che sia la pioggia! Che sia feconda!».

Secondo la dottrina cinese del «simile col simile» le cose somiglianti si chiamano l'una con l'altra; secondo questa concezione, il drago, associato tradizionalmente con la pioggia, è capace di generare la pioggia. Tracce di magia propiziatrice di pioggia su ossa oracolari attestano l'antichità di tali credenze. Il *Li-chi* (Registro dei riti) del I secolo a.C. documenta la pratica della nudità rituale, un rito magico che arriva fino alla recente storia cinese, a cui prendevano parte persino i funzionari confuciani, durante i periodi di siccità. I sacerdoti buddhisti versavano acqua in piccoli buchi nel pavimento del tempio, per simboleggiare la pioggia che penetra nella terra. Formule magiche per invocare la pioggia sono menzionate nei *sūtra* risalenti al 230 a.C.

L'uso di immergere la dea della fertilità in molte regioni orientali e il rito di bagnare la Madre Grano in Europa riflettono antichi sacrifici umani aventi lo scopo di indurre la pioggia. Nella Mesoamerica, bambini ed uccelli venivano sacrificati per propiziare gli dei della pioggia, e in occasione della festa Itzamna, a marzo, venivano immolati i cuori di alcune specie di animali selvaggi. Tra gli Arabi dell'Africa settentrionale vigeva l'usanza di gettare un uomo santo in una sorgente per porre fine a un periodo di siccità, mentre in Russia, per il medesimo scopo, si bagnava un sacerdote o la statua di un santo. Nelle società in cui il sangue era assimilato all'acqua, come in Abissinia (antica Etiopia), il sangue umano era l'oblazione offerta agli spiriti della pioggia. A Giava, gli uomini si frustavano l'uno con l'altro per far fuoriuscire il sangue, l'equivalente simbolico della pioggia.

Una forma più moderata di magia della pioggia era rappresentata dall'aspersione o dallo spargimento di acqua. In Lituania, nei periodi di siccità, la popolazione si aspergeva con acqua, rimanendo in piedi di fronte al sole durante le preghiere del mattino. I sacerdoti celtici, i druidi, portando l'immagine di un santo, si recavano in processione presso una fonte o una sorgente sacra; qui l'acqua veniva spruzzata su pietre particolari, che venivano poi gettate in aria perché ricadessero a terra come gocce di pioggia. Secondo una descrizione di Pausania, i sacerdoti di Zeus Lykaios sacrificavano un ramo di quercia ad una fonte in tempo di siccità; gli stregoni della Nuova Guinea e della Siberia immergevano rami nell'acqua, spargendone poi le gocce. Le tribù dravidiche della regione settentrionale celebravano una «festa dell'ombrello» durante il periodo critico in cui si trapianta il raccolto di riso; alcune tribù australiane eseguivano danze e canzoni cerimoniali attorno ad uno stagno per richiamare la pioggia.

Le danze della pioggia compaiono numerose tra le tribù indiane americane. Gli Omaha, membri di una società sacra del bisonte, prima di danzare riempivano con l'acqua dei vasi. Quando le precipitazioni erano scarse, le tribù delle Praterie e delle Foreste eseguivano i rituali della «testa di bisonte», mentre gli Shawnee immergevano una coda di bisonte nell'acqua e la scuotevano per invocare la pioggia. Le tribù degli Hopi e degli Zuni raffiguravano nei loro altari di sabbia animali acquatici e simboliche nubi di pioggia, rappresentate come semicerchi da cui scendevano linee verticali, che raffiguravano la pioggia. Una importante caratteristica di questi riti era la presenza del *bull-roarer* o «rombo», uno strumento sacro che simulava il rumore del tuono, usato originariamente nelle iniziazioni primitive e nelle cerimonie greche dei misteri per rappresentare la voce del dio [vedi *BULL-ROARER*, vol. 2]. Molte popolazioni dell'Africa e dell'Oceania credevano che i loro dei parlassero attraverso il tuono. Nei riti degli Indiani Oglala Lakota, l'acqua nella «tenda del sudore» rappresentava le creature del tuono, terribili potenze che mettevano alla prova la forza e la resisten-

za dei guerrieri, donando poi loro la benedizione della purificazione.

La pioggia accompagnata da un fulmine simboleggia potere o energia. Nella forma di un doppio tridente, il fulmine ha un ruolo importante nelle rappresentazioni degli dei sumeri e di Babilonia, Assiria e Accadia. La dottrina etrusca dei fulmini mette in relazione undici diversi generi di fulmine con i poteri di undici dei. La sintesi di un dio del sole e di un dio della tempesta denota l'energia delle coppie di contrari. Su un pannello murale di alabastro del palazzo di Ashurnasirpal II (circa 850 a.C.), ora nel British Museum, vi è la rappresentazione di un dio assiro del sole con un fulmine, probabilmente la divinità nazionale Assur. Il dio ebraico Jahvè unisce i tratti del dio solare e del dio della tempesta, come Zeus, che distrusse i Titani con il suo fulmine. Si credeva che Giove, la controparte romana di Zeus, discendesse sotto forma di fulmine, ed è rappresentato nella Colonna Antonina come Juppiter Pluvius, il dio della pioggia, che si libra sulle legioni romane con ali spiegate, facendo piovere su di esse il suo potere. Questa stessa sintesi appartiene alla divinità preistorica peruviana Viracocha, padre universale e creatore di tutte le cose, che, come dio della pioggia, viene raffigurato con un fulmine in ogni mano, mentre la testa è circondata da un disco solare con i raggi e gli occhi spargono lacrime di pioggia, capace di rinnovare la vita. I nomi delle divinità guerriere teutoniche e scandinave (Óðinn, Þórr, Donar, ecc.) significano tutti «tuono». [Vedi *ENTITÀ METEOROLOGICHE*, vol. 1].

Il fulmine simboleggia l'azione del regno superiore su quello inferiore, e in ogni cultura è stato assimilato all'arma di un dio, o alla manifestazione della sua sovranità. A volte, il fulmine è stato considerato come lo strale benefico di un dio, capace di portare all'umanità liberazione o illuminazione, come nel caso di Mithra, il dio persiano della luce, che, perforando una roccia con il suo dardo, liberò le acque, concludendo così un periodo di siccità; altre volte, invece, il fulmine è il presagio della collera e del castigo del dio. Il fulmine del dio vedico Indra spacca la testa del drago Vṛtra, il demone della siccità, per liberare le acque da lui ostruite e rigenerare così il mondo, diventato ormai un deserto. Il dio del temporale Rudra e i suoi figli, i Marut, che condividevano i duplici poteri del loro padre benigno e distruttivo, brandivano i fulmini sia per uccidere che per guarire. Il dio del fulmine degli Indonesiani veniva venerato come divinità suprema.

Nella concezione induista-buddhista delle forme della manifestazione divina, il *vajra*, fulmine o saetta, simboleggia la divina energia mistica e l'arma adamantina della verità. Come forza invincibile nella sfera della realtà trascendentale, il *vajra* è la luce dell'illuminazione spirituale, capace di frantumare le illusioni, unendo la grazia che fluisce dal sole nel mondo con l'energia della saetta. Nell'iconografia buddhista, il *vajra* è l'emblema del potere spirituale della Buddhità, l'immagine della quale è il Buddha solare, Vairocana, circondato dall'aureola delle sue emanazioni. La bacchetta a doppio tridente che i monaci buddhisti usano portare è un'immagine del *vajra*. Nel tantrismo antico, in cui la magia e la scienza erano inseparabili, la dottrina Vajrayāna della «via del fulmine» si riferiva ad una forma di energia elettrica.

Nell'antica Cina, le nubi di pioggia e i temporali simboleggiavano l'attività celeste, e il fulmine era considerato con il rispetto che in altre culture si doveva alle saette degli dei della pioggia. *Shen*, il pittogramma per fulmine, significa divinità e l'azione delle forze espansive. La fine del fulmine e della pioggia è, invece, opera dei demoni e delle forze contrattive. Queste forze che si oppongono simboleggiano le due sfaccettature dello spirito umano, l'una che ascende nella vita, l'altra che discende nella morte. Nel *Libro dei mutamenti*, il trigramma *chen*, il Ridestato, è l'immagine del fulmine e vuol significare la tensione che si risolve dopo il rovescio di pioggia, la natura rinvigorita, la liberazione. Secondo il *Li-Chi*, solo quando le due forze opposte di *yin* e *yang* sono in giusta armonia, cadranno le piogge benefiche; quando le piogge non cadono, allora lo *yin* deve essere attivato.

Come simbolo di purificazione e redenzione, la pioggia è associata al peccato che si dissolve e viene lavato via, a cui fa seguito la rinascita e il rinnovamento. Ogni pioggia torrenziale contiene in sé l'implicazione del diluvio archetipico, cioè la creazione distrutta dal suo creatore, l'umanità sommersa in una ordalia iniziatica o in un battesimo cosmico preliminare alla redenzione e alla rigenerazione. Il concetto di una inondazione cataclismica del mondo si ritrova nei miti di ogni parte del mondo, eccetto l'Egitto e il Giappone, e solo di rado in Africa. Le due più importanti interpretazioni del diluvio riflettono due modi di porsi in relazione all'universo. Il primo, di cui l'antica *Epopea di Gilgamesh* mesopotamica è il modello, caratterizza l'identità dell'uomo con un universo interamente impersonale controllato dal ritmo cosmico o dal ciclo ricorrente della manifestazione e della scomparsa del mondo ad ogni eone. Nel mito induista le piogge inondanti si alternano ad un mondo asciutto; qui Viṣṇu salva l'umanità diventando prima il sole, poi il vento, poi il fuoco e infine una grande nuvola da cui cade la pioggia ristoratrice. Il secondo concetto, esemplificato dal racconto biblico di Noè, rappresenta il diluvio mandato da Dio come punizione per i peccati dell'uomo ed esprime la

dissociazione semitica da Dio e la colpa verso Dio, con l'implicazione della libera volontà.

Nessun altro fenomeno naturale è stato universalmente associato allo Spirito Santo come l'arcobaleno, che in ogni continente rappresenta l'emblema di alcuni aspetti della vita spirituale dell'uomo, o di alcuni stadi nello sviluppo della coscienza umana. Dai miti delle popolazioni del Paleolitico e del Neolitico agli Aborigeni dell'Oceania e delle Americhe, l'arcobaleno è stato paragonato al serpente celeste, al Grande Padre, al creatore, al dio della fertilità. Nut, la madre egizia del cielo, viene raffigurata su sarcofagi e papiri in una posizione arcuata sopra la terra come un arcobaleno, per simboleggiare la creazione del mondo. Una rappresentazione simile si trova nel Museo egizio a Torino. Una dea dell'arcobaleno nella stessa posizione compare nei dipinti di sabbia degli Indiani Navajo, eseguiti con il fine di ottenere guarigioni.

Come tutti i fenomeni celesti, l'arcobaleno possiede un aspetto sinistro, anche se quasi sempre è stato considerato un presagio favorevole. Arco di luce tra cielo e terra, l'arcobaleno è il simbolo perenne del ponte che unisce il mondo materiale al paradiso, rendendo possibile la comunicazione tra essi. L'arcobaleno era il sentiero che portava agli dei secondo i Mesopotamici, gli Indiani, i Giapponesi e gli Ebrei; per i popoli nordici era il Bifrǫst, la «via tremante» verso Ásgaðr; nel mondo greco-romano era un segno di Zeus. Per i Pigmei dell'Africa equatoriale, l'arcobaleno era il segnale del desiderio del dio di comunicare con loro; per gli Indiani americani era la scala che rendeva possibile l'accesso all'altro mondo. Gli eroi dei miti polinesiani e hawaiani salgono l'arcobaleno per consegnare le anime dei morti in paradiso. Spesso considerato un segno profetico o un presagio di benedizioni quando appare nel cielo dopo una tempesta o un diluvio, l'arcobaleno indica la pacificazione di Dio e la sua riconciliazione con l'umanità. Sigillando il suo patto con Noè, Dio dichiarò: «Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra» (Gn 9,13). Come simbolo di trasfigurazione e gloria celeste, l'arcobaleno è associato con l'aureola, l'alone o la mandorla, che circondano il corpo di un dio o di un santo. Nel Buddhismo, l'arcobaleno simboleggia la condizione più alta raggiungibile nel regno del *saṃsāra*, prima di arrivare alla chiara luce del *nirvāṇa*; nell'Induismo il «corpo arcobaleno» è la condizione più elevata dello yoga. Nell'arte cristiana l'arcobaleno viene raffigurato come il trono del Signore; e nelle scene del Giudizio Universale Cristo è dipinto di frequente mentre è seduto su un arcobaleno. Nell'*Apocalisse* del Nuovo Testamento, quando si apriva la porta del Paradiso, «un arcobaleno simile a smeraldo avvolgeva il trono» (Ap 4,3).

BIBLIOGRAFIA

D.C. Allen, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*, Baltimore 1970. Un ampio compendio delle interpretazioni degli autori rinascimentali su simbolo, mito e allegoria nell'antico Egitto e negli scrittori pagani dell'antichità classica. Contiene una vasta bibliografia.

S.G. Morley, *The Ancient Maya*, Stanford/Calif. 1956 (3ª ed. riv. da G.W. Brainerd). Gli dei della pioggia benevoli e malevoli e la loro personificazione della lotta tra il bene e il male nella religione dualistica maya.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-II, Cambridge 1956 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1983). Un resoconto ben documentato sulle correlazioni nel pensiero cinese tra le forme simboliche del Taoismo e del Tantrismo, in riferimento agli aspetti positivi e negativi della pioggia e all'equilibrio dell'energia all'interno del sistema *yin-yang*.

R. Pettazzoni, *Dio. L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922. Storia del simbolismo della pioggia e degli dei del cielo e della tempesta nelle credenze dei popoli primitivi di Africa e Australia.

G.A. Reichard, *Navajo Religion. A Study of Symbolism*, I-II, New York 1950. Entrambi i volumi sono importanti: I, *An Investigation of Symbolism in Navajo Rain Ceremonies*; II, *Symbols in the Sandpaintings of Rainbow Guardians*.

P. Sébillot, *Le folk-lore de France*, II, Paris 1905, preziosa indagine sui riti della pioggia nella Francia meridionale, dai tempi pagani a quelli moderni.

ANN DUNNIGAN

PONTE. In tutto il mondo, all'interno di culture e religioni differenti, abbondano vivaci descrizioni di una via pericolosa che il sognatore, il visionario estatico o il defunto devono seguire nel loro viaggio verso l'aldilà. Uno dei pericoli può essere rappresentato da un ponte gettato sopra un baratro, da una corrente rapace, o dal vuoto. La possibilità di attraversare il ponte con successo può dipendere dal comportamento del viandante durante la sua vita terrena, o dai sacrifici che lui o i suoi parenti ancora in vita hanno compiuto. Non sempre si richiedono qualificazioni attinenti all'etica.

In parallelo con queste idee escatologiche, la costruzione effettiva di ponti su questa terra è stata spesso legata a sacrifici e a concezioni religiose, proprie della tradizione popolare e magiche. Talora la costruzione di un ponte reale e tangibile – per uso quotidiano ovvero rituale – è stata riferita al passaggio dell'anima all'aldilà. Infine il ponte in sé e per sé ha spesso costituito un simbolo efficace per significare la trascendenza del confine che separa due regni, o l'ascesa da un ambito inferiore a uno superiore.

Storia. Una delle caratteristiche simboliche del ponte che colpisce maggiormente è costituita dalla sua universalità all'interno di tradizioni provenienti da tutto il mondo.

Religioni indo-iraniche. Nella religione induista, a partire dal *Ṛgveda* (9,41,2) in poi, si trova il ponte come legame che unisce il cielo alla terra, il mondo dell'illusione (*māyā*) alla realtà. La terminologia relativa al sacrificio e le elevate speculazioni delle *Upaniṣad* impiegano questo termine in un'accezione figurata piuttosto che letterale, sebbene l'immaginazione popolare possa supporre che sia quest'ultima a prevalere. Proprio come gli dei entrano nel mondo celeste per mezzo dei «fuochi meridionali» (*dakṣiṇā*) nel corso del rito Agnicayana, adoperandoli a mo' di gradini o scale, così il sacrificatore «attraversa un ponte e penetra nel mondo celeste» (*Yajurveda*, *Kāṭhakam* 28,4). È necessario costruire una scala o un ponte con i doni sacrificali per poter ascendere sino al regno celeste.

Dall'altro lato, il luminoso mondo del *brahman* viene conseguito mediante il riconoscimento dell'*ātman*, la realtà spirituale. Quando questo Sé universale viene concepito in termini personali, Dio stesso viene chiamato «il ponte supremo verso l'immortalità» (*Śvetāśvatara Upaniṣad* 6,19). Quel ponte, che è Dio, in se stesso non ha a che fare con l'etica, ma il male viene totalmente escluso dal mondo del *brahman*: «Perciò, superata questa diga, il cieco non è più cieco, il ferito non è più ferito, il malato non è più malato. Perciò, superata questa diga, la notte diventa giorno» (*Chāndogya Upaniṣad* 8,4,2).

Secondo Herman Lommel (1930, pp. 264ss.) il significato più importante del ponte nell'India antica è quello della congiunzione di due mondi, il cielo e la terra, di per sé separati. Ma, parlando del fuoco di Nāciketas – «il ponte dei sacrificatori verso l'eterno supremo *brahman*» – Lommel omette di menzionare le poche righe che seguono, in cui la strada viene descritta come «il filo acuminato di un rasoio, difficile da attraversare» (*Kāṭhaka Upaniṣad* 3,14). Il ponte, tuttavia, non viene nominato esplicitamente in tale contesto.

Un paragone tra le fonti indiane e quelle iraniche mette in luce l'esistenza di concezioni comuni ma anche differenti riguardo al ponte e alla struttura concettuale complessiva di cui esso fa parte. I piaceri paradisiaci del virtuoso sono tratteggiati in modo alquanto concreto nella *Kauśītaki Upaniṣad* (1,4): «Cinquecento ninfe [*Apsaras*] gli vanno incontro, cento con in mano dei frutti, cento con delle lozioni, cento con ghirlande, cento con vesti, cento con polveri fragranti» (Lommel, p. 270).

Lo spazio a disposizione non ci consente di esaminare a fondo le fonti iraniche con le loro diverse cronologie, di contenuto vario, e tali da presentare difficoltà di interpretazione filologica (cfr. Lommel, pp. 263ss. e Nyberg, 1966, pp. 180ss.). Tuttavia è possibile riassumere alcuni concetti generali, con l'aiuto di uno specialista contemporaneo.

Nell'antico Iran le cerimonie che si svolgevano nei primi tre giorni successivi alla morte erano considerate molto importanti per l'anima del defunto. Essa andava protetta contro i poteri malvagi e doveva essere rafforzata prima del viaggio periglioso verso l'aldilà. Almeno in origine principi, guerrieri e sacerdoti potevano sperare di raggiungere un paradiso luminoso fonte di piaceri d'ogni sorta. Il «traversamento del separatore» (avestico: *Chinvatō Peretu*) veniva immaginato come l'attraversamento di un ponte che iniziava sulla sommità del monte Harā e terminava sulla strada verso il cielo. Solo le anime degne, forse quelle che avevano donato ricche offerte, potevano raggiungere la via celeste; le altre cadevano nell'inferno sotterraneo (Boyce, 1979, pp. 13ss.).

Secondo Zarathustra, tutti avevano la possibilità di guadagnarsi il paradiso, e riuscire ad attraversare il ponte dipendeva dalle qualità morali del defunto, non dal suo rango sociale o dalle sostanze impegnate nei sacrifici. Tre giudici divini pesavano i pensieri, le parole e gli atti buoni o cattivi dell'anima. Se il bene prevaleva il ponte si allargava e l'anima poteva attraversarlo, accompagnata da una splendida fanciulla, Daēnā, il suo doppione celeste, la buona coscienza. Altrimenti il ponte si restringeva sino ad assumere le dimensioni del filo di una spada, e l'anima veniva spinta nel luogo del suo tormento da una orribile megera (Boyce, 1979, p. 27). Le fonti classiche di questo breve estratto sono la legge rituale contenuta nell'Avesta più recente (*Vendidad* 19,28-32), insieme a un frammento che fa parte del medesimo canone (*Hadhōkht Nask*), composto in epoca precristiana e integrato dalla letteratura pahlavi posteriore, a partire dal IX secolo d.C. (*Mēnōg ī Khrad* 2; *Bundahishn* 30), secondo la citazione particolareggiata di Nyberg (pp. 180ss.; cfr. anche Duchesne-Guillemin, 1973, pp. 333s.).

Ebraismo e Islamismo. Probabilmente è tramite l'influsso iranico che una concezione del genere fece la sua comparsa nell'Ebraismo, erroneamente citata come rinvenibile nell'Apocalisse ebraica di Esdra (*2 Esdra* 7,8ss., fine del I secolo d.C.). Ivi (secondo Silverstein, 1952, pp. 95s.) il ponte, la cui larghezza consente il passaggio a un'unica persona, si allarga quando un giusto lo attraversa e si restringe sotto i piedi dei peccatori. Ma in realtà questo passo si riferisce a due strade (non ponti) differenti, una che appartiene al mondo terreno, l'altra a quello celeste. L'ordalia rappresentata dall'attraversamento del ponte gettato sulla

valle di Josafat, che secondo l'escatologia ebraica ha luogo nel corso del giudizio finale, risale a un'epoca posteriore.

Le corrispondenti concezioni escatologiche nell'Islamismo sembrano anch'esse dipendere dalla tradizione iranica, forse con l'intermediazione ebraica. Il nome islamico di questo ponte è Ṣirāṭ, che significa semplicemente «via». Pertanto è stato possibile rintracciare il ponte in quei passi coranici riguardanti l'aldilà che si riferiscono unicamente a una via (36,66; 37,23s.).

Ma una tradizione seriore che si richiama a un *ḥadīth* descrive un ponte reale, «più sottile di un capello e più acuminato del filo di una spada», che conduce il morto al di sopra della parte superiore dell'inferno, Jahannam. Spinto dalla compassione ovvero riconoscendo le azioni buone compiute dal defunto, Dio fa sì che i fedeli riescano a traversare il ponte. Il giusto e chi è stato beneficiato dal perdono superano l'ostacolo senza difficoltà, mentre il musulmano che si sia macchiato di qualche peccato sprofonda nell'inferno, ove resterà per un periodo di tempo limitato in una sorta di purgatorio. Gli infedeli, invece, sono confinati in quelle regioni infernali che svolgono la funzione di luoghi di pena. Gabriele si trova di fronte al ponte, Michele al di sopra; sono loro a interrogare il viandante sul tipo di vita che ha condotto (Gardet, 1968, p. 87).

Secondo una tradizione che risale a Ibn Mas'ūd, tutti devono traversare il ponte. A seconda delle opere terrene ciascuno lo farà più velocemente o più lentamente: come il vento, come un uccello, come un cavallo o un cammello, come un uomo che corre, come un uomo che cammina in equilibrio sugli alluci, il quale ultimo viene immediatamente scosso giù dal ponte, che è acuminato, scivoloso e irto di punte aguzze, nel fuoco sottostante. Durante questo passaggio il viandante viene anche attaccato da angeli armati di forconi poderosi (Jeffery, 1962, p. 247). Il ponte può presentarsi arcuato, in salita per mille anni, in piano e in discesa per altri mille ciascuno. Secondo quest'ultima tradizione, la porta del paradiso si apre solo a quanti forniscono le risposte giuste. Il defunto viene quindi accompagnato al ponte, ora soffice e piano, da un angelo (Coomaraswamy, 1944/1945, p. 203, con riferimenti).

Cristianesimo. Nella letteratura dell'antichità classica e nella Bibbia non si trovano esempi di un ponte dell'anima. Ma l'autore classico della Chiesa siriaca, Efrem (IV secolo), parla della croce di Cristo come di un ponte che travalica il fuoco minaccioso del terribile abisso. Questo fiume o mare di fuoco costituisce un ostacolo lungo il viaggio dell'anima e può essere superato anche in altri modi; il giusto può benissimo passarvi attraverso senza subire danno. A causa della sorprendente vivacità delle descrizioni, è talora difficile stabilire se questi passi vadano intesi in senso letterale ovvero figurato (Edsman, 1940, pp. 121ss.; cfr. anche pp. 52ss.).

Nei canti spirituali medievali russi, che rappresentano la religiosità popolare, la lingua è molto realistica (Edsman, 1959, pp. 106ss.). In epoca medievale, il mondo delle immagini legate alla tradizione popolare conosceva bene il ponte periglioso. Esso trova posto anche nella letteratura dei visionari cristiani, che affonda le sue radici nel ricco patrimonio, proprio della Chiesa antica, di descrizioni apocalittiche dell'aldilà. In massima parte queste descrizioni si ritrovano negli apocrifi extracanonici: questi ultimi a loro volta dipendono da influssi ebraici e iranici.

Tuttavia l'immagine cristiana classica di un ponte, che ha esercitato notevole influenza nel corso della storia, è contenuta nei *Dialoghi* di Gregorio I (circa 540-604). Il modello è lo stesso che risale alla famosa visione di Er nell'ultimo libro della *Repubblica* di Platone: un individuo che sembrava essere morto rivive e racconta la propria esperienza a quanti lo attorniano. Nel racconto di Gregorio si tratta di un soldato che parla di un ponte al di sotto del quale scorre un fiume tenebroso e maleolente, ma che conduce ai verdi pascoli celesti e alle luminose dimore abitate da uomini dalle vesti candide. Il malvagio che tenti di attraversare il ponte sprofonda nel fiume, laddove il giusto lo passa sano e salvo. Il soldato assiste anche a una lotta tra angeli e demoni al di sopra di un individuo che essendo scivolato sul ponte si trova ad avere metà del corpo che penzola dal bordo (*Dialoghi* 4,36). Come ha notato Howard Rollin Patch (1950, pp. 95s.), Gregorio cita *Matteo* 7,14 come parte della sua interpretazione: «quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita». Questa citazione a sua volta offre un esempio della tecnica che consiste nella combinazione di materiali biblici ed extrabiblici.

Il motivo del ponte si ritrova all'interno di molte categorie differenti della letteratura medievale, e appartiene anche alla mitologia celtica e germanica (Patch, 1950; Dienzelbacher, 1973). Può avere maggiore o minore importanza nelle rappresentazioni cristiane della topografia generale dell'altro mondo, ove il racconto dell'unione dell'anima con il Salvatore sull'altra sponda può soverchiare la descrizione degli orrori lungo il cammino (Dienzelbacher, 1978).

Per di più le idee escatologiche si combinarono alla costruzione pratica dei ponti; tale impresa venne considerata alla stregua di un'opera pia, utile anche al destino futuro del costruttore. Spesso un ponte era dotato di una cappella per le preghiere e persino di un

ospedale. Le indulgenze papali ed episcopali incoraggiavano la costruzione di simili opere. Di conseguenza divennero comuni i legati a tal fine, e a partire dalla fine del XII secolo si cominciarono a fondare confraternite di costruttori di ponti (Knight, 1911, p. 856; Boyer, 1967, p. 798).

Buddhismo. Non c'è da sorprendersi che il ponte dell'anima si ritrovi anche in ambito buddhista, dal momento che questa fede è figlia dell'Induismo. Come le concezioni dell'aldilà influenzate dall'Islamismo si ripresentano all'interno delle grandi correnti religiose centroasiatiche che hanno subito la penetrazione musulmana (Paulson, 1964, p. 152s.; cfr. Eliade, 1968, pp. 154ss.; trad. it. 1974, pp. 205ss.), così una escatologia corrispondente ha seguito il Buddhismo nella sua espansione in Asia orientale. Ma qui si presenta ai nostri occhi una nuova caratteristica. Sebbene varie popolazioni abbiano cercato, in modi diversi a seconda delle diverse religioni, di condizionare il destino dei defunti (per esempio durante il Medioevo cristiano, provvedendo all'effettiva costruzione di un ponte come dono spirituale a favore del morto), solo nel Buddhismo «settentrionale» si trova una cerimonia simbolica complessiva basata sulla edificazione di un ponte in associazione ai riti funebri. Un sinologo classico, J.J.M. de Groot, ci ha lasciato un attento e particolareggiato resoconto sui riti funebri buddhisti ad Amoy, che si trova a Fukien di fronte a Taiwan (1885, pp. 97ss.). Secondo de Groot, la cerimonia del ponte che si svolge unitamente a questi riti si basa su di una citazione da una descrizione relativamente tarda dell'inferno. Essa contempla non meno di sei ponti costruiti con materiali diversi, che conducono dagli Inferi al mondo della rinascita. Ivi le anime vengono smistate, e si decide in tutti i particolari il destino che le attende nelle sei differenti forme di esistenza.

I riti per i defunti si propongono di aiutare le anime ad attraversare alcuni di questi ponti. Se il morto non ha completamente espiato le proprie colpe, sopportando i tormenti infernali, ovvero facendo ricorso all'intervento del clero per liberarsi dal residuo di castigo che gli spetterebbe, deve sprofondare nel pozzo, colmo di serpenti e mostri che vi si dibattono. Pertanto, nella stanza ove si compiono i riti funebri, i sacerdoti costruiscono un ponte temporaneo servendosi di tavole disposte al di sopra di sedie o di una lunga panca senza schienale. Il ponte dell'anima viene corredato anche di parapetti di bambù e tessuto ovvero carta, talora persino di una tettoia di copertura. Appena la cerimonia, che prende il nome di «sconfitta dell'inferno», è completata, si intraprende il «traversamento del ponte». Il felice completamento dell'impresa viene ascritto ai poteri dell'oltretomba, che in tal modo non saranno più in grado di frapporre ostacoli all'anima lungo il suo cammino.

Di pari passo con le numerose varianti nel rituale, le concezioni della vita futura soggiacenti sono anch'esse mutevoli. Così il ponte di Nai-ho («ponte senza ritorno») si ritrova anche nelle illustrazioni popolari a colori che il padre gesuita Henri Doré ha inserito nella sua opera istruttiva ed esauriente a proposito di quanto egli definisce «superstizioni» in Cina (1914, pp. 194s., figura 52). Il testo citato da Doré descrive il quadro con esattezza: le anime ricevono il vino del perdono dai dieci giudici infernali prima di proseguire verso quello che è anche noto come il Ponte del Dolore, che attraversa un torrente rosso e schiumoso in una regione collinare. Una volta che le anime abbiano letto un testo a proposito delle condizioni dell'esistenza, passano sotto il controllo di due demoni, Vita Breve e Morte Subitanea, che li scagliano nella corrente. Quest'ultima provvede a trasportarli in una nuova esistenza, in cui rinasceranno sotto forma di uomini, quadrupedi, uccelli, pesci, insetti o vermi. Tali cerimonie si svolgevano ancora fino a dopo la seconda guerra mondiale sia nella Cina continentale (Hsu, 1948, p. 165) che a Taiwan.

Sacrifici rituali. Il termine latino *pontifex* è composto dal nome *pons* e dal verbo *facere*, e significa «colui che fa ovvero costruisce i ponti». Non è possibile dimostrare storicamente che l'incombenza di questo antico compito nella civiltà romana ricadesse letteralmente su questo personaggio. Tuttavia l'etimologia, che risale almeno all'epoca dell'antico studioso ed erudito Varrone (116-27 a.C.), è stata chiamata in causa tanto nell'antichità quanto dagli specialisti odierni. Evidentemente *pons* nasconde un antico significato indoeuropeo, che dà alla parola il senso di «percorso» ovvero «strada», non necessariamente al di sopra di un fiume (Szemler, 1978, coll. 334ss.).

Discutendo le varie interpretazioni del termine *pontifex* e rifiutando quella secondo cui varrebbe «costruttore di ponti», lo scrittore greco Plutarco (46?-119 d.C. circa) ci fornisce gli argomenti a sostegno di quanti favorivano tale teoria: il nome si riferisce ai sacrifici celebrati presso l'antico e sacro Pons Sublicius gettato sopra il Tevere, necessari a prevenire la demolizione sacrilega di una costruzione edificata interamente in legno (*Numa* 9,2). Il poeta romano Ovidio (43 a.C.-17 d.C.) allude a questa cerimonia, nel corso della quale il sommo sacerdote romano, il *pontifex maximus*, officiava unitamente alla prima vestale: «Allora è uso che anche la vergine scagli giù dal ponte di quercia le effigi di uomini antichi fatte di giunco» (*Fasti* 5,621s.). Questa antica festa che cadeva a metà maggio è ricordata anche da un altro storico, Dionigi di Alicarnasso

carnasso (attivo verso il 20 d.C.), che è già in grado di comprendere che le effigi costituiscono i sostituti simbolici di un'offerta sacrificale umana (*Antichità romane* 1,38,3).

Il fine che si propongono sacrifici analoghi a questo è stato interpretato variamente da autori tanto antichi che moderni. Secondo James G. Frazer il dio fluviale deve essere propiziato nel momento in cui l'uomo invade il suo dominio travalicando un confine. La spiegazione di Eliade (1957), invece, vuole che ogni costruzione, per resistere alle avversità, debba essere dotata di vita e di anima, che le vengono attribuite mediante trasferimento tramite un sacrificio cruento. [Vedi *RITI DI FONDAZIONE*, vol. 2].

Si è guadagnata una certa notorietà una canzone della tradizione popolare greca, «Il ponte di Arta», che tratta questo argomento. La canzone descrive come la gente del luogo attenda alla costruzione del ponte per tre anni, senza che l'ultima parte possa mai essere portata a compimento, perché quanto viene costruito di giorno si distrugge di notte. Quando i costruttori cominciano a lamentarsi, il demone o *genius loci*, forse in origine il dio fluviale, fa sentire la sua voce: dice alla gente che nessun muro ha salde fondamenta se non si sacrifica una vita umana. Non è tuttavia lecito offrire un orfano, un viandante o uno straniero, ma è indispensabile sacrificare la splendida consorte del sovrintendente alla costruzione.

Da una delle isole dello Ionio, Zante (Zacinto), proviene un racconto, della seconda metà del XIX secolo, secondo il quale in occasione della costruzione dei ponti più importanti si era soliti sacrificare un musulmano o un ebreo. C'è anche una leggenda che narra che dentro un acquedotto nei pressi di Lebadea, in Beozia, fu murato un individuo dalla pelle nera (Lawson, 1910, pp. 265s., 276s.; Armistead e Silverman, 1963). Nel 1890 il ministero cinese dei lavori pubblici pagò il prezzo di dieci sterline per un sacrificio umano presso un ponte, se dobbiamo credere a un'opera di riferimento inglese piuttosto stimata (Knight, 1911, p. 850). Nei Paesi occidentali le cerimonie sacrificali in occasione della costruzione di ponti sono sopravvissute come reminiscenze solo in parte comprese, e assumono la forma di giochi infantili (Knight, 1911, p. 852; Edsman, 1959).

Simbolismo. Nel linguaggio metaforico cristiano la vita viene paragonata a un pellegrinaggio. Non bisogna lasciarsi affascinare dal piacere di viaggiare, sia in vettura che per nave, sino a scordarsi la destinazione. Si tratta di servirsi del mondo in luogo di goderne. Sant'Agostino si occupa di questo argomento nella sua opera *Sulla dottrina cristiana* (1,4), mentre nel suo *Trattato sul Vangelo secondo Giovanni* (40,10) parla del mondo come di una locanda utilizzata per una sosta temporanea nel corso del proprio viaggio.

Questa metafora può essere agevolmente riformulata usando il simbolo del ponte. Possiamo prendere in considerazione un detto di Gesù assente dal Nuovo Testamento, un cosiddetto *agraphon*, sopravvissuto nella tradizione islamica. È meglio noto tramite l'iscrizione voluta nel 1601 dall'imperatore Akbar presso l'entrata principale della moschea di Fatehpur Sikri, nell'India settentrionale: «Gesù, la pace sia con lui, disse: "Il mondo è un ponte, camminaci sopra ma non sedertici"». Il detto risale in ambito islamico fino al VII secolo (Jeremias, 1955).

Tra i punti di vista estremi messi in luce dalle interpretazioni psicoanalitiche del ponte troviamo la teoria di ispirazione freudiana secondo la quale quest'oggetto costituirebbe un simbolo fallico, denso di suggestioni legate alle fantasie sessuali, ai complessi di castrazione e all'incesto (Friedman, 1968). Un'analisi diversa si ritrova negli scritti di Hedwig von Beit, ispirato da C.G. Jung a valersi delle sue categorie di ricerca nell'ambito dei racconti fiabeschi. Il ponte, che divide due zone del territorio, rifletterebbe una situazione psichica in cui nella coscienza si verifica uno iato, o in cui ci si trova di fronte a una transizione verso un'area differente. Proprio questo è il punto che i «demoni» dell'inconscio scelgono per manifestarsi (Reimbold, 1972, pp. 66s., 71s.).

Mircea Eliade, anch'egli influenzato da Jung, offre un'interpretazione fenomenologica del simbolo del ponte nell'iniziazione degli sciamani presso i Mongoli Buriati della Siberia meridionale. Entra in gioco una cerimonia che prevede un arrampicamento, con il candidato che sale sopra nove verghe di betulla legate insieme con una fune e chiamate «ponte». Secondo Eliade, i nastri rossi e blu che collegano ulteriormente questo oggetto alla yurta costituiscono un simbolo dell'arcobaleno. Questo elemento parrebbe confortare l'interpretazione complessiva della cerimonia, a parere del nostro autore: si tratterebbe della visualizzazione del viaggio celeste dello sciamano, del suo rito di ascensione. Pertanto l'iniziazione dello sciamano mongolo può essere collegata all'attraversamento del ponte Chinvat nell'antica escatologia iranica, che a sua volta costituisce una prova ovvero un'iniziazione. Entrambi i casi ricadono sotto un modello più generale: la restaurazione dell'antichità paradisiaca, quando uomini e dei potevano conversare tra loro senza difficoltà, grazie al ponte che li univa (Eliade, 1968, pp. 106ss., trad. it. 1974, pp. 138ss.; vedi Berner, 1982). Eliade si è occupato di questo argomento in un'opera narrativa, un racconto intitolato *Il ponte* (1963), compreso nella sua raccolta *Phantastische Geschichten* (tradotta dal rome-

no da Edith Silberman, Frankfurt am Main 1978), come ha notato Berner. I critici di Eliade, dal canto loro, considerano questa ermeneutica una sorta di fantasticheria; altri specialisti (per esempio Blacker, 1975) l'hanno trovata confermata dal loro ambito di lavoro.

BIBLIOGRAFIA

S.G. Armistead e J.H. Silverman, *A Judeo-Spanish Derivate of the Ballad of the Bridge of Arta*, in «Journal of American Folklore», 76 (1963), pp. 16-20. Contiene una ricca bibliografia.

U. Berner, *Erforschung und Anwendung religiöser Symbole in Doppelwerk Mircea Eliades*, in «Symbolon», 6 (1982), pp. 27-35.

Carmen Blacker, *Other World Journeys in Japan*, in Hilda R. Ellis Davidson (cur.), *The Journey to the Other World*, Totowa/N.J. 1975, pp. 42-72.

Mary Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Boston 1979.

Marjorie Nice Boyer, *Bridgebuilding*, in *New Catholic Encyclopedia*, II, Washington 1967, p. 798.

Luisa Coomaraswamy, *The Perilous Bridge of Welfare*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 8 (1944/1945), pp. 196-213.

P. Dienzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973.

P. Dienzelbacher, *Ida von Nijvels Brückenvision*, in «Ons Geestelijk Erf», 52 (1978), pp. 179-94.

H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, Shanghai 1914, II.

J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.

C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig 1940.

C.-M. Edsman, *Själarnas bro och dödens älv*, in «Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis», 3 (1959), pp. 91-109.

M. Eliade, *Bauopfer*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1957 (3ª ed.), p. 935.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris (1951) 1968, 2ª ed. riv. e ampl. (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974 2ª ed. riv. e ampl.).

P. Friedman, *On the Universality of Symbols*, in J. Neusner (cur.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1968, pp. 609-18.

L. Gardet, *L'Islam. Religion et communauté*, Paris 1967.

J.J.M. de Groot, *Buddhist Masses for the Dead*, in *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*, IV, Leiden 1885, pp. 1-120.

Fr.L.K. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow. Chinese Culture and Personality*, New York 1948, Stanford 1971 (ed. ampl.).

A. Jeffery (cur.), *A Reader on Islam. Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims*, Den Haag 1962.

J. Jeremias, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Agraphon. Die Welt ist eine Brücke. Zugleich ein Beitrag zu den Anfängen des Christentums in Indien*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 4 (1955), pp. 95-103.

G.A.F. Knight, *Bridge*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, Edinburgh 1911.

J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910, rist. New York 1964.

H. Lommel, *Some Corresponding Conceptions in Old India and Iran*, in *Dr. Modi Memorial Volume*, Bombay 1930, pp. 260-72.

H.S. Nyberg, *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937 (trad. ted. *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, Osnabrück 1966, 2ª ed.).

H.R. Patch, *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*, New York 1950. Cfr. l'indice *s.v. Bridge*.

I. Paulson, *Jenseitsglaube der finnischen Völker. In der wolganfinnischen und permischen Volksreligion*, in «Arv», 20 (1964), pp. 125-64.

E.T. Reimbold, *Die Brücke als Symbol*, in «Symbolon», 1 (1972), pp. 55-78.

Th. Silverstein, *Dante and the Legend of the Mi'rāj. The Problem of Islamic Influence on the Christian Literature of the Otherworld*, in «Journal of Near Eastern Studies», 11 (1952), pp. 89-110, 187-97.

G.J. Szemler, *Pontifex*, in Pauly-Wissowa (curr.), *Real-encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, München 1978, suppl. XV, coll. 331-96.

CARL-MARTIN EDSMAN

PORTALE. Un portale è qualsiasi porta o entrata che provoca azioni rituali o che diventa il luogo in cui converge un particolare simbolismo architettonico. È uno spazio la cui struttura richiama l'attenzione alla transizione spaziale; per questo possiede le caratteristiche sia di sentiero, sia di luogo. Poiché un portale di solito separa una zona sacra da una profana, o una zona regolata da una non regolata, esso rappresenta un termine e un inizio. Esso è un luogo che possiede in sé caratteristiche notevoli di ambivalenza, poiché è una struttura situata allo stesso tempo dentro e fuori un certo spazio, e che attira al contempo sia forze pericolose che forze benefiche.

Le forme più rudimentali del portale sono l'entrata della caverna, il cumulo di pietra, il palo verticale e i due pali che sostengono un architrave. Quelli più elaborati contengono non solo caratteristiche familiari come la soglia, le porte, i pomi e i cardini, ma anche statue, iscrizioni, portici, volte, cupole, nicchie per statue e arcate. In alcuni periodi i portali hanno assunto una posizione così importante da diventare monumenti a sé stanti, separati quindi da edifici, ponti o mura delle città. Non più solo indicanti una strada, essi, in questo modo, divengono di diritto luoghi. Tre famosi esempi di questa evoluzione sono la Grande Entrata (1630-1653 d.C.) presso il Taj Mahal, in India, il *pa*-

lou («entrata») che conduce al tempio del Buddha dormiente (XVIII secolo) vicino Pechino e le Porte del Paradiso (1403-1424 d.C.) di Lorenzo Ghiberti per il Battistero di Firenze (XI secolo d.C.). Nei casi in cui una strada inizia o termina presso un portale – per esempio, la Porta di Ishtar a Babilonia (circa 575 a.C.) e la sua grande strada processionale, o la Porta del Leone (ricostruita dal sultano Suleyman nel 1538-1539 d.C.) che conduce verso la Via Dolorosa a Gerusalemme – sembra che sia il portale a santificare il sentiero piuttosto che il contrario. Un'esperienza comune per un pellegrino è quella di dover passare attraverso diverse porte lungo una strada che conduce ad un portale maggiore. [Vedi *PELLEGRINAGGIO*, vol. 2].

Funzioni. La diversità diffusa e multiculturale, l'elaborazione e la moltiplicazione del portale suggeriscono che la sua importanza supera in realtà le sue due funzioni più ovvie, cioè il regolare il movimento e il provvedere alla difesa militare. Al portale si possono assegnare altre funzioni: commemorare eventi degni di nota, ricordare eroi culturali o sovrani, istruire i fedeli, fornire informazioni a stranieri ed estranei, segnalare la natura o l'uso di un edificio, e mettere in risalto la condizione sociale degli abitanti.

Le porte di bronzo (1015 d.C.) della cattedrale di Hildesheim, in Germania, per esempio, insegnano ai credenti cristiani a considerare la crocifissione e la resurrezione di Gesù sia come un parallelo che come un rovesciamento della disobbedienza di Adamo ed Eva, presentando i due racconti sui battenti opposti delle porte come una *concordantia* visiva dell'Antico e del Nuovo Testamento. Gli esempi più noti degli archi di trionfo romani, come l'Arco di Tito (82 d.C.), di Traiano (114 d.C.) e di Costantino (312 d.C.), commemorano le vittorie e le realizzazioni di generali ed imperatori. I monumenti di Stonehenge, nel Wiltshire, in Inghilterra, e le Porte del Sole (circa 1000-1200 d.C.) di Tiahuanaco, in Perù, probabilmente avevano usi astrologici e iniziatici.

Sia in Oriente che in Occidente i portali sono stati l'oggetto di un intenso sincretismo. Di conseguenza, gli storici dell'arte e delle religioni possono scoprire una notevole continuità di stile e una coerenza di simbolismo che uniscono l'indiano *toraṇa* con il cinese *pai-lou* e il giapponese *torii* (di cui esistono venti stili diversi). I piloni e i padiglioni *heb-sed* egizi (sotto cui un faraone compariva come il dio Horus o Ra durante il giubileo) sono legati storicamente ai *propylaia* greci, agli archi di trionfo romani, alle entrate delle sinagoghe e alle cupole di moschee e chiese.

Simbolismo. Nella maggior parte dei casi, il simbolismo dei portali è chiaramente un simbolismo celeste. Inoltre stelle decorative, rosette, dischi solari, uccelli e ali compaiono con notevole frequenza sopra i portali; i caratteri giapponesi per *torii* significano «uccello» e «essere».

Tra gli antichi Ittiti ed Egizi un disco solare alato formava l'architrave, sostenuto da due pilastri spesso personificati come spiriti-guardiani. L'identificazione di un architrave con una divinità o una sovranità, e delle colonne con gli spiriti protettori o intermediari, è assai diffusa.

Nelle società teocratiche le dimore reali erano sacre, come sacri erano i sovrani divini che le abitavano. I portali, dato che erano una delle caratteristiche architettoniche più evidenti per i cittadini, rappresentavano l'intero palazzo, che a sua volta rappresentava il re, cioè l'incarnazione della divinità. La corte ottomana a Istanbul, per esempio, veniva chiamata «divino portale». Come risultato di questa tendenza, un singolo pilastro o il profilo di una facciata su una moneta poteva rappresentare (specialmente nella Tracia del VI secolo) la totalità del potere sovrano e divino. La capacità da parte dell'immagine del portale di evocare una tale autorità fu accresciuta probabilmente dalla pratica di amministrare la giustizia alle porte della città. Solo il trono rivaleggia con il portale nell'impersonificare la convergenza dell'autorità celeste e imperiale. La pretesa di Gesù di essere la «porta delle pecore» (Gv 10,7) riconduce ad una sensibilità mesopotamica rappresentata simbolicamente da un inno al re Ur-Nammu (2113-2096 a.C.), chiamato «la tua porta, il tuo dio». Il nome stesso «Babilonia» significa «porta degli dei». Le colonne di fuoco e di nube (Es 13,21) che conducono gli Israeliti nel deserto possono essere interpretate in relazione alle colonne del vestibolo personificate, Boaz e Jachim (1 Re 7,21), che fiancheggiano il tempio di Salomone. Le colonne, sia da sole che inserite in un'architettura, possiedono di frequente la forma stilizzata di alberi o montagne, fungendo quindi da legame simbolico tra cielo e terra.

Riti. L'evidenza che testimonia l'importanza e il significato dei portali non possiede solo un carattere architettonico, bensì anche rituale. Nell'Occidente i riti su larga scala che comprendono i portali possiedono sempre un riferimento alla sovranità. Esempi di ciò sono le processioni babilonesi del Nuovo Anno, l'epifania ellenistica (un atto rituale dei misteri a Eleusi), l'Adventus romano e la Grande Entrata (del rito bizantino) – tutte cerimonie di omaggio alla divinità o al sovrano. Le intenzioni dei partecipanti erano sia di purificazione e protezione, sia di celebrazione ed esaltazione.

Anche il controllo e la mortificazione presso le en-

trate è una pratica rituale, che va dalle prove di Ishtar presso ognuno dei sette portali degli Inferi fino ai moderni passaggi di confine.

Le pratiche rituali su piccola scala presso i portali sono ancora parte attiva del folclore. È comune l'uso di fare offerte, ungere di sangue gli stipiti, seppellire i morti sotto la soglia, togliere le scarpe, toccare le colonne, saltare, strisciare o essere trasportati oltre le soglie.

Le lustrazioni e i bagni sono riti preparatori assai diffusi per poter passare attraverso i portali. Gli Ebrei toccano i *mezuzot* sugli stipiti delle loro case; i cattolici immergono le dita nell'acqua santa e fanno il segno della croce entrando in chiesa.

Dalla tradizione di portare in braccio la sposa oltre la soglia fino alle porte che si restringono in *Alice nel paese delle meraviglie*, e dai vecchi modi di dire popolari come «porte dell'inferno» a quelli recenti come «porte del sogno», la religione popolare, il folclore e le fiabe sono pieni di consuetudini che riguardano soglie e di porte pericolose che si aprono miracolosamente oppure non devono essere superate (anche se lo si desidera).

Motivi. Non solo i portali diventano strutture autonome e oggetti di culto, ma il portale come motivo si estende metaforicamente al di là della sua forma monumentale. Le pietre tombali vengono intagliate a forma di portali, sugli ossari vengono incise delle porte, associando in questo modo i morti con il divino. Gli altari incorporano caratteristiche architettoniche dei portali; per analogia, sia l'altare che l'architrave sono «cattedre» (dal greco *kathedrai*, «seggi divini»). Virtualmente, qualsiasi contenitore di transizione, come il corpo materno, diventa un portale. La chiesa stessa nell'età carolingia (dal VIII al X secolo d.C.) era considerata la *porta coeli* («la porta del cielo»). E nei tempi moderni la soglia (*limen*) ha fornito la metafora chiave per l'ampiamente utilizzata teoria del rituale sviluppata da Arnold van Gennep in *Les rites de passage* (Paris 1909; trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981).

Infine, c'è la prova suggestiva che l'esperienza dello sciamano di un difficile passaggio attraverso un ponte o una strettoia può essere una variazione del tema delle porte che sbattono con violenza e delle rocce che si scontrano (per esempio le Simplegadi attraverso cui dovettero passare Giasone e i suoi Argonauti). Anche l'immagine della *vagina dentata* può costituire una variante delle immagini suddette. Ma il portale, a differenza del ponte e della vagina simbolica, mette in rilievo la sicurezza autorizzata sovranamente invece del rischio provocato dallo sciamano.

[Vedi anche *CAVERNA*; e inoltre *PROCESSIONE*, *TOMBA* e *TORRE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

B. Goldman, *The Sacred Portal. A Primary Symbol in Ancient Judaic Art*, Detroit 1966, attenta analisi storico-artistica del simbolismo del portale della sinagoga di Beth Alpha, del V secolo; il libro è probabilmente il miglior volume sul simbolismo di porte e portali del Vicino Oriente antico. E.B. Smith. *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages*, 1956, rist. New York 1978, uno studio ben documentato sul concetto della porta della città imperiale e sul suo impiego da parte del Cristianesimo e dell'Islamismo. J. Summerson, *Heavenly Mansions*, New York 1963, specialmente il cap. *An Interpretation of Gothic*, traccia lo sviluppo della *aedicula* («piccola casa») dal suo ruolo cerimoniale come tempio in miniatura all'interno del tempio alla sua funzione ispiratrice per la forma degli archi gotici ed infine alla sua trasformazione in mera decorazione nei complessi delle porte georgiane.

J.A. MacCullough, *Doors*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1911, è un lavoro datato, ma notevolmente utile. L'opera classica da cui dipendono sia questo articolo sia la teoria di Van Gennep è H. Clay Trumbull, *The Threshold Covenant. Or the Beginning of Religious Rites*, New York 1906 (2ª ed.). Gertrude R. Levy, *The Gate of Horn. A Study of the Religious Conceptions of the Stone Age*, London 1948, contiene informazioni preziose sulle porte primitive, specialmente quelle fornite di corna, nei siti megalitici di Malta e nelle grotte paleolitiche nella Francia sudoccidentale. H. Leisinger, *Romanesque Bronzes. Church Portals in Medieval Europe*, London 1958, mette in rilievo la ricchezza del mito e dell'arte nei portali delle chiese.

Il volume di B. Fletcher, *A History of Architecture*, New York 1975 (18ª ed. riv.), è un attendibile compendio di fotografie e disegni e una fonte generale di materiale comparativo sui portali. Sulla relazione tra il portale, lo stretto passaggio dello sciamano e la *vagina dentata*, cfr. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976). S. Larsen. *The Shaman's Doorway*, New York 1976, e Jill Raitt, *The «Vagina Dentata» and the «Immaculatus Uterus Divini Fontis»*, in «Journal of the American Academy of Religion», 48 (1980), pp. 415-31.

RONALD L. GRIMES

PROFESSIONE DI FEDE. Un «credo» è una professione di fede; espressa in forma concisa, dotata di autorità, e destinata ad un impiego generale nei riti religiosi, una professione di fede riassume le credenze essenziali di una particolare religione. La nozione di professione di fede deriva dall'ambito del pensiero cristiano, e non è possibile individuare in altre religioni il corrispettivo esatto, per forma e funzione, di ciò che i cristiani denominano professione di fede. Possono tuttavia essere osservati parallelismi approssimativi.

Conformemente alla definizione sopra citata, vi sono tre professioni di fede cristiane: quella apostolica, quella nicena-costantinopolitana e quella atanasiana. Ecco

il testo della più breve, e, per quanto riguarda le fonti, la più antica delle tre, il simbolo apostolico:

Io credo in Dio, Padre onnipotente,
creatore del cielo e della terra;
e in Gesù Cristo, suo unico Figlio,
nostro Signore,
il quale fu concepito di Spirito Santo,
nacque da Maria vergine,
patì sotto Ponzio Pilato,
fu crocifisso, morì e fu sepolto;
discese all'inferno;
il terzo giorno risuscitò da morte;
salì al cielo,
siede alla destra di Dio Padre onnipotente;
di là verrà a giudicare i vivi e i morti.
Credo nello Spirito Santo,
la santa Chiesa cattolica,
la comunione dei santi,
la remissione dei peccati,
la risurrezione della carne,
la vita eterna.
Amen.

Le tre professioni di fede cristiane sono dotate di autorità in vasti settori della Chiesa, sebbene l'Ortodossia orientale consideri tale solo la professione di fede nicena-costantinopolitana. Alcuni rami del Protestantesimo (quelli che accentuano la libertà dai riti tradizionali, un approccio razionale alla religione, o l'autonomia dell'esperienza religiosa individuale) ignorano completamente le professioni di fede.

Nell'Ebraismo, una formula tratta dal *Deuteronomio* 6,4 e chiamata «Shema'» (dalla prima parola, che significa: «Ascolta!») costituisce l'espressione della fede monoteistica:

Ascolta Israele: il Signore Dio nostro è il solo Dio.

In sede liturgica lo Shema' include inoltre *Deuteronomio* 6,5-9; 11,13-21, e *Numeri* 15,37-41.

Nello *Yasna*, il principale testo liturgico dell'Avesta (i testi sacri della religione zoroastriana), si trovano molte brevi confessioni di fede, che riassumono in diverse formulazioni le principali credenze di quella religione. Una di queste (*Yasna* 12,1) è:

Io conduco i *daēva* lontano di qui; mi professo adoratore di Mazda dell'ordine di Zarathustra, allontanato dai *daēva*, devoto all'amore del Signore, esaltatore dei Benefici Immortali; e ad Ahura Mazda, il virtuoso e dotato di beni, io attribuisco tutto ciò che è buono, al sacro Uno, al risplendente, al glorioso, cui appartengono, qualunque esse siano, tutte le cose che sono buone.

Nell'Induismo, l'ampiamente usato Gāyatrī Mantra, basato su *Ṛgveda* 3,62,10, corrisponde per alcuni aspetti alla definizione di professione di fede:

Oṃ [il potere supremo]! O terra! O aria! O cielo! Lasciateci meditare sulla gloria risplendente di Savitṛ [il dio sole] affinché egli possa risvegliare i nostri pensieri.

Questa formula è più precisamente un'invocazione degli dei, ma implicitamente essa contiene una confessione di fede. La recitazione di una professione di fede ha, in altre religioni, la funzione della preghiera.

Il Triplice Rifugio del Buddhismo è una professione di fede nella saggezza del Buddha, nella verità del suo insegnamento e nell'importanza della comunità:

Trovo rifugio nel Buddha;
trovo rifugio nel Dharma [dottrina];
trovo rifugio nel Saṃgha [comunità dei credenti].

Nell'Islamismo, la professione di fede è recitata come duplice testimonianza:

Io testimonio che non vi è alcun dio all'infuori di Dio
e che Maometto è l'inviato di Dio.

Nel Sikhismo, le parole di apertura dello Japji, la preghiera del guru Nānak, esprimono la dottrina sikh fondamentale, e vengono universalmente recitate da quella comunità religiosa:

Non vi è che un unico Dio il cui nome è vero, il Creatore, senza paura né inimicizia, immortale, non nato, autoesistente; per grazia del Guru.
Il Vero Uno era in principio;
Il Vero Uno era nell'età primordiale;
Il Vero Uno è anche ora, o Nānak;
Il Vero Uno anche sarà.

Funzioni delle professioni di fede. Le professioni di fede hanno diverse funzioni e possono costituire: 1) un elemento basilare per i membri di una comunità religiosa, accompagnando un rito di iniziazione (Battesimo cristiano) o fornendo uno dei tratti caratteristici della tradizione religiosa (Buddhismo, Islamismo, Ebraismo, Sikhismo); 2) una prova di ortodossia, in opposizione formale all'eresia (Cristianesimo); 3) un tipo di preghiera praticata nel culto privato o pubblico (Induismo, Zoroastrismo, Cristianesimo; in Alsazia, i luterani sono invitati nella loro liturgia a «enunciare la professione di fede»); 4) una base dell'istruzione religiosa; 5) una risposta individuale o collettiva alla fede nella rivelazione divina che conduce all'adempimento del mandato (gli Ebrei chiamano la loro professione di

fede: «accettazione del giogo del regno dei cieli»); 6) un'espressione di autocomprensione all'interno della comunità religiosa; 7) un'asserzione e conferma dell'unità della comunità (Islamismo, Cristianesimo ed Ebraismo); oppure 8) una testimonianza al mondo che esprime il nucleo della credenza (Ebraismo, Islamismo, Cristianesimo).

Fonti dell'autorità. Solo nell'ambito del Cristianesimo l'autorità della professione di fede è stata formalmente decretata dall'azione conciliare. La professione di fede dell'Islamismo trae la sua autorità dal fatto che i suoi principi si trovano nel Corano, e dalla sua esplicita enunciazione nello *ḥadīth*, l'insieme dei detti del profeta Maometto, nei quali egli afferma che la professione di fede è una delle cinque colonne sulle quali è costruito l'Islamismo. Lo Shema' dell'Ebraismo è una precisa citazione della Bibbia. In altre religioni, le formule che fungono da professioni di fede basano la loro autorità sul giudizio unanime della comunità.

Termini che designano professioni di fede. Oltre alla parola *credo* – non propriamente un nome nelle sue origini, poiché è derivata dal verbo latino *credo*, con il quale si aprono la professione di fede apostolica e quella nicena-costantinopolitana – i cristiani designano la professione di fede con la frase «simbolo della fede».

Nell'Islamismo, la professione di fede è chiamata Shahādah, che significa «testimone». I sikh parlano della loro professione di fede come del Mul Mantra o «formula fondamentale». Nell'Avesta, il termine *fravarāne* è usato per «confessione di fede».

Estensione della definizione. Talvolta la definizione della professione di fede viene estesa fino ad includere dichiarazioni della dottrina più lunghe e dettagliate. Queste sono chiamate più precisamente «articoli di fede» o «confessioni di fede» nel Cristianesimo e *'aqīdah* nell'Islamismo. Esempi di tali dissertazioni dottrinali si trovano similmente nell'Ebraismo, attribuiti a grandi studiosi quali Filone Ebreo, Giuseppe Flavio e Mosè Maimonide. Contrariamente alla definizione di professione di fede in senso stretto sopra citata, gli articoli di fede non vengono recitati oralmente in sede liturgica, e la loro autorità è stata limitata ad alcuni settori di una comunità religiosa.

L'avvento del Protestantesimo nel Cristianesimo del XVI secolo incoraggiò la formulazione e l'uso di molte importanti confessioni di fede che distinguono una denominazione dall'altra. Ne sono esempi la Confessione luterana di Augusta (1530) e la Confessione della tradizione riformata di Westminster (1646).

Gli islamici *'aqīdah* spesso hanno avuto il ruolo di enfatizzare punti controversi della dottrina e della pratica o di attaccare tendenze ereticali, cosicché essi non hanno necessariamente per oggetto l'intera dottrina nel suo complesso. Tali dichiarazioni di fede emersero dalle cinque scuole di giurisprudenza sunnita che predominano oggi nel mondo musulmano, così come da scuole di pensiero ormai scomparse, e da teologi, studiosi di diritto, mistici, e filosofi, antichi e moderni.

BIBLIOGRAFIA

L'articolo *Creeds and Articles*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, Edinburgh 1911, non è tanto una panoramica generale sull'argomento quanto una serie di descrizioni sconnesse di credenze nelle diverse religioni, con citazioni dalle fonti originali. La natura complessiva delle professioni di fede è esposta molto meglio in G. Mensching et al., *Bekenntnis*, in K. Galling (cur.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1957 (3ª ed.). Gran parte dell'articolo è dedicata alle professioni di fede cristiane, e giustamente, poiché il concetto di professione di fede costituisce più specificamente un fenomeno cristiano.

Esaustiva e tuttora insostituibile fonte di informazione circa le professioni di fede cristiane è P. Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, I-III, New York 1877. rist. Grand Rapids/Mich. 1983. Un'opera più accessibile, contenente una buona introduzione sulla natura e la funzione delle professioni di fede è J.H. Leith (cur.), *Creeds of the Church. A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, Atlanta 1982 (3ª ed.). J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, New York 1972 (3ª ed.) (trad. it. *Simboli di fede nella Chiesa antica*, Roma 1987), presenta una bella ricerca sulle origini e l'evoluzione della professione di fede nella cristianità. La voce di L. Jacobs, *Shema. Reading of*, in *Encyclopaedia Judaica*, XIV, Jerusalem 1972, descrive lo sfondo storico, la funzione liturgica e il significato teologico della professione di fede nella formulazione ebraica.

A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, New York 1965, tratta l'argomento in maniera ampia, analizzando il contenuto di molti antichi *'aqīdah*. Una certa attenzione è prestata al significato e alla funzione della Shahādah.

Interessanti commenti sulla natura generale delle professioni di fede, rigorosamente definite come uno speciale tipo di parola sacra, sono in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

R. MARSTON SPEIGHT

QUATERNITÀ. La quaternità, o una quadruplice struttura (insieme ai suoi multipli – ottuplice, dodecuplo, ecc.), esprime simbolicamente la natura del divino e, per estensione, descrive la struttura del mondo che rispecchia quella divinità. Come gli altri grandi simboli numerici del suo gruppo, la quaternità è impersonale; può presentarsi da sola, oppure essere associata agli

attributi di un dio personale. Dio è uno, afferma Plotino, e così è la verità di questo mondo. Il divino è duplice, dicono gli zoroastriani, così dobbiamo scegliere tra verità e falsità. I cristiani sostengono che Dio è trino, intuizione che spiega, secondo Agostino, la triplice natura dell'amore umano. Tuttavia altri hanno esperito il mistero divino come una quaternità, la cui realtà può essere percepita oscuramente nei quattro punti cardinali del mondo, nelle quattro stagioni e nei quattro temperamenti del pensiero classico.

Qualcosa del potere di questo simbolo può essere notato nella visione di Alce Nero fanciullo, il veggente oglala. Egli sentì delle voci: «Guardalo, l'essere con quattro zampe!». Il quadrupede divino era un cavallo che andava nelle quattro direzioni per rivelare quattro gruppi di dodici cavalli di quattro differenti colori. Questi quarantotto esseri procedevano in formazione, in fila per quattro, e conducevano il fanciullo ai quattro Anziani, che erano i poteri delle quattro regioni del mondo. Anche altri due Anziani, il duplice potere di cielo e terra, erano presenti. Questa esperienza durava dodici giorni, e per altri dodici giorni Alce Nero provava nostalgia per il suo straordinario «altro mondo» (descritto in John G. Neihardt, *Black Elk Speaks*, Lincoln/Nebr. 1979; trad. it. *Alce Nero parla*, Milano 1988, 12ª ed.). In questa visione, la quadruplice struttura impronta l'esperienza religiosa e produce un'immagine dell'ordine delle cose divine.

È perciò piuttosto sorprendente apprendere che questo *medicine man* nordamericano sottovaluta il quadrato, figura geometrica a quattro lati – specialmente alla luce del fatto che gli Indiani Navajo usano i quadrati, e le quaternità in generale, nelle pitture guaritrici chiamate pitture di sabbia. Ma Alce Nero confronta il quadrato con il cerchio, che trova più naturale, e perciò più compatibile con la divinità. I Navajo integrano l'immagine del cerchio con il suo «opposto» geometrico, il quadrato. Lo stesso vale per i buddhisti tantrici, che fanno un uso meditativo di un'immagine chiamata *maṇḍala*. I seguaci del Tantrismo immaginano che gli dei – spesso in numero multiplo di quattro, come le trentadue divinità del *Guhyasamāja Tantra* – risiedano in un «palazzo» quadrato, con quattro porte nelle quattro direzioni; la loro residenza, tuttavia, è circondata da un «cerchio» (cioè un *maṇḍala*). Confucio, nei *Pensieri* (7,8), descrive il modo appropriato di insegnare una verità religiosa attraverso un'immagine che sembra essere un quadrato: «Se bloccato un angolo un uomo non può retrocedere agli altri tre, io non continuo la lezione». In questo caso la verità nel suo complesso è simbolicamente quadruplice; inoltre, all'interno della quadruplice struttura della verità ha luogo una distinzione fra tre delle sue parti e una quarta. Le pitture di sabbia navajo sono spesso dotate di margine solo su tre lati; il quarto lato, ad est, viene lasciato aperto, poiché di lì il male non può penetrare.

La visione di Ezechiele del carro di Dio nelle Scritture ebraiche contiene una quadruplice immagine che ispirò il simbolismo ebraico-cristiano. Il profeta vide Jahvè – le cui quattro consonanti del nome, per inciso, comprendono il *tetragrammaton* mistico dell'Ebraismo – sostenuto da «quattro creature viventi». Esse avevano quattro ali e quattro facce, tre delle quali erano di animali (il bue, il leone e l'aquila) e la quarta di un uomo. I loro «spiriti» erano nelle quattro ruote del carro, che sembrano intersecate da altre quattro ruote, permettendo loro di muoversi in quattro direzioni (Ez 1). Nella visione dell'*Apocalisse* neotestamentaria il trono di Dio è circondato, a distanza, da altri ventiquattro troni; «intorno al trono, su ogni suo lato, sono quattro creature viventi» – simili ad un vitello, un leone, un'aquila, ma anche ad un uomo (Ap 4). Ireneo affermava in difesa del Cristianesimo (*Contro le eresie* 3,11,7-9): «I Vangeli non potrebbero essere di numero inferiore o superiore a quelli che sono», vale a dire: quattro. Egli argomentava che il *Vangelo di Matteo* è come un «uomo», mentre gli altri tre sono come un «vitello», un «leone», e un'«aquila». Forse dovremmo notare che, simbolismo a parte, questi quattro fondamentali documenti della religione cristiana si dividono naturalmente in un gruppo di tre – i cosiddetti Vangeli sinottici – e il completamente diverso *Vangelo di Giovanni*, che divenne il favorito degli eretici gnostici. Strutturalmente, si può dire qualcosa di analogo dell'insegnamento fondamentale del Buddhismo chiamato le Quattro Nobili Verità, la quarta delle quali è costituita dall'Ottuplice Sentiero. Tre di queste verità descrivono le condizioni di vita nel regno fenomenico del *saṃsāra*, ma solo la «verità della cessazione» descrive la meta del *nirvāṇa*.

Quando i profeti vedici dell'antica India concepivano il divino come Macrantropo (Puruṣa), questi era una quaternità: «Tutte le creature non sono che un quarto di lui, tre quarti hanno vita eterna in cielo» (*Ṛgveda* 10,90). La loro visione è al di là della successiva e più impersonale concezione della causa ultima espressa dai saggi delle Upaniṣad come *ātman* o *brahman*. Secondo la *Chāndogya Upaniṣad* (3,18,2) il divino ha «quattro piedi» o quarti – parola, respiro, occhio ed orecchio. Ma la *Māṇḍūkya Upaniṣad* elabora la questione da un punto di vista psicologico e descrive l'*ātman*, o io, come costituito da quattro stati della mente, tre dei quali sono veglia, sogno e sonno senza sogni; il misterioso «quarto» stato (*turīya*) è l'insieme degli altri tre. Quando questi argomenti vengono esposti nell'Induismo più recente attraverso divinità

antropomorfiche come Brahmā e Śiva, gli dei hanno spesso quattro teste come numero ideale. Si narrava che Brahmā un tempo avesse un'unica testa di cervo, quando desiderò la propria figlia; fu punito nel modo appropriato e perse la testa, ma gli furono date quelle quattro che spesso vengono raffigurate in pittura. Oppure: un tempo egli aveva cinque teste, ma era troppo superbo, così il numero fu ridotto a quattro (*Skanda Purāṇa* 3,40,1-59; *Śiva Purāṇa* 3,8,36-66). Śiva, d'altro canto, non fu punito per aver desiderato una ninfa celeste che danzava in modo seducente; aveva una testa ma, per poter vedere di più, aumentò il numero a quattro (*Mahābhārata* 1,203,15-26). Forse la danza della ninfa era la «danza di *māyā*», o della vita fenomenica, che secondo i buddhisti indiani deve essere conosciuta nella sua pienezza per potersene emancipare. Perché ciò accada, affermano i seguaci del Mahāyāna, bisogna esperire i «dodici atti» di un Buddha, che includono le «quattro visioni» cruciali (un uomo malato, un vecchio, un morto; ma anche un monaco). Poi, nella notte che segue l'illuminazione, appaiono in sogno quattro uccelli di quattro differenti colori, che, in volo dalle quattro direzioni, cadono ai piedi dell'illuminato e diventano completamente bianchi (*Mahāvastu* 2,136).

[Vedi anche *GEOMETRIA* e *NUMERI*; per esempi di quaternità nel simbolismo religioso, vedi *ARCHITETTURA E RELIGIONE* e *COSMOLOGIA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

L'immagine della quaternità è così importante nell'opera di C.G. Jung (*Gesammelte Werke*, Olten-Freiburg 1971-1987; trad. it. *Opere di C.G. Jung*, Torino 1965-1990), che la si potrebbe consultare sia come raccolta di materiali sia per la interpretazione psicologica. Sulla questione del «tre e quattro», tuttavia, il saggio sulla Trinità di Ed.F. Edinger, in *Ego and Archetype*, New York 1972, è di eccezionale valore. Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic*, Oxford 1981 (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Milano 1997), collega il simbolismo della testa nell'Induismo con il simbolismo fallico. A. Wayman, *Buddhism*, in C.J. Bleeker e G. Widengren (curr.), *Historia Religionum*, II, *Religions of the Present*, Leiden 1971, dà grande rilievo alla quaternità nella religione buddhista.

GEORGE R. ELDER

RAGIONE. È l'umana capacità (o pratica) di individuare, produrre o investigare relazioni cognitive. L'uso del termine si estende a tutti i metodi della sua applicazione, dal calcolo più o meno meccanico fino ai mezzi che si suppone conducano al diretto apprendimento della natura ultima delle cose. I razionalisti del pensiero classico occidentale – Platone e Aristotele e i loro discendenti medievali – consideravano ogni cosa accessibile alla ragione, con l'eccezione solo di un «principio primo» (il Bene, l'Uno, il trascendente, Dio), collocato «al di là della ragione». I razionalisti moderni (Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel) impiegano una certa combinazione di causalità (o teleologia) e logicismo per descrivere la realtà ultima. Questo metodo viene rifiutato da quelle filosofie che enfatizzano l'esperienza, la volontà, l'intuizione, il mito, lo scetticismo, la rivelazione o la fede.

Il termine *ragione*, derivato dal latino *ratio*, ha il suo più prossimo equivalente greco in *logos*, che ha anche il più ristretto significato di «parola» (*verbum*). *Ragione* assorbe i significati di «rendere conto», «ordinare cose» o «disporre cose o idee in modo comprensibile». Fra i termini che le si possono contrapporre ci sono *mythos* («racconto» o «storia»), *aisthesis* («percezione»), *phantasia* («immaginazione»), *mimesis* («imitazione») e *doxa* («opinione»).

Già in Platone (e ancor prima in Parmenide ed Eraclito) troviamo un certo numero di applicazioni o metodi tradizionali della ragione: il metodo della definizione, o ricerca di un denominatore comune, il metodo della dialettica, o divisione (spesso come una forma di definizione); il metodo della riduzione agli elementi; e il metodo dell'assiomatizzazione. Il cosiddetto metodo socratico dell'*elenchos* (esame incrociato) è correlato, anche se solo marginalmente, all'eristica (tecnica oratoria) che fu trasformata in arte retorica dai Sofisti e, in particolar modo, dai Megarici (logici di Megara).

Aristotele diede una sistematizzazione dei metodi razionali, non solo introducendo la distinzione fra ragione deduttiva e induttiva, ma anche elaborando i principi di logica sillogistica che monopolizzarono il campo della logica fino al XX secolo, quando logica proposizionale, razionale, modale, deontica e altre ancora posero fine a questo monopolio. Di eguale, se non maggiore, importanza filosofica furono altre due distinzioni operate da Aristotele: la distinzione tra ragione attiva e passiva (che insieme costituiscono un processo a due fasi che ci permette di conoscere le forme di tutte le cose), e la distinzione tra ragione teoretica e pratica (quest'ultima estesa all'intero dominio della condotta umana). Tutto ciò che può essere denominato egemonia della ragione nel mondo occidentale nell'ambito del pensiero e in quello dell'azione (con le conseguenze che questo ha avuto nello sviluppo e nell'applicazione della scienza moderna) ha origine da questa prospettiva e da ciò che ad essa è legato.

Nella moderna era scientifica l'applicazione di misure e metodi di pensiero matematici a situazioni controllate sperimentalmente ha condotto alla formulazione di leggi meccaniche di grande successo (o leggi espresse soltanto nei termini dell'aristotelica causalità efficiente). Ne consegue che ciò che si intende per ragione si è ridotto a comprendere esclusivamente la richiesta e l'aspettativa di un analogo genere di «spiegazione». Le limitazioni di questo metodo, se applicato

alla biologia (e ancor più alla psicologia, alla sociologia e alle altre cosiddette scienze umane), sono diventate evidenti solo nel XX secolo, tanto grande è stato il prestigio della fisica meccanica.

Poiché la religione biblica ha carattere rivelativo piuttosto che razionale, il rapporto tra ragione e religione nel mondo occidentale è sempre stato tutt'altro che facile. Qualcosa di simile può essere affermato del ruolo della ragione in ogni religione – in particolare, per esempio, in relazione ad esperienze di «liberazione» quali *mokṣa*, *samādhi*, e *satori* nell'Induismo e nel Buddhismo. In campo religioso, la ragione è assai spesso considerata come una prigione o costrizione alla quale sfuggire piuttosto che come una via di accesso al mondo. Sotto questo rispetto, l'importanza attribuita a diversi generi di meditazione, preghiera, visualizzazione, paradosso, illuminazione improvvisa, conversione, grazia, doni carismatici, e persino, in alcune religioni (Zen e Sufismo), shock, «nonsense», e umorismo, è indice del ruolo limitato assegnato alla ragione nel pensiero religioso. Viene ammesso in tal modo che i vincoli dei concetti, della logica e della spiegazione razionale devono essere spezzati per conseguire una genuina libertà. [Vedi *ENIGMI E PARADOSSI*, vol. 2].

Quelle religioni che hanno consapevolmente tentato di armonizzare ragione e religione, anche da un solo punto di vista, sono una piccola minoranza. D'altro canto, il ruolo della religione nello stabilire e mantenere modelli di ordine in una cultura o civiltà è di grande importanza, nel bene o nel male, e questo è stato riconosciuto da pensatori quali Durkheim, Nietzsche, Weber e Foucault. Anche in società propense alla separazione fra Stato e Chiesa, o dove lo Stato è attivamente ostile alla religione, molte pratiche religiose sono presenti in forma civile. (A questo proposito è particolarmente pertinente la concezione confuciana del carattere civile, naturale e «normale» della religione). Soprattutto nelle tradizioni induista, buddhista, ed ebraico-cristiana i filosofi hanno espresso l'importanza di rivelazioni ed esperienze religiose per le tesi metafisiche ed onto-teologiche. Queste sono espressioni razionali e dottrinali di pratica e credenza che integrano rivelazione ed esperienza con una concezione ragionata del mondo.

Il XX secolo ha assistito ad un netto declino del prestigio della ragione, dovuto in parte ad una mutata concezione della natura della scienza, così come ad una crescente consapevolezza della convenzionalità di ciò che passa per ragione. Ma l'età presente non risente tanto di una carenza di razionalità quanto di una concezione troppo ristretta di ciò che costituisce la razionalità. Secondo alcune critiche attuali, la razionalità è stata acquisita a prezzo del pensiero e della comprensione umana.

Buona parte di ciò che è stato chiamato «ragionare» sarà in futuro affidato alle macchine. Una conseguenza di ciò potrebbe essere di rendere chiaro che per molto tempo «pensare» non è stato considerato sinonimo di «ragionare», o almeno connesso in modo fondamentale con esso. Aspetti del pensiero metaforici e analogici, così come quelli olistici, diventeranno sempre più importanti. Schemi razionali della scienza tendono sempre più ad essere pensati come «modelli» piuttosto che come verità metafisiche. L'interesse per «fondazione» o «fondamento» è talvolta sostituito da una maggiore flessibilità di costruzione teoretica. Il genere di libertà del quale matematici e poeti hanno goduto, e che nei momenti cruciali trascende ciò che viene ordinariamente chiamato ragione, può diventare accessibile a tutte le scienze.

A queste condizioni la ragione potrà più probabilmente essere considerata come uno strumento o un utensile che come la caratteristica suprema che definisce l'essere umano. L'effetto di ciò sulla religione, sulle pratiche e sull'evoluzione spirituali, sulla maturità umana e sulla crescita di simpatia, comprensione, e capacità di vivere insieme è ancora tutto da scoprire.

BIBLIOGRAFIA

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I-V, Cambridge 1922-1955.

Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, I-II, Princeton 1952-1953 (2ª ed.) (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990).

Ét. Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris 1952 (2ª ed.) (trad. it. *La filosofia nel Medioevo dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 1973).

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-VI, Cambridge 1962-1981.

C. Hartshorne e W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago 1953.

H. Höffding, *Den nyen Filosofis Historie*, I-II, Kjobenhavn 1894-1895 (trad. ingl. *A History of Modern Philosophy*, I-II, London 1924).

R.D. Ranade e S.K. Belkalvar, *History of Indian Philosophy*, I-VIII, Poona 1927-1933.

B. Russell, *Wisdom of the West. A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*, Garden City N.Y. 1959 (trad. it. *La saggezza dell'Occidente. Panorama storico della filosofia occidentale nei suoi sviluppi sociali e politici*, Milano 1961).

M.M. Sharif (cur.), *A History of Muslim Philosophy*, I-II, Wiesbaden 1963-1966.

F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, I-III, Berlin 1862-1866.
H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York 1951, rist. Princeton 1969.

HENRY LE ROY FINCH

RANE E ROSPI. La rana e il rospo sono animali lunari per eccellenza. La forma e il comportamento li avvicinano alla luna: si dilatano e si restringono, si immergono in acqua per poi riemergere, si nascondono sotto terra in inverno per ricomparire in primavera. La rana vive seguendo i ritmi lunari, e in realtà molti miti parlano di una rana contenuta nell'orbe selenico. Secondo i Cinesi, la luna non contiene solo un âlbero sempreverde di cassia e una lepre, ma anche una rana. Così la sezione *T'ien wen* del *Ch'u-tzu* (IV o III secolo a.C.) pone la domanda: «Quale è la virtù peculiare della luna, la luminosità della notte, che la fa crescere ancora una volta dopo la morte? Che ci guadagna a tenere una rana nel ventre?».

La rana viene pertanto naturalmente associata a ogni sorta di elemento acquatico, vale a dire l'acqua stessa, la pioggia, l'oceano e il diluvio. Si dice che le rane non si stanchino di gracchiare senza posa prima di un temporale, per annunciare ovvero per portare la pioggia con il loro verso. Sono solitamente menzionate in innumerevoli riti per propiziare la pioggia. Gli Indiani dell'America settentrionale vedono nella luna il rospo primordiale, che conteneva in sé tutte le acque e provocò il diluvio scaricandole sopra la terra. Secondo i Kurnai dell'Australia sudorientale un tempo tutte le acque furono inghiottite da un'enorme rana; gli altri animali si sforzarono invano di farla ridere, fino a quando l'anguilla prese a danzarle intorno, producendosi in una serie ridicola di contorsioni, riuscendo infine a farla scoppiare in una risata, che facendo fuoriuscire le acque dalla sua bocca provocò il diluvio. Talvolta la rana svolge un ruolo nel periodo precosmogonico in cui nulla esiste al di fuori dell'acqua. Un mito huron racconta come diversi animali discesero invano nelle acque primordiali, fino a quando il rospo riuscì a farne ritorno con successo, portando con sé in bocca un po' di terriccio; quest'ultimo venne posto sul dorso di una tartaruga ed ebbe inizio la crescita miracolosa della terra.

È significativo che la rana venga associata anche ai principi del male e della morte. Secondo credenze altaiche, la creazione dell'uomo e della donna da parte del dio Ülgen fu deturpata dal demonio Erlik. Di conseguenza il dio decise di distruggere i due esseri, ma cambiò opinione dopo la proposta avanzata da una rana di lasciar esistere il genere umano sotto la maledizione della mortalità. Nella mitologia iranica la rana compare come simbolo o incarnazione dello spirito maligno, o della più importante fra le sue creature. Nei miti cosmogonici centroasiatici – a quanto pare per influsso iranico – le rane fanno parte di quegli animali che, come le lucertole, i vermi e i topi, fuoriuscirono dal buco fatto in terra da una figura demoniaca. In Africa talora la rana è messaggera di morte. Al tempo degli inizi, dicono gli Ekoi nigeriani, l'anatra fu incaricata da dio di portare agli uomini un messaggio di immortalità, mentre la rana era latrice di quello di morte. La rana raggiunse la terra per prima, consegnò il messaggio, e in tal modo portò agli uomini la morte.

BIBLIOGRAFIA

Una quantità di materiale utile si può trovare in R. Briffault, *The Mothers. A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, I-III, London 1927, rist. New York 1969, II, pp. 634ss. Il simbolismo delle rane è stato discusso da M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, pp. 143ss. (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 164ss.). Cfr. anche L. Röhrich, *Hund, Pferd, Kröte und Schlange als symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 3 (1951), pp. 69-76.

MANABU WAIDA

REDENZIONE. La parola redenzione (dal latino *redemptio*, derivato da *red-emere*, «riscattare») letteralmente significa liberazione attraverso il pagamento di un riscatto. Il termine è usato metaforicamente e per estensione in molte religioni a significare la salvezza da rovina e perdizione, operata da un salvatore o dall'individuo stesso. Come i concetti di salvezza, sacrificio e giustificazione, il concetto di redenzione appartiene ad un gruppo di nozioni religiose che convergono sui significati di rendere buono, nuovo, libero, o liberare da malattia, carestia, morte, mortalità, dalla vita stessa, rinascita, guerra, dal proprio io, peccato e colpa, angoscia, e persino noia e disgusto. [Vedi *SOTERIOLOGIA*]. Il concetto di redenzione presenta il massimo grado di affinità concettuale con quello di salvezza, condividendo con esso l'intenzione, il bisogno o il desiderio di sopprimere un'essenziale mancanza nell'esistenza umana, e di liberarsi da tutte le circostanze limitanti che la caratterizzano. Questa liberazione esige che siano attuate diverse forme di aiuto o soccorso o intervento divino che spesso garantiscono al credente l'accesso alla *dynamis* dello spirito e alle sue effusioni, conducendo così ai doni carismatici. La redenzione

può essere opera di Dio o dell'uomo. In un certo senso, la redenzione rende possibile un recupero del paradiso perduto, di un primigenio stato di beatitudine. In un altro senso, essa mira ad una nuova creazione o novità ontologica nel futuro. La creazione è in molte religioni un atto altamente sacrificale che richiede prima la distruzione, come lo smembrarsi del corpo di Prajāpati nell'Induismo o la completa distruzione del corpo dello sciamano nelle religioni dell'Asia settentrionale. Questi atti simboleggiano ricostruzione-partecipazione alla fecondità divina o, rispettivamente, fecondazione multipla da parte del dio Prajāpati, equivalente al rapporto fra i sessi nel mondo. Essere redenti può significare essere divinizzati, o per mezzo della riproduzione del primordiale atto creativo (preceduta da una discesa), o per mezzo della teandrica, sacrificale azione di un salvatore (*soter*). In entrambi i casi, la grazia svolge un ruolo importante; anche il perdono può redimere, nella misura in cui viene suscitato dal pentimento o induce ad esso.

Nell'Ebraismo, il «Dio di salvezza» del salmista (ebraico: *go'el*, «redentore», dal verbo *ga'al*, usato in riferimento al riscatto di parenti dalla schiavitù, di proprietà cadute in mano altrui, ecc.) è un salvatore da pericoli e calamità, tuttavia talvolta ha bisogno egli stesso di essere salvato (*salvator salvandus*). Dice Giobbe: «Io lo so che il mio Vendicatore è vivo, e che, ultimo, si ergerà sulla polvere» (Gb 19,25). E il salmo: «Nessuno può riscattare se stesso» (Sal 49,8). «Israele attenda il Signore... Egli redimerà Israele da tutte le sue colpe» (Sal 130,7s.). Nell'Ebraismo il concetto di redenzione è strettamente associato a quello di pentimento.

La liberazione dall'esilio (Dt 15,15), la restaurazione della libertà (Is 62,12; 63,4) e la visione di una società giusta sono sempre stati segni della redenzione divina per il popolo di Israele. Il Giudaismo messianico proietta il nuovo cielo e la nuova terra, la restaurazione e reintegrazione finale in pace ed armonia del popolo di Israele in un lontano, utopico futuro, un evento ultimo che, tuttavia, dovrà essere preceduto da mutamenti apocalittici, catastrofici; sotto questo rispetto, la liberazione di Israele dalla schiavitù in Egitto e il patto del Sinai sono complementari. Tuttavia vi sono nell'Antico Testamento elementi di escatologia realizzata, di «redenzione qui ed ora», credenze che venivano sostenute da diverse sette (Ebioniti, Esseni, Nazareni) all'interno del Cristianesimo. Pur avendo un'indubbia dimensione escatologica, la redenzione non può essere ridotta ad essa. E, a seconda del suo grado di connessione con il sacrificio, la redenzione ha in comune con il sacrificio un carattere attivo o passivo. La redenzione ha come scopo sia la liberazione sia il riscatto.

Il mistero della redenzione è illustrato meglio nel Cristianesimo: Cristo soffrì sulla croce per soddisfare la giustizia retributiva. Il significato di redenzione nel Nuovo Testamento è principalmente quello di liberazione dell'uomo dal peccato, dalla morte e dall'ira di Dio, per mezzo della morte e resurrezione di Cristo. Una certa influenza greca si fa sentire attraverso Paolo, che introdusse la nozione di riscatto (*lytron*, da *lyo*, «liberare»), per indicare l'usanza greca di emancipare gli schiavi tramite pagamento. «Gesù Cristo ha dato se stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e formarsi un popolo puro che gli appartenga» (Tt 2,14); «il gregge... che Egli si è acquistato con il suo sangue» (At 20,28). Inoltre nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo!» (6,20); e «Siete stati comprati a caro prezzo» (7,23).

Tuttavia *lytron* non deve essere inteso letteralmente, come se indicasse un particolare prezzo commerciale, un baratto; esso può denotare qualunque strumento di liberazione, senza che vi sia riferimento a pagamento o riscatto. (Si può essere prudenti, come Tommaso d'Aquino, e usare il termine *prezzo* come ciò che può essere pagato a Dio, non al diavolo). Andando al di là della nozione giuridica di punizione e riscatto, Paolo enfatizzava l'aspetto gratuito della redenzione come atto d'amore: passione e morte di Cristo assumono il loro supremo valore redentivo grazie alla natura volontaria del sacrificio, la libera accettazione della sofferenza. L'obbedienza al decreto del Padre divino è la prova d'amore; *prezzo* equivale qui a riparazione liberatoria, liberazione dalla doppia schiavitù del peccato e della punizione. La glorificazione di Cristo e l'invio dello Spirito Santo costituiscono l'atto decisivo della storia della salvezza (*Heilsgeschichte*), che inaugura la nuova era proclamata dai profeti (Is 65,17). Le opere di riparazione al peccato – digiuno, elemosina, preghiera, opere di misericordia – hanno tutte valore redentivo, non solo per il Cristianesimo, ma anche per altre religioni. Equivalenti funzionali della nozione giudaico-cristiana di redenzione sono reperibili in molte altre religioni, specialmente quelle orientate eticamente, che accentuano le virtù dell'azione. La salvezza è naturalmente il fine primario ed essenziale. Ma per conseguirlo molti culti primitivi escogitavano rituali e cerimonie di redenzione severi e talvolta complicati.

I *Testi delle Piramidi* egizi del 2400 a.C. guardavano alla salvezza come ad un mistero e ad una tecnica al tempo stesso. Osiride, assassinato da suo fratello Seth, viene salvato da Iside e riportato in vita per mezzo di un segreto e complicato rituale; egli diventa un salvatore dalla morte e dalle sue conseguenze. L'efficacia redentiva del rito funebre dell'imbalsamazione, attra-

verso il quale il devoto viene identificato con il dio, veniva fatta risalire all'esperienza primordiale di Osiride, la quale, riprodotta, rendeva possibile la salvazione.

I primitivi dei della vegetazione erano dei redentori che richiedevano il sacrificio di una parte simbolica del raccolto per salvare il resto e permetterne l'uso da parte degli umani. I sacrifici agresti dei Romani avevano lo scopo di placare la collera degli dei e favorire messi abbondanti. Il sacrificio di animali in luogo di esseri umani si credeva curasse le malattie. Secondo Ovidio, i Romani sacrificavano ai *mani*, gli spiriti degli antenati. A Babilonia, e nell'antico Israele, il sacrificio del primogenito o forme sostitutive di esso svolgevano un ruolo importante nel processo di redenzione, trasmettendo la tensione e creando il legame fra il tempo primordiale (*Urzeit*) e l'«eschaton» (*Endzeit*). L'idea che le colpe dei padri ricadano sui figli apparve nei *Ṛgveda*, anche prima che la nozione di *karman* si manifestasse. Per purificarsi dal peccato paterno, il figlio deve rompere violentemente con il suo passato; questo è visto come una frattura fra le parti ascetica ed erotica dell'uomo, collocate rispettivamente in un principio mentale (al di sopra dell'ombelico) e in un principio inferiore (al di sotto dell'ombelico). La funzione alchemica dello yoga tende a trasformare l'istinto animale in *soma*, il principio mentale. Il sangue ha qui la funzione di mediare fra *semen* e *soma*. Il sacrificio di animali selvaggi, così come l'addomesticamento delle vacche, sono il simbolo di questa ricerca di rigenerazione individuale.

Il sacrificio vedico è di maggior beneficio per gli dei che per l'individuo; infatti esso rafforza gli dei, ma la loro prosperità, a sua volta, si riflette sugli esseri umani; in questo senso viene affermato che gli dei ti nutrono se tu nutri loro. Agni, il dio del fuoco e del sacrificio, si comporta come un demone e tenta di incenerire ogni cosa, ma una volta placato dal sacrificio resuscita l'uomo dalla cenere. Dunque il cibo sacrificale è un'esca per gli dei. Nell'ascetica mitologia postvedica, il sacrificio diventa una lama a doppio taglio: nella mitologia induista persino i demoni possono essere redenti. Lo spirito *bhakti* genera da sé interi cicli, nei quali persino atti di dio apparentemente malevoli vengono considerati finalizzati al bene ultimo del genere umano; di qui la pratica di una magia di amicizia e benevolenza come mezzo di redenzione.

Nello Zoroastrismo, la redenzione del genere umano, vista come escatologia sia individuale sia universale, è legata alla speranza che Ōhrmazd, liberato dal suo groviglio di tenebre e male, risulti vittorioso nella guerra contro Ahriman. Il rituale dello *haoma*, un atto di culto fondamentale, realizza questa redenzione centrata su dio. La corrente teologica dello Zoroastrismo sasanide comprende la credenza nella redenzione del mondo attraverso gli sforzi dell'individuo di far dimorare gli dei nel proprio corpo, scacciandone i demoni. Il Mazdeismo ammette una redenzione cosmica a fianco della liberazione individuale, che si suppone avrà luogo alla fine del tempo per mano di Saoshyant, il salvatore.

Il Buddhismo è una religione con una forte inclinazione per la questione della salvezza. Nel Buddhismo Mahāyāna la dottrina del Buddha e del *bodhisattva* mostra che i grandi voti richiesti dalla disciplina spirituale dell'illuminazione rappresentano la dedizione al principio secondo cui merito e conoscenza acquisiti dall'individuo sul proprio cammino appartengono a tutti gli esseri, superiori ed inferiori, e non vengono gelosamente accumulati per sé. Questa «attività senza attaccamento» implica un libero rifiuto di entrare nel *nirvāṇa*, attuato per amore dei propri simili. Nel Buddhismo giapponese il principio della salvezza per mezzo del potere personale (*jiriki*) è contrastato da quello della salvezza per mezzo di «un altro» (*tariki*), cioè attraverso il potere del Buddha Amida. Nello Zen, devozione, fervore e profondità di pensiero sono egualmente attitudini interiori redentrici. Alcune forme di misticismo sono state categorizzate come redentive: per esempio, le forme di Gnosticismo autentico si fondano sulla soppressione dell'ignoranza, come lo Gnosticismo di *al-insanal-kamil* («il perfetto essere umano») e i dispensatori della spiritualità adeguata all'individuo nell'Induismo. Alcune altre forme, invece, non possono essere racchiuse in categorie; il misticismo hasidico, per esempio, è autoredentivo, non escatologico e non messianico.

Vi sono tre principali vie di redenzione nelle religioni mistiche: attraverso l'illuminazione, come nel Buddhismo Zen, o, nella forma gnostica, attraverso la soppressione dell'ignoranza, come nell'Islamismo; attraverso la collaborazione e la partecipazione in seno alla comunità (il buddhista *saṃgha*, la cristiana *ekklesia*, il musulmano *ummah*); o, in forme secolari di religiosità, per mezzo di un diverso incanalamento della *libido*, un riordinamento dei poteri dell'anima in un uso armonioso della personalità, che possono significare sia un ampliamento sia una limitazione della consapevolezza.

Le antiche religioni messicane conoscevano una varietà di tipi redentivi, fra i quali c'era una semplice forma di autoredenzione da malattie quali lebbra, cancro, bubboni, o peste bubbonica, e da colpe spirituali quali menzogna, adulterio o ubriachezza. La religione azteca promuove la redenzione dall'esistenza stessa nel corso della durata della vita, il cui più alto scopo è l'identificazione con la divinità. Un esempio di tale «perfetta redenzione» (Joachim Wach) è il ritorno del sommo

sacerdote Quetzalcoatl dopo la sua beatificazione conseguita per mezzo dell'incontro con la divinità.

Nelle religioni tradizionali africane, il bisogno di redenzione è espresso nei miti dei popoli Baganda: termini quali *kununula* («ricomprare, riscattare, redimere») e *kulokola* («salvare, liberare») sono riferiti a disgrazie mortali dalle quali gli spiriti dei defunti (*lubaale*, «divinità sotterranee») possono salvare. La redenzione è volta decisamente più alla reintegrazione dell'ordine cosmico, sociale e politico nel presente della comunità che all'aldilà, malgrado la generale credenza nell'immortalità.

BIBLIOGRAFIA

S.G.F. Brandon (cur.), *The Saviour God*, Manchester 1963.
G.V. Florovskij, *Creation and Redemption*, Belmont/Mass. 1976.
A.C. Knudson, *The Doctrine of Redemption*, New York 1933.
Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976.
J. Przyluski, *Erlösung im Buddhismus*, in «Eranos-Jahrbuch», (1937), pp. 93-136.
H. Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Zürich 1950.
J. Toutain, *L'idée religieuse de la rédemption*, in «Annuaires de l'École des Hautes Études» (Sciences Religieuses), sez. v, Paris 1916-1917.
P. de la Trinité, *La Rédemption par le sang*, Paris 1959 (trad. it. *La redenzione col sangue*, Catania 1961).
R.J. Zwi Werblowsky, *Types of Redemption*, Leiden 1970.

ILEANA MARCOULESCO

RETI E VELI. Nella simbologia generale, l'atto della tessitura di solito rappresenta i processi di creazione e di crescita. I simboli affini quali la rete, il velo, la fune, il tessuto e altri simili vengono usati di frequente per suggerire lo schiudersi delle vite umane individuali e dell'universo nel suo insieme. [Vedi *DESTINO*]. Questi simboli contengono anche alcune connotazioni negative: essi possono essere gli strumenti per legare o intrappolare. Nel simbolismo della rete, le forze negative interagiscono con quelle positive, per fare della vita l'ambigua realtà che essa è, una condizione composta di piacere e sofferenza, salute e malattia, vita e morte.

Nella Grecia antica, la rete della vita e della morte viene foggiata dalle Moire, personificazioni del concetto astratto di *moira* («fato, destino»). Queste tre donne severe, dal viso sinistro, tessono la tela del destino per ogni persona, nel momento della nascita. In Omero, sono gli dei che filano (*Iliade* 24,525s.), talvolta è Zeus (*Odissea* 4,207s.), ma anche la *moira* stessa può esserne l'agente (*Iliade* 24,209s.). Ulisse dichiara al suo psicopompo cieco Tiresia: «La mia vita trascorre così come gli dei l'hanno filata» (*Odissea* 11,104). In Platone (*Simposio* 196b), l'arte della tessitura praticata dalla dea Atena è attribuita a Eros, il dio dell'amore.

Nella letteratura dell'antico Induismo compaiono di frequente le immagini riguardanti l'abilità di tessere, intrecciare e allacciare fili per formare reti, veli, setacci e tessuti. In un inno della creazione del *Ṛgveda*, l'agente cosmogonico è descritto mentre «tende l'ordito e tira la trama... stende [il tessuto del cielo] sulla volta del cielo» (*Ṛgveda* 10,90,15). In un altro passo (1,164,5), le «orme nascoste degli dei» sono immaginate come analoghe alle leggi sacrificali, le quali vengono «tessute» ogni volta che gli dei, nella loro funzione di divini sacerdoti, compiono il sacrificio tramite la tessitura delle parole.

Nel *Mahābhārata*, il *kāla* («tempo, destino») è rappresentato come un tessitore cosmico, che compone il tessuto della vita per ogni individuo e per l'intero universo, intrecciando i bianchi fili di luce, di vita e prosperità con i fili neri del buio, della morte e della tristezza. Riecheggiando le antiche immagini di *indrajāla* («la rete di Indra») e *brahmājāla* («la rete di Brahmā»), i testi Vedānta talvolta paragonano i fondamenti ultimi dell'universo ad un ragno cosmico, il quale agli inizi tesse le innumerevoli caratteristiche che formano il tessuto del mondo e alla fine ritira indietro verso il suo corpo quegli stessi fili.

Il Buddhismo indiano utilizza questi simboli in un modo simile, come un epiteto del *bodhisattva* Mañjuśrī – Māyājāla («rete di illusione») – e il titolo di un testo canonico, il *Sandhinirmocana* (Sciogliendo i nodi), attestano. Riprendendo il termine *bhavajāla* («rete di esistenza») contenuto nel *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, Śāntideva, un poeta filosofo mahāyāna del VII secolo d.C., impiega l'immagine di una rete da pescatore per descrivere la condizione disperata degli esseri viventi: «cacciati dai pescatori, le profanazioni emotive, nella rete della nascita...» («kleśavāgurikāghrātaḥpraviṣṭo janmavāgurām»: *Bodhicaryāvatāra* 7,4).

Nel definire gli elementi essenziali del processo di illuminazione, il *Mahāyānasūtrālankāra* (9,35) paragona la realizzazione del vuoto (*śūnyatā*) e la valorizzazione degli strumenti adatti (*upāya-kauśalya*) rispettivamente all'ordito e alla trama di un tessuto: «proprio come i particolari dei suoi nodi [*paṃśu*] determinano se un tessuto [*vastra*] è colorato o no, così la gnosi liberatrice è caratterizzata dal colore [cioè dotata di qualità positiva] o dall'assenza di colore per mezzo della potenza della motivazione».

[Vedi anche *LEGATURA* e *NODO*].

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds*, in *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, pp. 120-63 (trad. it. *Il «dio legatore» e il simbolismo dei nodi*, in *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981, pp. 85-112).

W.C. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge/Mass. 1944.

F.E. Reynolds e H.W. Earle (curr.), *Religious Encounters with Death*, University Park/Pa. 1977.

J. BRUCE LONG

RICCI E PORCOSPINI. Nei miti e nelle leggende dell'Asia interna e dell'Europa orientale, il riccio gode di un rispetto considerevole a causa della sua sorprendente saggezza. Proprio per la sua saggezza esso viene spesso descritto come un essere superiore persino a Dio, che è onnisciente, ma solo apparentemente. Inoltre, il riccio è talvolta un eroe culturale, che istruisce la gente nelle varie attività della vita: nell'arte del fare il fuoco, nell'agricoltura e nelle usanze matrimoniali.

In molte culture, il riccio è stato considerato così saggio da aver assistito Dio nella sua opera di creazione. Secondo un mito cosmogonico romeno, durante la creazione la terra si era diffusa così tanto che non c'era più spazio per le acque. Non sapendo cosa fare, Dio mandò l'ape dal riccio, il più saggio di tutti gli animali, per chiedere consiglio. Ma il riccio rifiutò di dare il suo aiuto, con la scusa che Dio era onnisciente. L'ape, però, sapendo che il riccio aveva l'abitudine di parlare da solo, ritornò da lui e lo sentì mormorare: «Dio non sa che deve creare le valli e le montagne per far spazio alle acque». L'ape si affrettò allora a tornare da Dio con questo consiglio, rendendolo così capace di completare la sua creazione. I Bulgari possiedono storie simili. In una versione lettone, Dio stesso espone al riccio il suo dilemma cosmogonico e riceve aiuto. Per ricompensare il riccio, Dio gli dona una pelliccia di aghi.

Secondo una leggenda nota presso i Buriati, una volta il Signore della Terra si recò in visita da Khormusta Tengri, uno degli dei del cielo. Al momento del congedo, il Signore della Terra chiese come regali il sole e la luna. Le regole dell'ospitalità non consentivano a Khormusta Tengri di rifiutare, e così il Signore della Terra prese con sé le luci del cielo e le chiuse in una scatola. L'intero universo allora rimase nell'oscurità. Angustiato, Khormusta Tengri si rivolse al riccio. Usando la sua profonda saggezza, il riccio fu capace di far tornare il sole e la luna nelle loro orbite celesti. In un'altra versione dei Buriati, i due esseri divini sono Kān-urmasan e Lusat, il dio dell'oceano, mentre il riccio svolge lo stesso ruolo.

Sempre secondo i Buriati, fu il riccio che insegnò agli uomini come accendere il fuoco. All'inizio, né gli dei né gli uomini sapevano fare il fuoco; solo il Riccio, che era allora un essere umano, conosceva l'arte del fuoco. Un giorno, una folla si radunò attorno al Riccio per sentire il segreto del fuoco. Ma le giovani ragazze, vedendo la sua forma strana, cominciarono a ridere: questo lo irritò così tanto che egli decise di rivelare il segreto solo alla propria moglie, sempre sotto il giuramento del silenzio. Ma il falco lo sorprese mentre stava spiegando il segreto e lo riferì agli dei. A loro volta gli uomini impararono dagli dei l'arte del fuoco. Più tardi, i discendenti del Riccio furono trasformati in ricci. Storie simili sono conosciute tra alcuni popoli dell'Europa orientale: secondo gli Udmurt e i Mari, fu il riccio che insegnò agli uomini e agli animali come accendere il fuoco usando pietra, acciarino ed esca. Essi dicono anche che il riccio istruì la gente nell'uso dell'aratro di ferro per arare la terra.

L'idea che il riccio sia un animale intelligente è ancora viva anche nel folclore dell'Europa occidentale. Un racconto popolare tedesco racconta della gara di corsa tra il riccio e la lepre, vinta con uno stratagemma dal furbo riccio.

BIBLIOGRAFIA

D. Klementz, *Buriats. Worship of Animals*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, Edinburgh 1910.

U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, pp. 181s., 224s.

M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris 1970, pp. 89ss. (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folklore della Dacia e dell'Europa orientale*, Roma 1975, pp. 79ss.).

MANABU WAIDA

SALE. Il sale è un additivo necessario alla dieta umana il cui uso risale al tempo in cui l'uomo cominciò a cucinare il cibo. L'uso del sale come conservante e condimento divenne così importante da acquisire ben presto una varietà sorprendente di significati simbolici.

Gli Egizi e i Greci usavano il sale in alcuni sacrifici, ma non è chiaro con quale intento. Nei sacrifici brahmanici, nei rituali ittiti e durante le feste della Luna Nuova dei Semiti e dei Greci, il sale veniva gettato sul fuoco al fine di produrre uno scoppiettio che possedeva un significato simbolico. Questa interessante abitudine multiculturale, comunque, non sembra avere relazione con la frase enigmatica del *Vangelo di Marco*: «Ciascuno sarà salato con il fuoco» (Mc 9,49).

Gli Ebrei strinsero un'«alleanza di sale» con Jahvè («alleanza inviolabile», Nm 18,19; 2 Cr 13,5) e cosparsero i loro sacrifici con il «sale dell'alleanza» (Lv 2,13). Probabilmente il significato di questo simbolismo trae la sua origine dall'uso del sale come conservante. Ma per i Semiti il sale significava soprattutto la compagnia della tavola e il cibo condiviso, come per i Greci e per i Romani. L'associazione del sale (che era servito su un piatto a parte) con il cibo comune è citata anche in *Esdra* (4,14). I Samaritani invocavano la loro condivisione del sale con il re di Persia come prova della sua amicizia. Nell'Europa medievale era considerato sbagliato danneggiare qualcuno con cui si era condiviso il sale. Ancor oggi gli Arabi offrono sale ai visitatori come segno di ospitalità.

Negli *Atti degli apostoli* (1,4), la parola greca *synalizomenos*, tradotta di solito come «mangiando assieme», significa letteralmente «prendendo il sale assieme». Questa parola fu adottata nelle *Homiliae Clementinae* (*Patrologia Graeca* II, coll. 332, 345) e il suo significato era compreso in modo simile sia dai Greci che dai Romani.

Un uso ritualistico molto antico del sale si ritrova negli esorcismi. Alcuni esegeti interpretano il gesto di Eliseo che getta del sale nelle acque cattive come una forma di esorcismo (2 Re 2,20-22). Questo concetto fu ripreso dai Padri della Chiesa e il sale venne usato nella liturgia cattolica per le sue qualità apotropaiche. Il sale scaccia il diavolo, secondo numerose preghiere per i catecumeni e secondo la formula della benedizione dell'acqua santa che si trovano nel *Sacramentario gelasiano* (VI secolo). Questo uso simbolico del sale deriva dalla sua capacità di preservare la carne dalla corruzione.

Per ragioni simili si usava frizionare con il sale i bambini appena nati, una consuetudine in uso tra i Semiti, i Persiani e i Greci antichi e praticata ancor oggi da alcune popolazioni, quali i Toda dell'India meridionale e i Lao dell'Asia sudorientale. Anche se il sale era impiegato in primo luogo per fini medicinali, il suo uso comprendeva spesso il rituale per scacciare il male. La qualità apotropaica del sale, infatti, si ritrova nel folclore delle società in tutto il mondo. Il sale ha potere sui demoni nell'Asia sudorientale, sulle streghe nelle tradizioni germaniche e sul malocchio nei Paesi arabi.

L'uso pratico del sale per intensificare il sapore dei cibi ha suscitato una grande varietà di simbolismi relativi al gusto. Le parole «senza gusto» o «insipido» in ebraico, greco e latino significano anche «sciocco». Il sale perciò conferisce la saggezza, secondo il rito dei catecumeni nella liturgia cattolica. Questo gioco di parole è evidente anche nel detto di Gesù: «Se il sale per-

desse il sapore, con che cosa lo si potrà rendere salato?» (Mt 5,13). Questo tema fu sviluppato dai Padri della Chiesa, che videro nel sale il simbolo della parola di Dio, del discorso spirituale e della predicazione. San Paolo esorta i cristiani a condire il loro linguaggio con il sale (Col 4,6). Per gli Ateniesi e i Romani la parola sale sta anche per ingegno.

Nella liturgia cattolica, in particolare, il sale simboleggiava la salute spirituale, indiscutibilmente perché il sale era un ingrediente usato in molte medicazioni (cfr. Plinio, *Naturalis Historia* 31,102). Il ruolo delicato ma vitale che il sale ha nel metabolismo umano fu implicitamente riconosciuto fin dai tempi antichi, quando ai legionari romani veniva data la razione di sale e, più tardi, un *salarium* con il quale comprarsi il sale.

Come la maggior parte dei simboli, anche il sale ha un aspetto negativo. Nel libro dei *Giudici* (9,45) i vincitori cospargono il sale sopra la città distrutta per significare sterilità. La stessa pratica fu seguita dagli Assiri e dagli Ittiti e venne adottata più tardi da Attila a Padova e da Federico Barbarossa a Milano. Una maledizione poteva produrre una palude di sale (Sal 107,34), un burrone di sale (*Zephaniah* 2,9), o una terra di zolfo e sale (Dt 29,23).

Il sale ha molti altri significati che appaiono, per esempio, nella letteratura brahmanica e induista antica. Nelle Upaniṣad granello di sale disciolto in acqua è il simbolo del riassorbimento dell'ego nel «sé universale». In altri testi brahmanici, il sale si riferisce al bestiame, alla semina e all'essenza propiziatoria di cielo e terra.

Tra i nativi americani i riferimenti al sale sono rari: compaiono solo nel contesto del digiuno rituale e del fuoco sacro. C'era, comunque, una dea azteca del sale, Huixtocihuatl.

La virtù purificante e protettrice del sale è evocata nelle cerimonie scintoiste giapponesi. Izanagi, durante la creazione, costituì la prima isola centrale di Onogorojima con l'aiuto del sale estratto dalle acque primordiali.

Nell'alchimia, il sale significava piuttosto un principio fondamentale e non la sostanza reale. Nel simbolismo ermetico, il sale è il prodotto e l'equilibrio delle proprietà dei suoi componenti, zolfo e mercurio.

BIBLIOGRAFIA

J.E. Latham, *The Religious Symbolism of Salt*, Paris 1982. Uno studio del simbolismo del sale dai tempi più antichi fino alla fine del VI secolo d.C., con un'attenzione speciale ai testi della Bibbia, della liturgia cattolica e degli scritti dei primi Padri della Chiesa.

H.C. Trumbull, *The Covenant of Salt as Based on the Significance and Symbolism of Salt in Primitive Thought*, New York 1899. Una tesi discutibile che vede il sale e il sangue intercambiabili nelle loro nature, qualità e usi simbolici.

JAMES E. LATHAM

SALUTI. I saluti sono espressioni più o meno ordinate dal punto di vista formale che servono a riconoscere la presenza dell'altro. In genere hanno luogo nel momento in cui si incontra qualcuno ma anche quando ci si separa dalla persona incontrata. I saluti comprendono un'enorme varietà di forme verbali e rituali che differiscono in modo significativo tra loro per lunghezza e complessità e che esprimono uno spettro di emozioni che va dalla gentilezza all'umiltà o al timore. Tra questi ci sono l'inchino, la prostrazione, l'attacco e la difesa rituale, l'esplosione di colpi di arma da fuoco, l'atto di scoprirsi il capo, la stretta di mano, l'abbraccio, il pianto, il bacio, l'atto di annusarsi a vicenda, così come la pronuncia di espressioni verbali prescritte, di varia lunghezza. La forma di saluto appropriata in una data civiltà è molto spesso considerata offensiva o ridicola in un'altra civiltà e, nell'ambito di ogni civiltà, il saluto varia a seconda del contesto. La maggior parte delle ricerche sui saluti hanno tentato di spiegare la relativa complessità o semplicità delle forme di saluto tradizionali mettendole in rapporto con altri aspetti della religione e della cultura.

I saluti cerimoniali. Anche se il saluto è stato per lo più trascurato nello studio della religione e della cultura, si è osservato tuttavia che i saluti tra uguali tendono ad essere brevi e semplici, mentre quelli rivolti ai sovrani dai loro sudditi o a personaggi di alto rango da persone di basso rango tendono ad essere più cerimoniosi. I primi viaggiatori che visitarono regioni quali la Melanesia, la Thailandia e certe zone dell'Africa, riferirono che le persone in visita a un capo gli si avvicinavano strisciando sulle mani e sulle ginocchia. Le sculture dell'antico Egitto e della Mesopotamia illustrano le umili prostrazioni dei re soggetti a un monarca conquistatore. I sudditi, i consiglieri e anche le mogli dei re dell'antico Israele (1 Sam 24,8; 2 Sam 24,20; 1 Re 1,23; 1,31) li riverivano mettendosi con la faccia al suolo, come facevano le personalità antiche davanti a Dio, ai suoi emissari o ai suoi profeti (Gn 17,3; 18,2; 2 Re 1,13). Nella tradizione induista, la persona di casta inferiore deve salutare i suoi superiori ma costoro non sono obbligati a ricambiare il saluto. Dall'altra parte, come osserva lo storico Erodoto (485?-425? a.C.), nel Vicino Oriente antico il bacio era diffuso tra eguali e questa è una forma di saluto che san Paolo raccomanda ai fratelli della Chiesa di Corinto (1 Cor 16,20).

Le osservazioni di cui sopra, di per se stesse, aiutano poco a comprendere i saluti cerimoniali che includono l'accoglienza di visitatori il cui *status* può non essere noto. Un antico viaggiatore europeo in visita all'isola di Pemba, al largo della costa della Tanzania, osservava che il re, normalmente amichevole, al suo arrivo aveva ordinato ai moschettieri di fare fuoco per scacciare gli spiriti maligni. Uno dei primi visitatori dell'Africa racconta di essere stato ricevuto con quelle che egli definisce danze di guerra. Presso i Maori della Nuova Zelanda, all'arrivo di visitatori veniva inscenato un combattimento rituale. Nelle isole Tonga, presso le Figi, venivano offerti doni ai nuovi arrivati e anche ai nativi che si erano allontanati per qualche tempo. Allo stesso tempo un nuovo arrivato poteva essere sfidato da chiunque a un finto combattimento che le regole del protocollo gli impedivano di evitare.

Testimonianze simili evocavano l'idea che lo straniero, come il re divino, il capo o il sacerdote, fosse considerato, per così dire, saturo di un potere magico che poteva scaricarsi su chiunque fosse venuto in contatto con lui. Proprio come gli atti tabu eseguiti nei confronti del re erano finalizzati a conservare la sua forza spirituale contagiosa, i saluti formalizzati offerti allo straniero, secondo James Frazer, erano precauzioni osservate al fine di proteggersi dalla possibile influenza deleteria dello straniero stesso – un dettato elementare della prudenza dei selvaggi.

Poiché tale influenza magica poteva contagiare chiunque viaggiasse in terre straniere e lontane, le medesime osservanze accompagnavano naturalmente il ritorno di un membro del villaggio che avesse viaggiato lontano da casa. Prendendo atto di questo punto di vista, Arnold van Gennep, nel 1909, trasse la conclusione che i saluti cerimoniali agli stranieri sono riti di incorporazione finalizzati a rinsaldare la coesione sociale del gruppo nel quale lo straniero è introdotto. La lunghezza del saluto, dunque, varia comprensibilmente in base al grado di estraneità della persona che viene ricevuta.

Tali conclusioni, tuttavia, poco contribuiscono a spiegare le lunghe ed elaborate cerimonie di saluto tra persone di *status* eguale che possono anche essere conoscenti. Nell'antica Cina, una cerimonia di questo tipo aveva inizio con l'arrivo di un visitatore che portava con sé un fagiano, appena ucciso d'inverno, essiccato d'estate, tenendolo sollevato con entrambe le mani, il becco rivolto a sinistra. Il visitatore cominciava così «Desidero da qualche tempo un colloquio, ma non sono stato giustificato a chiederlo; tuttavia adesso Sua Eccellenza "il tale" mi ordina di ottenere un colloquio». A queste parole l'ospite replicava «Il nobiluomo che ci ha presentati mi ha ordinato di concedervi un colloquio ma Voi, Signore, vi sminuite venendo qui. Io prego Vostro Onore di tornare a casa e mi affretterò a condurmi alla Vostra presenza». Il visitatore risponde «Non posso disonorarvi obbedendo a questo comando. Siate così gentile da concedermi il colloquio». Questa cerimonia, che continua con numerosi scambi di scuse, accompagnati da inchini appropriati, e che termina finalmente con l'accoglienza del visitatore e del dono, è descritta nel *Libro dell'etichetta e delle cerimonie* (I secolo a.C. circa), uno dei tre antichi testi cinesi che trattavano l'argomento del *li*, noto come la trama e l'ordito di cielo e terra, che consiste nelle regole di convenienza e cortesia che dovrebbero governare i rapporti umani. Il fondamento del *li*, secondo la tradizione confuciana, è il cuore che è disposto a sottomettersi.

I saluti prescritti dalla legge. Il contesto che determina la relativa lunghezza e complessità del saluto rispecchia con ogni evidenza la visione della realtà tramandata dalla tradizione nella quale esso si inserisce. Ad esempio, un antico trattato di diritto induista, l'*Āpastamba Dharmasūtra* (500 a.C. circa), prevede che ogni giorno e dopo ogni assenza uno studente debba salutare i propri genitori, i nonni e i maestri inginocchiandosi e abbracciando loro i piedi. Lo stesso tipo di saluto è riservato ai fratelli e alle sorelle maggiori, in ordine decrescente di età. Se incontra un officiante, il suocero o uno zio, anche se questi sono più giovani, lo studente deve offrire il saluto di cui sopra o il saluto normalmente prescritto per la propria casta. Un *brāhmaṇa* deve salutare alzando la mano destra a livello degli occhi, uno *kṣatriya* alzando la mano all'altezza del petto, un *vaiśya* tenendola a livello della cintola. Uno *śūdra* deve salutare chinandosi in avanti con le mani giunte verso il basso. Questi saluti si eseguono in piedi, a piedi nudi, a mani vuote e a capo scoperto. Quando invece è in stato di impurità, lo studente non deve salutare nessuno. Inoltre egli non deve salutare chi è impuro e quest'ultimo non deve ricambiare il saluto.

I saluti come strumenti di realizzazione spirituale. I saluti prescritti da questo *corpus* di leggi non rispecchiano soltanto il sistema sociale che essi sostengono ma anche gli atteggiamenti ad esso soggiacenti. Il saluto è un atto che produce meriti finalizzati alla ricchezza terrena, alla beatitudine celeste e alla liberazione finale. L'uomo di alta casta, in special modo il maestro, è considerato carico di una energia vitale che risulta dai meriti accumulati nella presente e nelle precedenti esistenze. Più alte sono l'età e la casta, maggiore è l'energia accumulata; maggiore è l'energia vitale della persona salutata, maggiore è il merito accumulato da chi saluta. Da questo punto di vista, un *brāhmaṇa* è

dieci anni e uno *kṣatriya* di cento anni stanno tra loro come padre e figlio, essendo il *brāhmaṇa* di dieci anni il padre. Un altro testo, *Le leggi di Manu* (200 a.C. circa), afferma che i soffi vitali di un giovane si levano verso l'alto per abbandonare il suo corpo quando un anziano si avvicina; quando il giovane si alza in piedi per salutare l'anziano, i suoi soffi vitali vengono trattenuti.

I poteri acquisiti grazie alle azioni meritorie, tuttavia, devono essere costantemente conservati, dal momento che sono, per così dire, inclini a scorrere verso il basso, passando dalla persona di maggior prestigio a quella di minor prestigio. Salutare una persona di bassa casta o impura, ricambiarne il saluto o trattenersi in una conversazione non necessaria con un simile interlocutore sono atti che possono causare una perdita di forza vitale. Se la conversazione con una persona di bassa casta è necessaria, bisogna assumere un atteggiamento psichico di neutralità, al fine di evitare che l'energia venga dissipata. I saluti induisti riflettono anche la paura del malocchio, le conseguenze incresciose del quale possono essere attirate anche da una parola avventata. Nella società induista tradizionale non si devono fare commenti sul bell'aspetto di una persona o dei suoi figli e tantomeno sulla piacevolezza di una giornata. Tutto ciò che si dichiara apertamente come positivo può attrarre elementi infausti e provocare sciagura e, per evitare che questo accada, si prendono meticolose precauzioni.

I saluti che troviamo nella prima tradizione del Buddhismo, invece, rispecchiano la priorità attribuita alle conquiste spirituali sullo *status* ereditario e l'assenza di preoccupazioni occulte. «Nessun *brāhmaṇa* è *brāhmaṇa* per nascita, nessun fuoricasta è fuoricasta per nascita». Questo cambiamento di idee è chiaramente espresso nel racconto dell'incontro del Buddha con i cinque asceti in compagnia dei quali egli aveva trascorso gli anni precedenti l'illuminazione. Non appena questi videro il Buddha avanzare verso di loro, concordarono di non levarsi in piedi in segno di saluto, poiché egli aveva abbandonato i voti presi in precedenza e aveva rinunciato alle pratiche ascetiche. Tuttavia, mentre il Buddha si avvicinava, si alzarono in piedi involontariamente e, nonostante la decisione presa poco prima, lo salutarono e gli offrirono i tradizionali rinfreschi per quanto, nel rivolgergli la parola, usassero il suo nome di famiglia. A ciò il Buddha rispose che gli era indifferente essere trattato con rispetto o meno ma che era segno di scortesia e mancanza di tatto rivolgersi in questo modo – e cioè usando il nome di famiglia – a una persona che guarda a tutti gli esseri con uguale simpatia: i Buddha recano la salvezza al mondo e pertanto devono essere trattati con lo stesso rispetto che i figli mostrano ai padri (Aśvaghoṣa, *Buddhacarita*, vv. 1229ss.). Nei Paesi in cui vige il Buddhismo Theravāda, l'atto di prostrazione di fronte all'immagine del Buddha o alla pagoda, che ne è il principale simbolo, è parte integrante del culto. Per compiere tale prostrazione, il fedele si inginocchia portando le mani giunte alla fronte e, per tre volte, tocca il suolo con la fronte. Atti simili sono ripetuti dai laici in presenza dei monaci, dai monaci più giovani in presenza di quelli più anziani, dai bambini quando incontrano i genitori e dagli adulti quando, in occasione di particolari festività, rendono visita, in segno di rispetto, ai genitori.

Oltre e in contrasto a quanto sopra, i saluti prescritti dalla tradizione islamica rispecchiano la credenza nella sovranità assoluta di Dio e nella fratellanza degli uomini. Il Corano ingiunge: «Quando vi danno il benvenuto con un saluto, rispondete con un saluto migliore, o almeno rendete quel saluto, perché Dio d'ogni cosa tien conto» (sura 4,86). Nel mondo islamico il saluto usuale è «Al-salām 'alaykum» («La pace sia con te»), e la risposta appropriata è «Wa-'alaykum al-salām» («E con te sia la pace»); oppure a questa si può aggiungere «Wa-raḥmat Allāh wa-barakātuhu» («E la misericordia e la benedizione di Dio»). Questo è, secondo la tradizione islamica, il saluto che fu ordinato ad Adamo di rivolgere a un gruppo di angeli quand'egli fu creato: il suo saluto e la loro risposta divennero la norma per tutti i discendenti di Adamo. Gli *ḥadīth* specificano le situazioni particolari nelle quali bisogna rivolgere il saluto e a chi spetta salutare per primo. La persona più giovane deve salutare quella più anziana; chi è a cavallo deve salutare chi è a piedi; chi passa camminando deve salutare chi è seduto; il gruppo di persone più piccolo deve salutare il gruppo più numeroso. Nonostante il variare delle circostanze, il saluto rimane lo stesso. Mentre espressioni che augurano pace si trovano in altri documenti del Vicino Oriente antico (per esempio Gn 43,23, Gdc 19,20, 1 Sam 25,6, 1 Cr 12, 18), è significativo che in questa tradizione l'atto di prostrazione al suolo, che pure è presente anche nel Vicino Oriente antico, sia riservato al culto di Dio.

I saluti, dunque, sembrano esprimere e tramandare, nei confronti della persona alla quale sono rivolti, valori e sentimenti che sono in armonia con la concezione della realtà propria della cultura o della tradizione nella quale si inseriscono; essi servono inoltre a impedire che tali sentimenti e valori vengano sovvertiti, garantendo in tal modo la coesione e la continuità della cultura o della tradizione in questione. Anche quando non è esplicito nelle espressioni verbali prescritte, il sentimento comunicato nei saluti tradizionali è spesso di natura religiosa. Per un *outsider*, la frase «Al-salām 'alaykum» pronunciata da un musulmano può non

esprimere alcuna idea religiosa in senso proprio, ma, per un altro musulmano, in essa è implicito il rapporto tra la pace in quanto benessere terreno e la sottomissione a Dio. In *Nuer Religion* (London 1956), E.E. Evans-Pritchard osserva che, presso il popolo dei Nuer, nel Sudan orientale, la forma di saluto più comune è una frase che suona come: «Hai dormito?», che, secondo l'autore, implica qualcosa come: «Sei a tuo agio?». Questa interpretazione è confermata dalla domanda che segue: «Stai bene?», la quale, a sua volta, implica: «Sei in pace?». Che ciò sia inteso in rapporto alla pace che viene da Dio è evidente dalle domande che seguono: «Hai pregato?», e poi: «Si leva fumo dal tuo focolare?», che è come dire: «Va tutto bene a casa?». Un'ultima domanda che spesso conclude la serie è: «È albeggiato?», che significa: «Va bene per te?». Quando le risposte sono affermative, emerge un quadro di sonni tranquilli, soddisfazione, preghiera e di una persona in pace con Dio, con il proprio vicino e con se stessa.

La secolarizzazione dei saluti. È stato osservato, tra l'altro, che i saluti tendono ad essere più lunghi ed elaborati nelle società antiche, primitive e tradizionali, più brevi e semplici nella moderna civiltà industriale. I saluti rispecchiano il processo di compenetrazione culturale e di secolarizzazione in corso in molte parti del mondo attuale. Le parole e i gesti di saluto sono tra i costumi più comunemete presi a prestito. In India, il gesto di toccare il petto, le labbra e la fronte con le punte delle dita, così come l'inchino portando la mano destra al petto, sono forme del *salām*, il saluto musulmano, introdotte durante l'impero dei Mogol (1526-1857), all'influenza dei quali è dovuto anche il costume dell'abbraccio. È interessante notare che il *salām*, usato di norma dai musulmani per salutare i correligionari e non gli infedeli, è talvolta usato dagli induisti come forma di saluto riservata agli stranieri. In India, nei paesi buddhisti, nel mondo islamico e negli altri luoghi che risentono dell'influenza occidentale, la stretta di mano è sempre più accettata, nonostante una certa opposizione, per quanto nelle aree rurali essa sia molto meno diffusa. Tra i sintomi più evidenti dell'influenza occidentale è la recente comparsa dell'uso di inviare biglietti di auguri in occasioni che, un tempo, avrebbero richiesto una visita. Tale fenomeno, che ha avuto un'improvvisa diffusione su larga scala in Inghilterra e in America verso la metà del nostro secolo, riguarda oggi lo scambio di auguri in occasione delle feste ebraiche e delle grandi festività annuali islamiche. In genere, quando si verifica un prestito culturale, è il costume più semplice, più breve e meno cerimonioso ad essere fatto proprio da persone esterne alla tradizione e, nello scambio, è probabile che i sentimenti religiosi più raffinati vadano perduti.

L'effetto della secolarizzazione sui saluti è evidente nella presenza, nei saluti moderni, di tracce di un sentimento religioso. Il *namaskāra*, forse il saluto più diffuso nell'India di oggi, era all'origine un saluto *śūdra*. Tale saluto, con le palme delle mani giunte, accompagnato dalla parola «Namas» o «Namaste» era all'origine una esclamazione di omaggio rivolta alla divinità. Allo stesso modo, nei moderni saluti europei, quali il francese «Adieu» (letteralmente, «A Dio»), lo spagnolo «Adios» (da «Vaya con Dios», che significa «Vai con Dio»), si possono scorgere, oggi appena discernibili, le tracce di un sentimento religioso. In altre espressioni, come il francese «Bonjour» e «Au revoir» o il tedesco «Auf wiedersehen» e «Guten Morgen», le tracce di tale sentimento sono forse più profondamente sommerse. In inglese, l'espressione «good bye» è considerata dalla maggior parte degli studiosi di etimologia come un derivato di «God be wi' ye» (cioè «God be with you»), che compare in Shakespeare come «God buy you» (*La dodicesima notte* 4,2). In modo simile, «Good morning» è considerato una forma abbreviata di «God be with you this morning» o «God give you a good morning». In generale, il processo di secolarizzazione abbrevia i saluti, in origine religiosi, quando il messaggio religioso al loro interno non è più inteso in senso proprio. Poiché gli studiosi si sono concentrati su quegli aspetti della religione che riguardano le istituzioni e le strutture sociali più durature, i saluti sono stati lontani dal centro dell'attenzione; tuttavia, con il crescente interesse per gli aspetti della religione che riguardano il cambiamento sociale e culturale, queste espressioni culturali eminentemente mutevoli possono rivelarsi un importante oggetto di ricerca.

BIBLIOGRAFIA

Una notevole rassegna delle cerimonie di saluto nelle società primitive descritte dai primi osservatori occidentali si trova in J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-II, London-New York 1890. I-III, London 1911 (3ª ed. riv. e ampl.) (trad. it. *Il ramo d'oro*, I-III, Roma 1925), III, cap. 3, oggi peraltro superato dal punto di vista teorico. Per quanto riguarda la Cina, i saluti cerimoniali rilevanti si trovano nei seguenti classici: J. Steele (cur. e trad.), *The I-Li or, The Book of Etiquette and Ceremonial*, I-II, London 1917; J. Legge (cur. e trad.), *Li Chi. Book of Rites*, I-II, Oxford 1885, in Fr. Max Muller (cur.), *Sacred Books of the East*, Oxford 1879-1910, XXVII e XXVIII. Uno studio eccellente sulla natura del *li* è N.E. Fehl, *Li, Rites and Propriety in Literature and Life. A Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Hong Kong 1971. Per i costumi relativi ai saluti nella Cina moderna, cfr. J. Doolittle, *The Social Life of the Chinese, with Some Account of*

Their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions, I-II, New York 1868. I saluti prescritti per gli induisti si trovano in una serie di testi antichi, molti dei quali raccolti in G. Bühler (cur. e trad.), *The Sacred Laws of the Aryas*, in Fr. Max Muller (cur.), *Sacred Books of the East*, Oxford 1879-1882, II e XIV. I saluti tradizionali e le nuove forme invalse nell'uso dell'India di oggi sono discussi in G.B. Walker, *The Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism*, New York 1968, pp. 341ss. Le regole dell'etichetta secondo i buddhisti si trovano in T.W. Rhys Davids e H. Oldemberg (curr. e tradd.), *The Vinaya Texts*, in Fr. Max Muller (cur.), *Sacred Books of the East*, Oxford 1881-1885, XIII, XVII e XX. La relazione tra i saluti rituali buddhisti e il loro contesto sociale e culturale è analizzata in M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982 (2ª ed.), capp. 8-11. Per una concisa esposizione sui saluti nella tradizione ebraica, cfr. R.J. Zwi Werblowsky e G. Wigoder (curr.), *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, New York 1966, *s.v. Greetings*. Per quanto riguarda la tradizione islamica si può consultare T.P. Hughes, *Salutations*, in AA.VV., *A Dictionary of Islam*, Delhi 1973.

GEORGE ALFRED JAMES

SANGUE. Nelle religioni del mondo si ritrovano molti atteggiamenti ambivalenti o contraddittori nei confronti del sangue. Questa sostanza viene percepita come simultaneamente pura e impura, attraente e repellente, sacra e profana; datrice di vita e simbolo di morte a un tempo. Maneggiare il sangue è talora proibito, talora obbligatorio, ma di solito pericoloso. I riti cruenti richiedono l'intervento di singoli specialisti (guerrieri, sacrificatori, addetti alla circoncisione, macellai o boia) e in ogni caso una forma di partecipazione del gruppo o della comunità.

In molte società primitive il sangue viene identificato con la sostanza costitutiva dell'anima, umana, animale e persino vegetale. I Romani lo consideravano *sedes animae* («sede dell'anima»). In epoca preislamica gli Arabi ritenevano che fosse l'anima liquida vegetativa che resta nel corpo dopo la morte, nutrendosi di libazioni. Secondo gli Ebrei «la vita della carne è nel sangue» (Lv 17,11).

Spesso versare sangue è proibito. Questo divieto si applica a determinate categorie di esseri umani e di animali: vittime sacrificali, regalità, gioco e via elencando. Gli Irochesi, gli Sciti (Erodoto 4,60s.) e gli antichi Turco-Mongoli, come pure i governanti dell'Impero ottomano, imponevano la proibizione di versare sangue di persone di stirpe regale. C'è ragione di credere che l'abolizione dei sacrifici cruenti vedici e dei banchetti di carne a essi collegati da parte della religione induista fosse intesa più a evitare uno spargimento di sangue che a soddisfare i dogmi della nonviolenza e della reincarnazione. Il *Genesi* 9,4 proibisce il consumo di carne cruda: «Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue». Anche la tradizione islamica conosce restrizioni di questo tipo.

Gli atteggiamenti nei riguardi del sangue possono dividersi in due categorie generali: verso il sangue di stranieri, estranei o nemici e verso il sangue di membri della propria comunità.

Il sangue dei nemici di solito non è protetto da alcun divieto rituale. Si è sostenuto che una possibile giustificazione della guerra consista nella percezione della necessità di versare del sangue per irrigare la terra. Spesso ci si imbatte nell'idea che la terra sia assetata di sangue – ma solo di sangue lecito. Può rifiutare il sangue illecito o gridare vendetta contro un suo spargimento non conforme alle regole, come dimostrano i passi biblici di *Isaia* 26,21 e *Giobbe* 16,18. Nell'America precolombiana il sangue era indispensabile per la sopravvivenza del sole, e in altre tradizioni era richiesto dagli dei. [Vedi *SACRIFICIO UMANO*, vol. 2].

Talora l'uccisione dei nemici è obbligatoria. Tra i Turchi, in epoca antica e ancora in periodo islamico nel XVI secolo, un adolescente non diveniva adulto, acquistandosi un nome e di conseguenza un'anima, fino a quando non avesse compiuto il suo primo delitto. Uccidere – e venire uccisi – costituiva la *raison d'être* delle tribù indiane degli Ojibwa e dei Dakota, come pure, almeno in buona parte, dei «martiri» islamici della guerra santa e dei samurai giapponesi. In certe epoche una morte cruenta per mano nemica sembrava più invidiabile di un decesso dovuto a cause naturali. In India il gruppo sociale induista dei guerrieri era considerato votato a uccidere in attesa di essere ucciso.

Raramente il sangue del nemico è fonte di pericolo, anche se conserva le qualità e le forze dell'anima del morto. Nell'antichità ci si sforzava di appropriarsi di queste qualità bevendo il sangue dei nemici uccisi o usandolo per un lavacro rituale. Erodoto (4,64) osserva che gli Sciti erano soliti bere il sangue dei primi nemici uccisi.

All'interno della comunità, tuttavia, l'atteggiamento nei confronti del sangue e dell'omicidio è molto diverso. I membri della comunità sono legati fra loro da vincoli di consanguineità, e condividono una responsabilità collettiva gli uni nei confronti degli altri. Il sangue di uno è il sangue di tutti. La comunità può comprendere gli animali totemici del gruppo, mediante un legame stabilito tramite adozione o alleanza. Anche uno straniero può entrare nel gruppo, grazie al matrimonio ovvero diventando «fratello di sangue», usanza praticata dai Fon dell'Africa occidentale e presso popolazioni centroasiatiche. I rapporti tra fratelli di sangue possono essere stabiliti in vari modi, spesso mediante la giustapposizione di tagli praticati sui polsi, o

versando poche gocce di sangue in una coppa, miscelandole con vino (chiamato «sangue della vite» in epoca antica) e infine bevendolo. Turchi, Sciti e Tibetani impiegavano calotte craniche a mo' di coppe.

L'omicidio all'interno della comunità è proibito. Uccidere un parente equivale a versare il proprio stesso sangue; è un crimine che attira una maledizione destinata a durare per generazioni. Quando Caino uccise Abele, il sangue di quest'ultimo gridò vendetta, e i discendenti di Caino furono condannati a patire per causa sua. Quando Edipo senza saperlo uccise suo padre, si cavò gli occhi per confessare la propria cecità, ma il castigo ricadde sui suoi figli. Dopo che Oreste ebbe ucciso sua madre Clitennestra fu inseguito dalle Furie, incarnazioni spettrali del sangue versato. La morte del giusto e dell'innocente grida vendetta. Il re Davide protestò: «Sono innocente io e il mio regno per sempre davanti al Signore del sangue di Abner figlio di Ner. Ricada sulla testa di Ioab e su tutta la casa di suo padre» (2 Sam 3,28s.). Secondo Matteo, dopo la condanna alla crocifissione inflitta a Gesù gli Ebrei gridarono a Pilato: «Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli» (Mt 27,25).

Un omicidio tra famiglie o tra clan costituisce una grave mancanza, che va vendicata uccidendo la parte che si è macchiata della colpa. Quest'ultima diventa così a sua volta vittima e reclama vendetta presso i propri parenti. In questo modo si sviluppa il ciclo della faida o vendetta di sangue, che può essere spezzato solo «pagando il prezzo del sangue». [Vedi *VENDETTA E CASTIGO*, vol. 3]. La vendetta di sangue era nota nella Grecia antica, nell'Arabia preislamica, ed è ancora praticata nella moderna Corsica e tra i Nuer del Sudan. Fenomeno simile a questo è la legge dell'«occhio per occhio» in uso presso Ebrei e musulmani.

In determinate circostanze l'omicidio viene percepito come atto creativo, specialmente nel regno degli dei, ove il suicidio o il parricidio preludono talora a una nascita o a una nuova vita. Le cosmogonie mesopotamiche e babilonesi tratteggiano le figure di dei uccisi al fine di donare la vita. Il Kronos greco amputò i testicoli di suo padre Urano (il Cielo) con una roncola, mentre quest'ultimo era strettamente avvinto a Gaia (la Terra). Il sangue sgorgato dai genitali di Urano diede origine a nuovi esseri, e secondo certe tradizioni ad Afrodite in persona. Un certo tipo di suicidio – l'abbandono di una parte per preservare il tutto – veniva a volte celebrato come supremo atto di amore o di redenzione: Odino si risolse a cedere un occhio pur di ottenere la «visione» soprannaturale; Attis si evirò; Abramo era pronto a sgozzare il proprio unico figlio; Gesù andò volontariamente incontro alla morte.

Determinati tipi di sacrificio sono incentrati sul sangue. [Vedi *SACRIFICIO*, vol. 2]. Il sangue è la bevanda degli dei, o la bevanda condivisa dai mortali con gli dei. I sacrifici cruenti sono vari per forma e funzione. Nel sacrificio ebraico (abolito dopo la distruzione del Tempio) la vittima non è umana ma animale; la sua morte ha valore di riconciliazione e di espiazione. Nei sacrifici islamici il dono della carne è il prezzo pagato da chi si riconosce onestamente colpevole; non ci si aspetta nessuna grazia o benedizione, e non entrano in gioco la riconciliazione o l'espiazione.

La concezione cristiana di sacrificio abolisce lo sgozzamento di una vittima animale, rimpiazzata dall'«Agnello di Dio», Gesù crocifisso. La crocifissione e la morte per asfissia, sebbene di per sé non siano cruente, vengono percepite come sostanzialmente legate all'effusione di sangue. Il sacrificio (per lo meno come lo si concepisce in ambito cattolico) si rinnova ogni giorno; ha funzione tanto di espiazione che di redenzione. Viene accompagnato da un pasto in comune (Eucarestia) nel corso del quale il fedele viene invitato a cibarsi di pane, che diviene il corpo di Cristo, e a bere vino, che diviene il sangue di Cristo. Charles Guignebert ha osservato che il pane ha suscitato minore interesse rispetto al vino; il vino è «il simbolismo del sangue che domina nel corso dell'Eucarestia... affermando la propria ricchezza dottrinale» (Guignebert 1935, p. 546). Cristo, offrendo il calice ai suoi discepoli, dice: «Questo è il sangue della nuova alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati».

L'Ebraismo aveva già stabilito che il patto tra Dio e il suo popolo era un patto di sangue, sanzionato dalla circoncisione e dal sacrificio. Mosè asperse il popolo con il sangue dei giovenchi sacrificati, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi» (Es 24,8).

L'idea di stabilire un patto tramite il sangue si ritrova presso molte culture. Si stringono in tal modo patti tra uomini o tra uomini e dei. Popolazioni centroasiatiche, siberiane e delle steppe dell'Europa orientale usano tagliare in due un cane o un altro animale per sigillare un trattato o per pronunciare un giuramento solenne, garantendo in tal modo la propria fedeltà. La forza protettrice del sangue è illustrata dal patto tra Dio e Israele nell'*Esodo* (12,7-13); gli Israeliti restarono confinati nelle proprie case, segnate con il sangue, e furono risparmiati dalla morte che colpì gli Egiziani. Un'idea simile trova espressione in Indonesia, ove le porte e gli stipiti delle abitazioni vengono imbrattati di sangue durante i sacrifici di consacrazione domestica.

Il sangue può eliminare imperfezioni e debolezze. In Australia un giovane aspergerà con il proprio sangue un vecchio per ringiovanirlo. Alcuni Romani si eviravano in onore di Attis e celebravano le *dendrophoria*

flagellandosi la schiena, sperando in tal modo di sfuggire alla morte e di purificarsi della sua macchia infamante. Allo stesso modo i flagellanti sciiti rivivono il martirio di Husayn ibn 'Alī, nipote del profeta Maometto. [Vedi *MORTIFICAZIONE*, vol. 3].

Il tipo più comune di ferita autoinflitta è la circoncisione. [Vedi *CIRCONCISIONE*, vol. 2]. Talora nella donna a questo rito corrisponde la resezione del clitoride. [Vedi *CLITORIDECTOMIA*, vol. 2]. La circoncisione maschile è prescritta dalla tradizione ebraica, che la interpreta come segno del patto con Dio; è comune anche nell'Islamismo. A proposito di questo rito pressoché universale si sono avanzate molte spiegazioni. In primo luogo viene concepito come manifestazione del desiderio di eliminare ogni traccia di femminilità nel maschio. Non è sicuro se la circoncisione rappresenti un tentativo di imitare le mestruazioni. Se l'atto sessuale viene considerato alla stregua di una contaminazione, la rimozione del prepuzio potrebbe in effetti liberare l'organo sessuale dall'impurità trasmessagli dalla madre. Tuttavia non mancano esempi di società in cui il maschio circonciso viene considerato impuro al pari della femmina mestruante e trattato secondo le medesime condizioni.

Le mestruazioni vengono universalmente considerate la peggiore impurità, dovuta al flusso involontario e incontrollabile del sangue. Le donne mestruanti sono ritenute in grado di minacciare gravi pericoli agli uomini, e per questa ragione molte popolazioni della Nuova Guinea, dell'Australia, della Polinesia, dell'Africa, dell'Asia centrale e dell'Artico le temono e hanno imposto loro ogni sorta di divieti rituali. Una paura di questo tipo si ritrova nelle tradizioni ebraica (Lv 20,18), islamica e induista. I ricercatori non sono ancora stati in grado di concentrarsi opportunamente sulle implicazioni dell'interruzione del ciclo mestruale nel corso della gravidanza; si potrebbe supporre che il feto, che si crede si nutra di sangue impuro, venga contaminato e sia necessario rimuovere la sua impurità alla nascita. L'impurità si presenta solo indirettamente come funzione dell'atto sessuale o del versamento vaginale di sangue durante il parto.

BIBLIOGRAFIA

Quasi tutte le opere di storia delle religioni menzionano il sangue, ma non esistono monografie valide sull'argomento a eccezione di quella di G.J.M. Desse, *Le sang dans le rite*, Bordeaux 1933. Il lettore può fare riferimento anche agli studi di L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris 1927 (trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1990), e di M. Eliade, *Birth and Rebirth. The religious meanings of initiation in human culture*, New York 1958 (= *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1965; trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974). Numerose informazioni sull'argomento sono rinvenibili in Br. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, London 1927 (trad. it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino 1953, 1969), e *Crime and Custom in Savage Society*, New York 1926. Ancora fondamentale per lo studio del sacrificio è la monografia di W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh 1889, London 1927 (3ª ed.). Il simbolismo del sangue nell'Eucarestia cristiana è stato discusso da Ch. Guignebert, *Jesus*, London 1935. Sulla circoncisione, cfr. B.J.F. Laubscher, *Sex, Custom and Psychopathology*, London 1937. Sulla fratellanza di sangue, cfr. G. Davy, *La foi jurée*, Paris 1922. Si possono consultare con profitto anche B. Bettelheim, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, Glencoe/Ill. 1954 (trad. it. *Ferite simboliche. Un'interpretazione psicoanalitica dei riti puberali*, Firenze 1973), e P. Hazoumé, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris 1937.

JEAN-PAUL ROUX

SAPIENZA. Nel corso della storia il termine *sapienza* ha assunto una grande varietà di significati. Una rassegna permette di mostrare rapidamente che ogni cultura ha o ha avuto un suo ideale di sapienza, documentato da una letteratura sapienziale, scritta o orale. In particolare il legame, sia storico che sistematico, tra la sapienza da un lato e la religione e la filosofia dall'altro è soggetto a notevoli variazioni. Questo articolo può offrire non più di una scelta limitata, a partire dal vasto ambito delle tradizioni e delle idee sapienziali.

Terminologia generale. Per quanto possiamo giudicare dai termini impiegati e dalla loro storia, in origine la sapienza si occupava di argomenti pratici, e concerneva l'«intuizione» relativa a determinati legami esistenti nella vita umana e nel mondo, e inoltre i modi di comportamento derivati da tale intuizione e messi al servizio dell'istruzione e dell'educazione. La radice indoeuropea del termine inglese per «sapienza», *wisdom*, è **ueid*, che indica «percezione, visione» (cfr. il greco *idein* e il latino *videre*). In tedesco si è conservato l'antico legame tra *Weisheit* («sapienza»), *Wissen* («conoscenza») e *Wissenschaft* («scienza»). La sapienza di una persona dipende da ciò che ha visto e quindi conosce. Si tratta dunque di una sapere pratico, di ciò che in modo primordiale plasma il comportamento umano nei confronti dell'ambiente circostante (sino a quando questa conoscenza riesce a resistere alle pressioni che tendono all'azione immediata). Anche in altre culture ritroviamo questo stesso elemento di praticità. Il termine ebraico *ḥokhmah* ha a che fare con i concetti di «destrezza, capacità» (*ḥkm*); l'accadico *némequ* con «abilità, destrezza»; il greco *sophia* con «bravura» ovvero «destrezza» in una qualunque delle

arti o professioni della vita (carpenteria, medicina, poesia, musica, ecc.). Il termine accadico che designa il maestro di sapienza ovvero l'erudito, *ummanu*, è un prestito dal sumerico e in origine significava «mastro artigiano». La coltivazione e la trasmissione dell'esperienza cumulativa, nel tentativo di fare fronte al mondo dal punto di vista intellettuale, si compiva principalmente all'interno di scuole, che costituivano il semenzaio della cultura letteraria e precedevano le «scuole di sapienza» e le università che sarebbero seguite. Allo stesso modo la tradizione orale veniva posta sotto il controllo di gruppi specifici, responsabili del suo mantenimento.

Sapienza, religione e filosofia. Se in senso lato la religione può essere concepita come un modo di far fronte in senso sia teorico che pratico ai problemi posti dal mondo, dalla natura e dalla società, certamente la sapienza fa parte di questo sforzo. In realtà la sapienza e le varie componenti della religione sono strettamente collegate dal punto di vista storico. La sapienza veniva considerata un'area della tradizione religiosa e derivava la propria autorità dal suo legame con particolari dei (specialmente il sole, come in Mesopotamia o in Egitto) o principi religiosi (per esempio concezioni dell'ordine cosmico, come l'antica *maat* egizia). Sotto questa forma la sapienza contribuì allo sviluppo del pensiero teologico, della storia del quale costituisce parte integrante («sapienza sacerdotale»). Particolari divinità venivano adorate nel culto e nella magia (difficile distinguere tra i due) come protettrici o rappresentanti della conoscenza religiosa (Ea e Marduk a Babilonia, Ptah in Egitto).

Appartiene al medesimo contesto la legittimazione della sapienza da parte di figure più o meno religiose, come sovrani, maestri e sacerdoti. Non mancano esempi di sapienza personificata in ipostasi divine (per esempio nel Buddhismo, nell'Ebraismo, nello Gnosticismo e nello Zoroastrismo). In molte religioni la sapienza è un attributo delle divinità; in quelle monoteistiche del Dio supremo. La sapienza di Dio trascende quella dell'uomo e la fa impallidire sino a renderla insignificante; nel Cristianesimo addirittura la sapienza divina tramuta in follia quella umana (vedi sotto). La ridiscussione da parte del Cristianesimo del valore attribuito alla sapienza nell'antichità non condusse tuttavia a un suo abbandono, ma piuttosto a una radicale trasformazione del concetto nel suo complesso.

Questa relazione più o meno positiva tra sapienza e religione, tuttavia, costituisce solo un lato della medaglia. Altrettanto spesso la sapienza prese la sua strada in parallelo rispetto alla religione ufficiale; addirittura in tensione o in contrasto con essa, come nel Vicino Oriente antico. Se questo è vero, si trattava di un modo profano e secolare di fronteggiare il mondo, escludendo o evitando ogni richiamo a entità religiose tradizionali (dei, culti, clero). In tal modo si preparò la via al pensiero filosofico e in definitiva scientifico (si veda il rapporto etimologico summenzionato tra i vocaboli tedeschi per indicare la sapienza e la scienza). Questo sviluppo si può discernere con maggiore agio presso i Greci, ove prese forma il concetto di filosofia ovvero «amore della sapienza». Secondo la tradizione (Diogene Laerzio 1,12; Cicerone, *Tusculanae disputationes* 5,3,8) il termine risalirebbe a Pitagora e sarebbe stato recuperato da Platone e Aristotele, che vi attribuirono valore normativo. È chiaro che la proiezione all'indietro del concetto di filosofia e di scienza proprio di Platone, che lo fa risalire sino a Pitagora, comporta una reinterpretazione della semplice e prescientifica concezione di sapienza attribuibile a quest'ultimo. Pitagora era senza dubbio un maestro di sapienza, non uno scienziato o un matematico nel senso che questi termini avrebbero assunto in seguito; la sua spiegazione del cosmo poneva al centro un simbolismo dei numeri che non si può chiamare scientifico, dal momento che in esso numero, rito e dottrina dell'anima costituiscono ancora un'unità (Burkert, 1972). In ogni caso *philosophia* mantenne il suo significato pratico equivalente a «modo di vivere» nel corso dei secoli, e neppure oggi l'ha perso del tutto. La sapienza dei Greci antichi, documentata nella poesia gnomica (Esiodo, Mimnermo, Solone, Focilide, Teognide), con la sua semplice idea fondamentale della «moderazione» (*meden agan*), o della «capacità di agire a seconda del tempo e della situazione» (*kairon gnothi*), trovò la sua applicazione definitiva nei cosiddetti sofisti, che convertirono la sapienza (*sophia*) nella razionalità pratica, portandone per la prima volta alla luce i rischi. Opponendosi ai sofisti, Socrate cercò di evitare il concetto di sapienza preferendo riservare questa qualità a Dio e a lui solo (Platone, *Apologia di Socrate* 20-22). Secondo Platone la sapienza rappresentava la virtù suprema (*Repubblica* 441c-d). Aristotele poneva una distinzione tra la sapienza pratica attinente alla vita quotidiana (*phronesis* e la sapienza speculativa (*sophia*), che si occupa dei «principi primi» (*Etica nicomachea* 6,6,1). Tale distinzione era destinata a segnare la transizione verso la sapienza sistematica, ossia la filosofia. Nondimeno lungo la storia del pensiero filosofico la sua radice – «sapienza del vivere» – si è riaffacciata alla superficie di frequente; in particolare ha trovato espressioni sempre nuove in sistemi e in ambiti relativi all'etica (per esempio nell'opera di Spinoza, Kant, Fichte e Schopenhauer). Fritz Mauthner nel suo *Wörterbuch der Philosophie* (München-Leipzig 1910-1911; Zürich 1980, 2 p. 446) formula così la differenza tra sapienza e «ac-

cortezza» pratica, e tra sapienza e filosofia o scienza, distinguendone come segue i rispettivi scopi di conoscenza teorica:

> Secondo me il termine *sapienza* sembra indicare non solo che coloro che sono detentori di questa qualità, possesso o modo di pensare, sono in grado in ogni occasione di agire o pensare con rara accortezza nel perseguimento dei loro fini pratici o teorici; significa che in più essi sono in grado di esprimere un giudizio sul valore dei fini pratici o teorici in gioco. Forse significa anche che tali persone agiscono secondo questo giudizio. Certo Schopenhauer era un filosofo, ma non un sapiente in questa accezione del termine. Montaigne era un sapiente, ma non un filosofo vero e proprio. È a Socrate che pensiamo se cerchiamo un uomo a un tempo sapiente e filosofo.

Problemi tipologici. Dal momento che attualmente non è possibile (per lo meno a parere di chi scrive) delineare una storia delle diverse idee di sapienza, gli studiosi non hanno tardato ad accontentarsi di fornire almeno una tipologia delle concezioni relative. La sapienza ha assunto in sintesi le forme seguenti: capacità antropologica di fronteggiare l'esistenza (la forma più antica e maggiormente diffusa); sistema razionale (interpretazione del cosmo, filosofia, primordi della scienza); e infine personificazione, ipostasi, dea, o ancora attributo di Dio.

Ogni tentativo di fornire maggiori particolari è destinato a impantanarsi nei problemi rappresentati da un determinato contesto storico. Seguendo Edward Conze, per esempio, è possibile paragonare la Prajñāpāramitā («perfetta sapienza») del Buddhismo Mahāyāna con la figura di Sophia nell'Ebraismo delle origini, riscontrandovi analogie sorprendenti (Conze, 1968, pp. 207-209). Non mancano corrispondenze cronologiche: l'ipostatizzazione di entrambe le concezioni di sapienza ebbe inizio intorno al 200 a.C. e diede origine a concetti non dissimili. Tuttavia le differenze di contenuto sono innegabili: Prajñāpāramitā rappresenta una personificazione dell'intuizione buddhista che si incarna nella «vacuità» del mondo e non presenta alcun legame con una qualsivoglia idea di Dio; la Sophia ebraica si è tramutata in un'ipostasi divina che può benissimo rappresentare una sorta di mediatore divino della creazione, identificabile con la Legge (Torah). La situazione è la stessa se si tenta di tracciare un parallelo tra le concezioni della sapienza egizie, mesopotamiche e iraniche, ciascuna delle quali conserva le proprie caratteristiche peculiari e non può essere totalmente assimilata alle altre e fatta coincidere con esse. In linea generale l'unico elemento comune è la deriva, nella tematizzazione della sapienza, da capacità antropologica a figura o persona religiosa centrale che si propone come mediatrice della sapienza stessa. Secondo questo movimento di deriva, la sapienza si tramuta da soggetto a oggetto; una capacità antropologica di intuizione diventa una forma di rivelazione a proposito del cosmo ovvero di Dio. Il contenuto della sapienza, in quanto intuizione di una coerenza del mondo e della vita, assume un carattere religioso e in certa misura almeno esoterico (come è il caso della *Saggezza di Salomone*, dello Gnosticismo e del Buddhismo Mahāyāna). Questo sviluppo non ebbe luogo egualmente per tutti i tipi di sapienza conosciuti (così, a eccezione di Israele e dell'Iran, non si verificò nel Vicino Oriente e in Grecia). Sembra che condizione necessaria di questo sviluppo sia l'esistenza di una letteratura canonica che accetti l'idea di sapienza. La «rivelazione» si identifica con tale sapienza, in quanto essa costituisce il contenuto della rivelazione, dando come risultato o l'innalzamento dell'importanza del canone o la sua estensione (come per esempio nella letteratura della Prajñāpāramitā o negli scritti gnostici).

La documentazione letteraria dell'idea di sapienza rende possibili talune classificazioni tipologiche che non andrebbero trascurate. Così il genere letterario «tipico» sapienziale è la *gnome* (latino: *sententia*), vale a dire la massima o «sentenza» formulata con sobrietà, o più in generale il proverbio. Le più antiche raccolte di tradizioni sapienziali sono raccolte di proverbi, che si possono sviluppare in opere letterarie sul tema della sapienza ovvero possono almeno fornire materiale per collezioni consimili («insegnamenti», «dispute», dialoghi). Portenti, enigmi, fiabe, parabole e metafore sono altri ricettacoli di sapienza che si incontrano di frequente.

Dunque la sapienza non è limitata a una particolare forma letteraria, sebbene sia strettamente collegata al proverbio e alla massima. La sua origine nella tradizione orale del periodo preletterario della storia può essere dimostrata solo per deduzione, a partire dalla presenza di tradizioni congeneri tra popolazioni illetterate contemporanee. È difficile trovare un popolo che non possegga un patrimonio di tradizioni sapienziali; esso costituisce la fonte della sapienza nel significato originario del termine, i cui inizi si perdono nelle nebbie della preistoria. La domanda se il carattere spesso ritenuto «internazionale» della letteratura sapienziale vada spiegato con l'evoluzione (da un possesso comune originario) ovvero con la diffusione (tramite l'espansione e il prestito) non può ricevere risposta. Molti argomenti sono a favore della seconda ipotesi, ma nell'esame di più di una cultura anche la prima teoria può rivelarsi utile. Comunque nel corso della storia possiamo vedere all'opera entrambe le forme di sviluppo (il Vicino Oriente antico è un classico esempio di prestito

di tradizioni sapienziali). Ciò che importa, tuttavia, è stabilire cosa fecero del patrimonio sapienziale comune le diverse culture, letterature e religioni specifiche; i risultati di questa ricerca sono molto attraenti per il loro carattere sfaccettato e pluralistico.

Le molteplici forme della sapienza. Lo spazio a nostra disposizione non ci consente nulla più di una rassegna limitata di talune tra le forme principali assunte dall'idea di sapienza. L'enfasi verterà sul Vicino Oriente antico, che ha contribuito in modo decisivo a plasmare l'immagine della sapienza (trasmessa tramite il retaggio biblico). Non si potrà gettare più di una fugace occhiata all'India e all'Asia orientale, che hanno sviluppato forme indipendenti di sapienza, tali da influenzare la cultura e la vita dei popoli di queste regioni sino ai giorni nostri.

Mesopotamia (Sumer e Babilonia). Già in epoca molto antica il Vicino Oriente ha posseduto espressioni sapienziali, che tuttavia non sfociarono in seguito in una concezione unitaria della sapienza. L'elemento dominante di quest'ultima era costituito da una perizia consumata nel comprendere intuitivamente il mondo, gli esseri umani e la società. Nessuno nutriva dubbi a proposito dell'origine divina di tale sapienza, anche se nella letteratura posteriore prese a manifestarsi una crescente consapevolezza della differenza tra sapienza divina e sapienza umana, che condusse a una crisi della tradizione sapienziale. L'idea fondamentale di quest'ultima consisteva in ciò che gli studiosi hanno chiamato «connessione tra atto e conseguenza», vale a dire l'intuizione embrionale che azioni specifiche hanno o possono avere conseguenze specifiche nella vita degli esseri umani. Si tentava di scoprire regole di comportamento osservando l'ambiente umano, ma non si giunse mai a una riflessione sistematica o allo sviluppo di un'etica comportamentale (questo passo sarebbe stato intrapreso dai Greci e dai Cinesi). Le osservazioni, tramandate sotto forma di aforismi, fornivano validi consigli ai monarchi, agli ufficiali e agli scribi. Il deposito di questa saggezza era la scuola, i cui insegnanti erano gli scribi, che furono pertanto considerati più sapienti di tutti gli altri. La sapienza derivava la propria autorità dalle tracce che consentivano di riconoscerne l'origine divina (specialmente nelle figure di Utu, Shamash, Ninurta, Enki, Inanna) o legata a personaggi umani preistorici (Shuruppak, Gilgamesh). A causa della sua origine e dell'atteggiamento conseguente nei suoi confronti, la sapienza assunse un carattere eudemonistico e talora persino divinatorio, ma nel periodo più recente divenne pessimista e scettica. Il dogma della connessione tra atto e conseguenza ostacolò in massima parte la formulazione di nuove domande; quando queste ultime riuscirono a prendere corpo ne risultò un disperato scetticismo (il problema di Giobbe, il giusto sofferente; il problema di un ordine cosmico giusto). Modestia, rettitudine, considerazione per gli altri (amore nei confronti dei vicini) e capacità deliberativa erano considerate le virtù principali; coltivandole si incrementava la vita, la felicità, la nascita dei figli e la premurosa sollecitudine da parte di Dio.

La forza decisiva per lo sviluppo della sapienza mesopotamica antica fu rappresentata dall'apporto sumerico. Da parte loro gli Accadici si concentrarono principalmente sulla traduzione, sulla trasmissione e sull'interpretazione, non senza aggiungere alcune nuove forme di loro invenzione (la *Sapienza di Ahikar*, la letteratura degli *omina*). I primordi della sapienza vanno cercati nelle prime «liste» o «inventari» in cui la lingua veniva adoperata come strumento per «inventariare» il mondo, e conferirgli almeno in certa misura un ordine, una sistematicità. Questo tipo di sapienza è stato pertanto chiamato «sapienza delle liste» e considerato il primo tentativo di metodo scientifico (Soden, 1936). Sforzi maggiormente elaborati portarono da una pura e semplice elencazione di oggetti a una loro valutazione, il che ci è pervenuto sotto forma di dispute (letteratura delle dispute su valori relativi). Questo tipo di sapienza è stato definito «sapienza dei valori» (Hans Heinrich Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966). Il sorgere di proverbi relativi a eventi naturali e sociali diede luogo per la prima volta alla formulazione di semplici situazioni fattuali (donde la definizione di «sapienza degli eventi»). Questo stadio preparò il terreno ai detti sapienziali nel senso stretto del termine. Questi ultimi emersero a partire da osservazioni sul comportamento umano (inizialmente senza che fosse tematizzata la connessione tra atto e conseguenza), trovando espressione dapprima in proverbi e poi con maggiore chiarezza in diversi «consigli», che sfortunatamente ci sono pervenuti unicamente in forma frammentaria (*Consigli di Shuruppak*, *Consigli di saggezza*). Gradualmente la sapienza si fece strada in mezzo ad altri generi letterari diversi; nel frattempo si stabilirono anche dei legami tra essa e concezioni di tipo socio-etico e legale provenienti da testi regali e giuridici (per esempio l'idea del dovere di proteggere deboli, vedove e orfani; di fare il bene e di evitare il male; di praticare la giustizia). In tal modo la sapienza cercò di formulare e illuminare con la propria intuizione le regole fondamentali che governano il cosmo. Gli dei avevano stabilito un ordine mondiale giusto; stava agli esseri umani impararne le regole e comportarsi di conseguenza. La sfida a questo modello da parte, per esempio, degli eventi storici portò a una crisi della sapienza, dal momento che la connessione tra atto e con-

seguenza venne messa in forse e il tema del «giusto sofferente» acquistò importanza topica. Questo era l'argomento dei «poemi di Giobbe», che seguirono al «paradigma di lamento e risposta» (*ershahunga*). A questo genere appartengono le opere seguenti: il *Giobbe sumerico*, il *Poema del giusto sofferente* (detto anche *Loderò il Signore della sapienza* [*Ludlul bel nemeqi*] dalle parole con cui si apre), la *Teodicea babilonese* e il *Dialogo di un padrone e di uno schiavo* (detto anche *Dialogo del pessimismo*) in chiave satirica, che probabilmente non fa parte della letteratura sapienziale in senso stretto ma contiene nondimeno utilissime informazioni al riguardo. La conclusione raggiunta da queste opere è che l'azione di Dio è imperscrutabile, e la sua sapienza differisce da quella degli esseri umani. Dal momento che l'intuizione dell'ordine che governa il mondo viene negata agli esseri umani, la connessione tra atto e conseguenza svanisce sullo sfondo, ma non è abbandonata del tutto. In tutto questo possiamo scorgere la sapienza che lentamente lascia la nostra terra per tramutarsi in sistema sovratemporale, parte del mondo divino (cui apparteneva in realtà sin dal principio).

Egitto. Contrariamente alla Mesopotamia, l'Egitto non conobbe una «sapienza delle liste» come fonte preliminare della sapienza; in suo luogo si servì del detto sapienziale (massima) come punto di partenza di una letteratura sapienziale (i vari «consigli»). Il detto sapienziale poteva contenere una semplice affermazione a proposito del mondo e delle relazioni sociali ovvero spingersi sino a collegare ad azioni specifiche, raccomandabili o disapprovabili, le loro conseguenze. Contrariamente ai Mesopotamici, gli antichi Egizi svilupparono il concetto di un ordine cosmico (*maat*) che divenne fondamentale per l'idea di sapienza. La dea Maat era figlia di Ra, il dio del sole, e simboleggiava la verità, la giustizia e l'ordine cosmico e sociale. Il faraone ne era il rappresentante su questa terra. Il saggio doveva agire come Maat; conformandosi a lei si garantiva il successo, agendo in modo difforme si attirava il castigo (infelicità). La subordinazione a Maat costituiva pertanto il segno caratteristico del saggio. La sapienza forniva le regole necessarie, basate sulla tradizione e sull'esperienza (che comportava la possibilità di reinterpretazioni successive). Esempi di sapienza, o, come preferiscono chiamarla gli egittologi, «consigli» ovvero «istruzioni», risalgono fino al 2800 a.C. Delle prime opere non ci restano che i nomi: *Istruzioni di Imhotep*, *Istruzioni di Djedefhor*. L'*Istruzione di Ptahhotep* costituisce il più antico documento di questo genere pervenutoci (quinta dinastia). È pieno di ottimismo quanto all'ordine (*maat*), che sussiste ed è conoscibile, e dà prova di una irrefragabile fiducia nella connessione tra atto e conseguenza. Le virtù del saggio sono modestia, rettitudine, autocontrollo, subordinazione e silenzio. L'idea del saggio silenzioso influenzò la letteratura biografica egizia. Numerose iscrizioni attestano la presenza di citazioni da tale letteratura sapienziale.

La maggior parte delle *istruzioni* rimanenti proviene dal Medio Regno (circa 2135-1660 a.C.). Si tratta di *scritti tendenziosi* che discutono problemi sapienziali e vengono pertanto chiamati anche *letteratura delle dispute*. Tra essi ricordiamo l'*Istruzione di Merikare* (decima dinastia), in cui per la prima volta si fa menzione di un giudizio dei defunti; l'*Istruzione del re Amenemhet a suo figlio Sesostris* (dodicesima dinastia), che con ogni probabilità costituisce il modello per *Proverbi* 22,17-24,22, sebbene il testo egizio sia più pessimistico e materialistico; e l'*Istruzione di Cheti, figlio di Duauf*, che propaganda l'amministrazione statale. La minaccia all'ordine di un tempo trova voce nel *Monito di un saggio egizio* e nella *Protesta del contadino eloquente*.

Al periodo del Nuovo Regno (circa 1570-1085 a.C.) risalgono l'*Istruzione di Ani* (diciottesima dinastia), che difende dalle critiche l'autorità tradizionale, e l'*Istruzione di Amenemope* (ventiduesima dinastia), fortemente pietistica e che si richiama all'umiltà nei confronti del ruolo di reggenza occulta esercitato dal dio sole. Dell'ultimo periodo (I millennio d.C.) ci sono pervenute solamente l'*Istruzione del papiro Insinger*, piuttosto semplice, e l'istruzione di un certo Ankhsheshonk.

Caratteristica della sapienza seriore (a partire dalla diciottesima dinastia in poi) è la comprensione, in Egitto non meno che a Babilonia, dei limiti della conoscenza umana e della libertà divina; ciò significava che la connessione tra atto e conseguenza, seppure indebolita, non veniva abbandonata del tutto, ma piuttosto considerata dimorante nei recessi impenetrabili del principio divino. L'autorità, la tradizione, l'umiltà, la circospezione e il silenzio continuavano a essere argomenti di sapienza. In realtà nell'ultimo periodo sapienza e pietà vennero a essere identificati più strettamente. Maat si offriva al principio divino (Ra). I singoli devoti si accompagnavano non più a Maat ma a Dio, che divenne il garante della connessione tra atto e conseguenza, celata al fedele ma nondimeno umilmente accettata come esistente. La sapienza consisteva ora in questa conoscenza di Dio e nel libero arbitrio di quest'ultimo, conoscenza familiare alla Bibbia, che probabilmente esercitò un'influenza in quest'ambito. Quanto a questo, una corrente monoteista o enoteista è presente nell'intera letteratura sapienziale.

Antico Israele, Giudaismo. La letteratura sapien-

ziale ebraica (*Proverbi*, *Giobbe*, *Ecclesiaste*) andò soggetta a sviluppi paragonabili a quelli babilonese ed egizio. [Vedi *LETTERATURA SAPIENZIALE*, vol. 3]. Nella sua forma preesilica più antica la sapienza è, qui come generalmente nel Vicino Oriente antico, non specificamente religiosa, ma piuttosto incentrata sulla connessione tra atto e conseguenza nel cosmo e nelle esistenze dei singoli individui (cfr. Prv 22,13-23,11). Non si oppone alla fede in Jahvè, ma d'altro canto intrattiene solo contatti periferici con essa (cfr. Prv 16,1-22; 16,28s.). Jahvè, come l'antico dio solare del Vicino Oriente e dell'Egitto, è garante dell'ordine cosmico che regola le vite degli esseri umani. La sapienza riguarda in primo luogo le domande relative a questo mondo, a proposito dell'ordine e della sicurezza della vita dell'uomo; svolgono un ruolo importante in quest'ambito l'osservazione e l'intuizione su ciò che accade nel mondo e nella società. Dal punto di vista letterario, il proverbio ovvero la massima costituiscono la forma fondamentale di trasmissione (*Proverbi*, *Ecclesiaste*, e in seguito *Siracide* e *Sapienza*). Quest'ultima opera, ascritta a Salomone (circa 970 a.C.), ha una base storica, per la diffusione della comunicazione internazionale (specialmente con l'Egitto) fiorita durante quel periodo (cfr. 1 Re 5,9-14). A partire da quell'epoca in poi, in Israele come altrove, il «saggio» (*ish ḥakham*) trovò un posto accanto al sacerdote e al profeta, e l'area della tradizione che lo riguardava divenne ben presto una delle più importanti nel seno della letteratura ebraica (cfr. Siracide 24,3-7).

Nel corso del suo sviluppo storico, questa letteratura riflette una quantità di derive nel modo di accostarsi alla sapienza, sino a quando la crisi di quest'ultima porta alla sua disintegrazione (*Giobbe*, *Ecclesiaste*). Per cominciare, la sapienza antica viene vieppiù teologizzata, vale a dire legata alla fede in Jahvè, ma anche sistematizzata o cristallizzata in dogma, e ridotta a una serie di contrasti antropologici (cfr. Prv 10-15). Il savio e lo stolto si tramutano in tipi rigidi nel loro contrasto, come il giusto e l'empio, il sensibile e l'ignorante e via dicendo. La connessione tra atto e conseguenza è soggetta a un mutamento (in epoca postesilica) e si trasforma in connessione tra comportamento e risultati che ne derivano (Prv 10,30; 11,3s.). Fanno la loro comparsa corrispondenti tratti ispirati al dualismo, in quanto gli esseri umani vengono suddivisi in giusto e malvagio, e il cosmo in bene e male, giusto e ingiusto. La sapienza stessa si rifugia in cielo e viene personificata (vedi sotto). L'antico programma della sapienza, che si proponeva di instillare negli uomini e nel mondo l'intuizione per il tramite dell'osservazione applicata, finisce sotto il controllo di un rigido monoteismo e della dottrina della creazione, fattori che entrambi lasciano poco spazio all'indipendenza del pensiero umano. Come risultato la crisi della sapienza cristallizzata in dogma si radicalizza, provocandone il rifiuto in *Giobbe*.

Come già nel mondo babilonese, sorge a questo punto un richiamo all'imperscrutabilità di Dio (cfr. Gb 40), soluzione accettata dal Giudaismo posteriore. Allo stesso tempo, tuttavia, si fa sentire l'esigenza di un ritorno a una concezione antica e autentica di sapienza (Gb 38-39): la comprensione del mondo consiste nel riconoscimento del suo ordine stabilito, anche se l'intuizione che permette di contemplarlo è limitata. La rottura più radicale rispetto alla tradizione sapienziale prende corpo in epoca ellenistica nel personaggio di Qohelet (il presunto autore dell'*Ecclesiaste*), che abbandona la connessione tra atto e conseguenza come strumento di indagine, si rivela scettico a proposito dell'esistenza di un ordine cosmico e dimostra l'insensatezza dell'esistenza umana. La sapienza non è più disponibile in questo mondo (cfr. anche Gb 28). Si mostra ancora un certo rispetto nei riguardi della creazione e del suo autore distante, ma vengono per la prima volta presi in considerazione come argomenti la «storicità dell'esistenza umana» e il suo carattere transitorio. Qohelet non offre soluzioni alla crisi; il mondo e gli esseri umani restano incomprensibili.

Questa situazione, che si incontra unicamente in ambito biblico, ha avuto conseguenze che con ogni probabilità hanno contribuito alla disintegrazione della visione del mondo biblica nello Gnosticismo. Ma l'apocalittica ebraica affonda anch'essa parzialmente le proprie radici nella sapienza: la rimozione di quest'ultima dal mondo ha condotto alla creazione di una speranza escatologica; l'introduzione del dualismo nel cosmo (vedi sopra) ha recato con sé l'introduzione della dottrina apocalittica dei due regni; gli eventi storici, dal canto loro, hanno privato gli scribi, un tempo deputati a trasmettere la sapienza, del loro antico teatro di operazioni, la corte regale, spingendoli a sognarne una restaurazione futura. La gnosi e l'apocalittica rivelano in tal modo il legame che le unisce.

Probabilmente l'influsso ellenistico svolse anch'esso un ruolo nella completa trasformazione della figura della sapienza (Ḥokhmah), destinata a diventare un essere sovrumano, un personaggio ultramondano, un'ipostasi divina (Prv 8,22-31; Sir 4,11-19; 24,3-22; Sap 6-9), mediatore della rivelazione e della creazione (Prv 3,19; Sir 24,3); identificata in definitiva alla Legge, la Torah, in quanto contenuto del verbo divino (Sir 24,8; 24,23; Bar 3,9-4,4). Assume i tratti di una dea (forse Iside Panthea) e, in quanto Madonna Sapienza, diviene antagonista di Madonna Follia, altra personificazione, modellata su Afrodite o Astarte (Prv 7,9-13; 9,1-

18). La «parentela» con lei, come quella che intrattengono il giusto o il savio, garantisce l'immortalità (Sap 6,18) e fa stare vicini a Dio (Sap 6,19). Questo spostamento da un ruolo orizzontale, in quanto capacità antropologica di comprendere il mondo, a uno verticale conduce, nella *Sapienza* attribuita a Salomone (I secolo a.C.) e in seguito specialmente nell'opera di Filone Ebreo (I secolo d.C.), a una concezione di sapienza (greco: *sophia*) come figura ultramondana accessibile solo per il tramite di una «conoscenza» esoterica. La comunicazione con questa sapienza celeste e distante si compie nella filosofia di Filone attraverso il Logos (il verbo divino intelligibile), che rappresenta «la sapienza vicina a noi». Sophia è pertanto attingibile solo grazie alla rivelazione e alla conoscenza del Logos. Non è più disponibile in questo mondo, da cui è svanita (*Apocalisse etiopica di Enoch* 42,1-8; *4 Esdra* 5, 9s.; *Apocalisse siriaca di Baruch* 48,3-6). A questo punto è già pronta la via per la concezione gnostica di sapienza.

Cristianesimo e Gnosticismo. Il Cristianesimo delle origini accolse le antiche concezioni ebraiche della sapienza a diversi livelli. Da un canto, la tradizione primigenia su Gesù (che si suppone stia all'origine dei detti di Gesù, nota come fonte Q) prese possesso dell'antica sapienza proverbiale israelitica (Mt 12,42 e Lc 11,31 fanno esplicitamente riferimento a Salomone); dall'altro lato, Gesù stesso fu visto come un'incarnazione della sapienza (Lc 7,35 e passi paralleli; cfr. Mt 23,34-36 con Lc 11,49). Egli è «pieno di sapienza» sin dalla fanciullezza (Lc 2,40; 2,52) e a questo proposito supera persino Salomone (Mt 12,42; Lc 11,31). Le sue gesta e i suoi insegnamenti danno prova della sua sapienza (Mc 6,2; Mt 13,54). Per questo gli studiosi hanno parlato di una «cristologia sapienziale» come di una delle prime forme di enunciazione cristologica. Nelle lettere di san Paolo la sapienza svolge un ruolo importante nella sua disputa con la comunità di Corinto (1 Cor e 2 Cor), ove si stava diffondendo la predicazione di una sapienza che probabilmente veniva già interpretata in senso gnostico, che trovava espressione in affermazioni di tipo estatico (rivelazioni). In risposta, Paolo concepisce l'idea, destinata ad assumere importanza capitale, di una sapienza cristiana, rappresentata dal Redentore, equivalente alla stoltezza (*moria*) per il mondo, una sapienza che consiste nella croce, segno di «debolezza di Dio» (1 Cor 1,25) che ne costituisce in realtà la «forza». Dio ha distrutto «la sapienza dei sapienti» e l'ha tramutata in «stoltezza» (1 Cor 1,18-22; 2,6-8). Alla presenza della sapienza autentica di Dio, rivelatasi in Cristo, la sapienza tradizionale di questo mondo è stata annichilita, ma allo stesso tempo ha raggiunto il proprio compimento. Coloro che credono in Cristo posseggono «potenza di Dio e sapienza di Dio» (1 Cor 1,24; 1,30; 2,10-12; 3,18).

L'Antico Testamento e la letteratura sapienziale ebraica dei primi due secoli precedenti l'era volgare sono qui sottoposti a un'interpretazione completamente nuova, e in tal senso salvati dalla crisi in cui erano precipitati. D'altro canto si tracciano anche i confini di ogni futura concezione cristiana della sapienza. L'accettazione critica delle antiche tradizioni sapienziali e la risposta ambivalente della teologia cristiana alla filosofia affondano entrambe le proprie radici in quest'opera (cfr. Tommaso d'Aquino da un lato e Martin Lutero dall'altro).

Nel frattempo, come dimostra in particolare la *Lettera di Giacomo*, si accetta ancora il principio in base al quale la sapienza dà prova della sua autenticità nella pratica etico-morale: la vita cristiana è sapienza che si manifesta (Gc 3,13-17; cfr. Gc 1,5). L'antica idea della sapienza rivive qui, tramutandosi in virtù cristiana per fronteggiare gli eventi della vita.

A mio parere lo Gnosticismo affonda le proprie radici in quelle parti dell'antico insegnamento sapienziale ebraico che, come nel caso dell'*Ecclesiaste*, sfidavano la rappresentazione tradizionale del mondo. Indipendentemente da questo retaggio proveniente dalla tradizione e dalla storia delle idee, anche la letteratura gnostica continua a presentarci la sapienza sotto forma di detti tramandati, per la maggior parte in forma cristiana (il *Vangelo di Tommaso* e il *Vangelo di Filippo* dal *corpus* di Nag Hammadi; cfr. anche gli *Insegnamenti di Silvano* e le *Sentenze di Sesto*), ma anche in forme peculiari e nuove (*Il tuono*, *La mente perfetta*). La più notevole è tuttavia la figura di Sophia, o Pistis Sophia («fede sapienza»), incarnazione ambigua del Pleroma gnostico, specialmente nelle forme di gnosi valentiniana e barbeliota. Secondo taluni resoconti eresiologici e testi originali (di Nag Hammadi), Sophia si accompagna al Dio supremo; più precisamente costituisce l'aspetto femminile della sua prima manifestazione o emanazione, il cui aspetto o consorte maschile può essere identificato con l'Uomo primevo, il Figlio dell'uomo o Cristo (Seth). Una seconda Sophia, inferiore alla prima, può anche essere inclusa tra le «sizigie» (coppie di eoni) derivanti dalla coppia primordiale. Altri passi – che in realtà costituiscono la maggioranza – descrivono variamente Sophia come uno degli eoni finali: quello che, in quanto madre del demiurgo (Ialdabaoth), è indirettamente coinvolto nel destino del mondo creato. Ma è allo stesso tempo attiva nell'opera di redenzione, intenta a riparare il danno provocato dalla perdita della scintilla di luce, in quanto è Sophia stessa che si divide in due parti – una superiore e una inferiore, una

maggiore e una minore, una parte della vita e una parte della morte, della verità e della menzogna, o semplicemente Sophia e Achamoth (il termine aramaico per «sapienza») – ed è condannata a patire in modo esemplare il destino della caduta e della redenzione. Questa versione è caratteristica dei cosiddetti gnostici barbelioti e dei valentiniani; è attribuita anche ai cainiti e agli ofiti, nonché ai seguaci di Seth. Parecchi testi di Nag Hammadi appartengono a questa corrente (per esempio l'*Apocrifo di Giovanni*, la *Natura degli arconti*, il *Vangelo degli Egiziani*, il *Trattato tripartito*). La sapienza gnostica (*sophia*) serve a dare espressione a molti aspetti del pensiero gnostico. Rappresenta un'immagine dell'autoestraniamento di Dio nell'emanazione e nel riflesso; costituisce dunque l'aspetto femminile di Dio, ma al tempo stesso non ne sminuisce in nulla la perfetta unità. Ma la sapienza in quanto eone è anche consorte del Salvatore, intimamente legata tanto al processo demiurgico (cosmologico) quanto a quello soteriologico. Ciò non ha niente a che fare con concezioni ispirate al femminismo; sullo sfondo ritroviamo piuttosto il retaggio della tradizione sapienziale ebraica nella sua forma più recente.

Iran e Zoroastrismo. Spesso si dimentica che anche l'Iran ha dato vita a una vasta letteratura sapienziale che va sotto il nome mediopersiano di *handarz* (antico neopersiano: *andarz*), che significa «avviso, istruzione». Anch'essa ci è pervenuta sotto varie raccolte di *gnomai*. Si conserva solo in mediopersiano, ma senza dubbio aveva precursori avestici (paleopersiani, come l'opera purtroppo perduta *Barish nask*). Al centro di questa letteratura sta la «sapienza» (mediopersiano: *khrad* o *xrat*), i cui rappresentanti deputati a tramandarla erano i sovrani del periodo preistorico (per esempio Jam, Ōshnar) e sasanide (per esempio Cosroe I), e inoltre i visir (per esempio Wazurgmihr ī Bokhtagān) e i sacerdoti (per esempio Ādurbad ī Mahraspandān). Ancora una volta la raccolta e la trasmissione del materiale era opera di scuole sacerdotali o affiliate ai templi (del fuoco). Dal momento che il pensiero, insieme alla parola e al'azione, svolgeva un ruolo dominante nello Zoroastrismo, si prestava notevole attenzione all'insegnamento della conoscenza religiosa. Quest'ultima veniva identificata alla sapienza. Ma in realtà la «conoscenza» in questione non verteva unicamente sulla religione, la teologia o il culto. L'Iran ha sia assorbito (per il tramite dell'Ellenismo) che prodotto autonomamente un notevole patrimonio di conoscenza secolare.

Nondimeno il modello religioso all'interno del quale si collocò la tradizione sapienziale svolse un ruolo molto importante. Secondo una delle opere principali, lo *Spirito della sapienza* (*Mēnōg ī Khrad*), ogni tipo di sapienza promana da un'unica fonte, che riconduce a Dio.

In questo contesto assumono particolare rilievo due opere. Una è il sesto libro dell'enciclopedia nota come *Atti di religione* (*Dēnkard*); l'altra è il *Libro dei giudizi dello spirito della sapienza* (*Dādistān ī Mēnōg ī Khrad*). Entrambe ebbero origine in epoca sasanide, ma conservano traccia di materiali più antichi. Il libro sesto del *Dēnkard* risale in parte al *Barish nask* avestico; altro materiale proviene dalla tradizione orale. Il contenuto è religioso in senso lato e ha a che fare con l'insegnamento di Zoroastro a proposito della purezza; ha pertanto carattere segnatamente ritualistico. In questo contesto, la sapienza equivale alla conoscenza corretta e al corrispondente corretto comportamento in ambito religioso. «Questo mondo venne creato da Ōhrmazd il Signore (avestico: Ahura Mazda) con la conoscenza (*dānāgih*). Egli lo mantiene con la sagacia (*frazānagīh*) e la virilità (*mardābagīh*); in definitiva Egli diverrà gioioso grazie a lei» (Shaked, 1979, sez. 311). I saggi (*dānagān*) interpretano il passo nel modo seguente: «Il nocciolo della sapienza (*khrad*) è questo: sagacia (*frazānagīh*), virilità (*mardābagīh*), e speranza nel Rinnovamento» (*Ibid.*, sez. 312). Lo stesso passo prosegue affermando: «La sostanza della sapienza (*khrad*) è simile a quella del fuoco. Infatti nulla in questo mondo può divenire tanto perfetto quanto ciò che viene portato a compimento tramite la sapienza (*khrad*)» (*Ibid.*, sez. 313). Nel *Dēnkard* il «carattere» (*khēm* o *xēm*) è superiore anche alla sapienza, dal momento che «la sapienza è nel carattere; e la religione è nella sapienza e nel carattere a un tempo» (*Ibid.*, sez. 6; cfr. anche sez. 2). Ōhrmazd crea le creature tramite il «carattere», «le tiene mediante la sapienza, e le riconduce a sé tramite la religione» (*Ibid.*, sez. 11).

In altri testi *handarz* di tipo più secolare la sapienza è pōsta a capo delle virtù e costituisce la guida per gli uomini verso la conoscenza dei loro doveri. Ōhrmazd ha creato le seguenti realtà spirituali per aiutare gli esseri umani a raggiungere tale fine: «sapienza innata, sapienza acquisita, carattere, speranza, contentamento, religione (*dēn*), e consultazione dei savi» (*Āyadgar ī Wazurgmihr* 43, cit. in Shaked, 1979, p. XXVI). La sapienza acquisita si acquista tramite l'istruzione; quella innata preserva gli uomini dal timore e dal peccato. Chiaramente secondo lo Zoroastrismo la sapienza è saldamente radicata entro un contesto religioso (sebbene non sia completamente assente un tipo di sapienza secolare). Essa costituisce il principale oggetto dell'attività conoscitiva; ed è quest'ultima a definirne l'essenza. Pertanto è dovere del fedele seguire il «savio»

(maestro o sacerdote che sia) e porgli domande; chi si accompagna ai saggi si porta vicino a Dio. Tuttavia buona parte della letteratura sapienziale iranica è segnata anche da un pessimismo fatalistico che richiama i toni dell'*Ecclesiaste* (Shaked, 1979, sez. D). Il «destino» (*bakht*, *brēh*, *zamān*) determina la vita degli uomini; la loro azione si adatta a portarlo a compimento. Possiamo scorgere qui l'influsso dell'insegnamento iranico a proposito del destino (vale a dire lo Zurvanismo), che risulta presente ancora nella letteratura persiana moderna, dando prova di una continuità con le antiche tradizioni sapienziali iraniche (letteratura proverbiale, poesia didattica).

La sapienza emerge chiaramente come personaggio o ipostasi celeste, lo Spirito della sapienza (Mēnōg ī Khrad) nell'opera omonima. Ivi essa viene concepita come uno dei «santi immortali» (Amahraspandān; avestico: Amesha Spenta); in realtà l'autore dedica a lei molte più preghiere che agli altri (1,53). È lei la «sapienza originaria (*āsn khrad*) dei cieli e dei mondi»; è lei che dimora insieme a Ōhrmazd e combina in sé ogni tipo di sapienza (57,3-32); è lei che è stata creata da Ōhrmazd (8,3; 8,8), che attraverso di lei ha creato il mondo (1,11; 1,49; 57,5); mediante la sua opera Ōhrmazd mantiene in esistenza il cosmo (1,12). La sua funzione più importante è l'istruzione, ovvero, a seconda dei casi, la rivelazione. Ognuno dei sessantadue capitoli successivi all'introduzione dell'opera comincia con una serie di domande poste da un (anonimo) «savio» (*dānāg*), cui la Sapienza risponde diffusamente. Il libro costituisce pertanto un compendio, un catechismo dello Zoroastrismo, e deriva la propria autorevolezza dalla Sapienza celeste di Dio. Il «savio» che ne trasmette il contenuto rappresenta evidentemente la comunità o la classe sacerdotale zoroastriana. Egli vagò per il mondo, di regione in regione e di città in città, cercando la sapienza, fino a quando comprese che la sapienza autentica va cercata nella religione; fu allora che essa gli apparve in forma corporea come lo Spirito della Sapienza di Ōhrmazd (Mēnōg ī Khrad) e lo istruì (1,14-61). L'equivalente avestico più probabile di questa Sapienza è Vohu Manah (Vahuman, Vahman), la Buona Disposizione d'animo; nello *Yasna* (22,25 e 25,18, *āsnō khratush*) troviamo la «sapienza inerente ovvero primordiale» (*āsn khrad*), legata al concetto zoroastriano di fede («comprensione innata dell'opera di Mazda»).

India. Parte della più antica letteratura sapienziale indiana si trova nelle raccolte di saggezza proverbiale composte a edificazione dei sovrani o dei governanti, come per esempio il ben noto *Pañcatantra* o lo *Hitopadeśa* («Buon ammaestramento»). Il *Mahābhārata*, l'epopea nazionale indiana, contiene nelle sue sezioni didattiche gran parte di questa antica tradizione sapienziale; esso comprende in particolare la *Bhagavadgītā*. Il ruolo rilevante svolto dalla conoscenza o intuizione (*jñāna*) nel pensiero indiano antico (in special modo nelle *Upaniṣad*) ha attribuito alla sapienza una posizione centrale in India. Non è facile distinguere questa sapienza dalla filosofia, e a sua volta la filosofia dalla religione; ciascuna condivide alcune caratteristiche delle altre. La *Bhagavadgītā* loda la «via conoscitiva o sapienziale» preferendola a quella dell'azione (*karman*): «un uomo di fede, intento alla sapienza (*jñāna*), posti a freno i sensi, ottiene la sapienza; e una volta conseguitala ben presto giunge alla perfetta quiete» (4,39, secondo la traduzione di Robert C. Zaehner, *The Bhagavad-Gita*, London 1973). Tuttavia la filosofia o la religione brahmanica non giunsero al punto di personificare la sapienza o la conoscenza. Questo passo fu intrapreso solo dal Buddhismo, che diede nuova forma all'ideale conoscitivo indiano, la via di salvezza dal ciclo delle rinascite (*saṃsāra*), senza affidarsi più alla tradizione sacerdotale o alle forme di ascesi estrema. Ma l'oggettivizzazione (ipostatizzazione) della gnosi redentrice o sapienza trascendentale (*prajñā*; pali: *paññā*) fu introdotta solo dal Buddhismo Mahāyāna, che ebbe inizio intorno al I secolo a.C. nell'India meridionale o settentrionale. Assistiamo al sorgere di un'intera letteratura (originariamente in sanscrito) consacrata a una realtà che viene definita «perfezione di sapienza» (*prajñāpāramitā*; letteralmente: «la sapienza che ha travalicato l'altra sponda»). Le più antiche opere della tradizione della Prajñāpāramitā furono composte tra il 100 a.C. e il 150 d.C.; tra il IV e il VII secolo d.C. furono redatti compendi e versioni brevi sotto l'influsso della scuola Mādhyamika; dal VI secolo in poi fu il Tantrismo a prendere il controllo di questi testi, fornendone un'interpretazione ritualistica (fino al punto di introdurvi pratiche antinomiste). Come ricordato sopra, esiste un certo numero di paralleli che accomunano la concezione della sapienza buddhista a quella ebraica più antica. I «libri sapienziali» buddhisti (Conze, 1975) introducono un tipo di conoscenza a proposito della salvezza specificamente nuovo, un'intuizione della «vacuità» (*śūnyatā*) dell'esistenza, garanzia di liberazione. Questi insegnamenti vengono proposti sotto forma di dialoghi tra il Buddha e alcuni dei suoi discepoli. Il tipo di presentazione presta autorità al nuovo insegnamento, attribuendogli valore canonico. Ivi la virtù (*pāramitā*) dell'«intuizione» (*prajñā*, *paññā*), forse sotto l'influsso della Dea Madre dell'India meridionale, viene talora personificata come Dea della Sapienza, Prajñāpāramitā. Sotto questa forma viene con-

siderata «madre» di tutti i Buddha (*buddhāmātṛ*, *jinamātṛ*) e dei *bodhisattva*.

Se una madre con molti figli è caduta malata,
Tutti, tristi in cuor loro, si prenderebbero cura di lei:
Così anche i Buddha nei vari universi nelle dieci direzioni
Venerano in cuor loro queste *perfezione di sapienza* come la loro madre.
I salvatori del mondo che furono nel passato, e anche quelli che (proprio ora) sono nelle dieci direzioni,
Sono derivati da lei, al pari di quelli futuri.
È lei che mostra il mondo (così come è), lei la genitrice, la madre dei Jina,
È lei che rivela il pensiero e l'azione degli altri esseri.
(Conze, 1973, p. 31).

Nell'iconografia, Prajñāpāramitā viene raffigurata con due, quattro, sei, dieci o dodici braccia. Bianco o dorato è il suo colore; il loto e il libro (colorato in blu o in rosso) sono i suoi simboli. Spesso ricorda i ritratti di Mañjuśrī (personificazione maschile della sapienza) o di Sarasvatī (dea induista dell'erudizione, dell'eloquenza e dell'intelligenza) o ancora di Avalokiteśvara, Tārā e Cunda. Secondo il buddhista medio, si tratta di una dea che può essere invocata ed è in grado di impartire merito, benessere e benedizioni. Tuttavia i teologi buddhisti vedono in lei nulla più che una manifestazione semplicemente «spirituale» della sapienza redentrice o illuminatrice («che impartisce la *bodhi*»), sapienza che contiene e sostiene tutte le cose e viene chiamata «madre dell'illuminazione». Trova qui manifestazione in forma personificata l'essenza stessa della dottrina buddhista. Le varie interpretazioni di quest'ultima nelle scuole del Mahāyāna (Mādhyamika, Yogācāra, Tantra) si riflettono anche nella figura di Prajñāpāramitā e nella letteratura che la riguarda. Uno degli inni più conosciuti a lei dedicato è opera di Rahulabhadra (150 d.C. circa):

Omaggio a Te, Perfetta Sapienza,
Illimitata, pensiero trascendente!
Prive di biasimo tutte le Tue membra,
Esente da colpa chi riesce a distinguerTi...
I Buddha, maestri del mondo,
Sono i Tuoi figli compassionevoli;
Quindi Tu sei, Donna Benedetta,
Signora e Padrona di tutti gli esseri...
Quando Tu appari nella Tua forma terrifica
Generi timore nello stolto;
Quando benigna Ti mostri
Sicurezza infondi al savio...
Da tutti i Buddha, i singoli Buddha,
E inoltre dai discepoli corteggiata,
Tu sei l'unica via di salvezza,
In verità non ce n'è un'altra...
Con la mia lode della Perfetta Sapienza
Possa io accumulare tutto il merito,
E possa questo merito rendere tutto il mondo devoto
A questa immacolata Sapienza.
(Conze, 1959, pp. 168-71).

La scuola tantrica ha prodotto incantesimi o formule magiche (*mantra*) per propiziarsi Prajñāpāramitā, impartiti dalla dea in persona. La recitazione di tali formule ha il potere di liberare il devoto; è anche meritoria se svolta per conto di altri. In questa forma di Buddhismo la figura della Sapienza unisce in sé tutti gli aspetti della religione, sia in teoria che in pratica. In realtà Prajñāpāramitā è probabilmente la sua espressione più notevole.

Cina. Per concludere, poche parole sulla Cina, ove, a differenza che in India, la sapienza non intrattiene che legami sporadici con la religione. Nel Confucianesimo la sapienza ha carattere etico-morale senza possibili ambiguità. Viene alla mente il mondo greco, in cui si trova che la saggezza consiste nell'arte di evitare gli estremi e di seguire il giusto mezzo. Una delle cinque virtù cardinali che caratterizzano il «savio» (*chün-tzu*) confuciano è detta *chih* («sapienza»), e comprende la conoscenza della natura umana e della società, la padronanza della lingua, e un comportamento pratico in ossequio alle regole confuciane (*li*). «Il senso del giusto e dell'ingiusto è l'inizio della sapienza» (*chih*) (Fung Yu-Lan, 1952, I, p. 121). Ogni essere umano possiede la capacità innata di diventare saggio e necessita solo di educazione e di pratica, dal momento che l'opinione prevalente in Cina considera la natura umana buona (altro aspetto che ricorda il pensiero greco). Nondimeno il Confucianesimo ci offre anche l'ideale del «nobiluomo», ovvero del «santo» (*sheng-jen*), che supera persino il savio, dal momento che aderisce perfettamente a tutti i principi (*li*), vive in armonia con la natura e la società, e costituisce pertanto il maestro immacolato della sua epoca. L'antico significato della sapienza come padronanza pratica della vita per il tramite della conoscenza del mondo e degli esseri umani ha probabilmente trovato in Cina il suo sviluppo più notevole e ha dato forma in profondità e per migliaia di anni al carattere del popolo cinese. La sapienza si incarna nel comportamento e può essere acquisita mediante la pratica; diventa dunque un atteggiamento abituale.

[Vedi *CONOSCENZA E IGNORANZA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna opera a carattere monografico che tratti i diversi aspetti della sapienza rinvenibili presso i diversi popoli e le differenti culture. L'articolo di A.R. Gordon, *Wisdom*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, Edinburgh 1921, pp. 742-47, è il solo a tentare una rassegna; le aree studiate e descritte con maggiore attenzione sono il Vicino Oriente antico (compreso Israele), il pensiero greco e il protocristianesimo. La bibliografia che segue elenca altri libri e articoli che ho trovato utili e che possono servire come introduzione all'argomento.

W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 (trad. ingl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972).

Ed. Conze, *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth 1959 (trad. it. *Scritture buddhiste*, Roma 1973).

Ed. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, Den Haag 1960.

Ed. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, Oxford 1967.

Ed. Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, Bolinas/Calif. 1973.

Ed. Conze (trad. e cur.), *Buddhist Wisdom Books, Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra*, London 1975 (trad. it. *Libri buddhisti della sapienza. Sutra del cuore. Sutra del diamante*, Roma 1976).

Ed. Conze (trad.), *The Large Sūtra on Perfect Wisdom*, Berkeley 1975.

J. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1953.

G. Fohrer e U. Wilcken, *Sophia*, in *Theological Dictionary of the New Testament*, Nashville 1967, VII.

Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, I-II, Peiping 1937-1953, Princeton 1952-1953 (2ª ed.) (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990).

H. Gese, *Weisheit*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, VI, Tübingen 1962 (3ª ed.).

B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim 1965.

M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, Freiburg 1979.

W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.

S.H. Langdon, *Babylonian Wisdom*, in «Babyloniaca», (1923), pp. 129-94.

B.L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie in hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973.

M. Noth e D. Winton Thomas (curr.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden 1955.

G. von Rad, *Wisdom in Israel*, Nashville 1972 (trad. it. *La sapienza in Israele*, Genova 1992).

H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund 1947.

K. Rudolph, *Sophia und Gnosis*, in K.-W. Tröger (cur.), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis. Neuen Studien zu «Gnosis und Bibel»*, Berlin 1980, pp. 221-37.

J.M. Sasson (cur.), *Oriental Wisdom*, numero speciale del «Journal of the American Oriental Society», 101 (1981).

S. Shaked (trad.), *The Wisdom of the Sasanian Sages. Denkard Book Six*, Boulder 1979.

W. von Soden, *Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, in «Welt als Geschichte», 2 (1936), pp. 411-64, 509-57.

E.W. West (cur. e trad.), *The Book of the Mainyō-i-khard*, London 1871, Amsterdam 1979.

U. Wilcken, *Weisheit und Torheit*, Tübingen 1959.

KURT RUDOLPH

SCIMMIA. La scimmia è un'immagine archetipica della personalità istintuale e delle inclinazioni umane più basse, ma anche delle benedizioni celesti. Nell'antico mondo mediterraneo e in Oriente, le scimmie hanno generalmente simboleggiato sagacità e buona fortuna; in Occidente, depravazione e peccato. Come personificazioni dell'attività inconscia, le scimmie possono significare il pericolo e la degradazione o una grazia inaspettata.

Tra gli dei egizi adorati nel periodo dinastico, i cui attributi risalgono probabilmente ai tempi preistorici, Thot, il dio della saggezza, il cui emblema è un cinocefalo, è una scimmia o babbuino dalla testa di cane. Tenute in origine in alta considerazione per la loro astuzia, le scimmie giunsero a simboleggiare intelligenza, poteri magici e, per ultimo, saggezza. Nelle statue, sulle tombe e nelle innumerevoli edizioni del libro *Che il mio nome fiorisca*, un cinocefalo è raffigurato nell'atto di fornire parole di saggezza a Thot, che a sua volta le trasmette a Osiride, il dio dei morti. Nel Papiro di Ani, la scimmia a testa di cane è rappresentata sotto l'aspetto di amico dei morti, seduta sulla cima del piedistallo della bilancia dove viene pesato il cuore del deceduto contro la piuma della verità. Gli Egizi credevano anche che le scimmie venissero trasformate in guardiani delle porte del Cielo. Simbolo di saggezza in Grecia, la scimmia venne associata a Hermes, il dio dei maghi e dei taumaturghi, figura che si trasformò poi in Hermes Trismegistos.

Il culto più diffuso e stabile della scimmia si sviluppò in India, dove essa appare in modo preminente nella religione e nel mito. Tra gli animali che personificano dei o esseri eroici simili a dei dotati di poteri magici, il più popolare è il dio scimmia Hanuman, figlio di Vāyu, dio del vento, e della ninfa scimmia Añianā. Adorato nel famoso tempio della scimmia a Vārāṇasī, Hanuman è anche una divinità di villaggio, un agente divino invocato come protettore contro le trombe d'aria e come dio della fertilità. Eroe solare, nel *Rāmāyaṇa* Hanuman viene in aiuto di Rāma nella sua battaglia per riprendere Sītā rapita, e per questo aiuto gli è concessa la vita eterna. La natura solare della scimmia mitica è messa in risalto ripetutamente nel poema: Hanuman viaggia attraverso l'aria, entra nell'oscurità ed emerge da essa.

La figura del dio scimmia era diffusa nelle religioni

originarie buddhiste e islamiche di Giava e di Sumatra. Un rilievo sull'architrave di Banteay Srei, un tempio cambogiano del X secolo inoltrato e del XIV secolo raffigura il re scimmia Sugrīva aiutato dal suo capitano Hanuman nella battaglia contro il suo rivale. Nel Bengala occidentale, ogni volta che veniva fondato un piccolo villaggio, il primo compito degli abitanti era quello di erigere un'immagine di Hanuman, protettore del raccolto e del bestiame e consorte virile della Madre Terra.

Il simbolismo ambivalente della scimmia è ben esemplificato nel pensiero cinese, dove essa rappresenta sia il bene che il male. Da una parte le scimmie rappresentano gli istinti carnali, la duplicità, l'inganno, la parodia, le trasformazioni, la malizia, l'abiezione e la vanità; dall'altra parte sono associate alla protezione, al sortilegio, alla taumaturgia, ai poteri di concedere buona fortuna, salute e successo. Nel Taoismo, le scimmie simboleggiano i pensieri che nel sentiero della meditazione devono essere eliminati attraverso la pratica della «legatura delle scimmie». Un'immagine popolare che ha come oggetto le scimmie è la raffigurazione delle Tre Scimmie Mistiche: una chiude le labbra, una le orecchie, l'altra gli occhi, per non parlare, udire e vedere il male.

Nella simbologia ebraico-cristiana e islamica, le scimmie hanno senza dubbio una connotazione sinistra. Secondo il Talmud, sognare una scimmia è un cattivo presagio, e nella tradizione rabbinica uno dei tre gruppi di uomini che costruirono la Torre di Babele venne trasformato in scimmie. Nel Cristianesimo, la scimmia rappresenta solo gli aspetti iniqui della natura umana: lussuria, fasto, frivolezza, indecenza, avidità, vanità, malizia, furberia, idolatria, l'anima indolente e il pervertimento della parola di Dio. Nel Medioevo, Satana fu descritto come la *simia dei*, e nell'arte cristiana il diavolo è spesso raffigurato come una scimmia con una mela nella bocca, emblema della caduta, e il corpo in catene, simbolo del peccato sconfitto dalla virtù. Le scimmie hanno rappresentato un segno malevolo per i musulmani; in una storia islamica gli Ebrei di Elath sono trasformati in scimmie come punizione per aver pescato di sabato.

In molte culture tradizionali le scimmie sono animali totemici. È proibito mangiarle o far loro del male nel Togo; esse sono sacre per i Bakatta; i loro denti sono portati come ornamenti pettorali dai Boróro per ottenere forza. Certi popoli venerano le scimmie come dimora dell'anima umana, e un clan indiano orientale le considera come antenate mitiche.

In molte parti del mondo le scimmie sono creature benevole, che simboleggiano spesso la fertilità o la buona fortuna. A Giava si tengono cerimonie magiche in cui si fanno offerte al re delle scimmie per curare la sterilità. Nelle scritture geroglifiche dell'America centrale, la scimmia è rappresentata come simbolo di relazione sessuale. Essa viene associata anche alla divinità benevola Chac, mentre le iscrizioni maya rappresentano il dio della Stella del Nord con una testa di scimmia. In un mito maya della creazione, le sole creature a sopravvivere alla distruzione della creazione da parte degli dei sono le scimmie. In alcune culture tribali dell'America centrale e meridionale, l'apparato rituale dei *medicine men* include un talismano fatto di code essiccate di scimmie, come protezione contro il male.

Le scimmie compaiono in modo cospicuo nelle storie popolari e nelle leggende dell'Oriente, dell'Africa, dell'Oceania e dell'Europa, dove provengono dall'abbondante letteratura favolistica del Medioevo.

BIBLIOGRAFIA

E.A. Wallis Budge, *Egyptian Religion*, (1899), rist. come *Egyptian Ideas of the Future Life*, New York 1976. Un'analisi completa delle divinità con la testa di animale dell'Egitto e del loro significato nelle religioni antiche. Le caratteristiche divine del cinocefalo, o babbuino a testa di cane, associato a Thot-Hermes.

H. Te Rake, *Maiori Symbolism*, London 1926. Leggende maori, a partire dal 17000 a.C. circa, che narrano il passaggio dell'uomo attraverso otto stadi dello sviluppo della scimmia, fino a raggiungere la civiltà.

H. Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton 1969. Le leggende di Hanuman, la scimmia, nei miti e nelle religioni dell'India con particolare rilievo al *Mahābhārata* e al *Rāmāyaṇa*.

ANN DUNNIGAN

SERPENTE. Grazie alla sua forma e alla sua particolare relazione con l'ambiente, il serpente svolge un ruolo importante nelle credenze di numerose popolazioni. Da sempre, alcune particolari caratteristiche hanno riservato al serpente un posto a parte nel mondo animale: la rapidità e il particolare tipo di movimento, il cambiamento periodico della pelle, la bellezza lucente e il veleno di alcune specie. I serpenti suscitano paura perché si presume che il loro carattere sia funesto e per la loro pericolosità. La natura enigmatica e ambivalente dei serpenti ha spinto gli esseri umani a giudizi contraddittori nei loro confronti: da un lato sono considerati malvagi e capaci di provocare la morte; dall'altro, si ritiene che incarnino poteri benevoli e persino divini. Il risultato di questa ambivalente considerazione è evidente in alcune religioni, nelle quali i serpenti sono al contempo maledetti e adorati. Il ser-

pente Apophis era considerato dagli antichi Egizi il peggior nemico di Ra, dio del sole; ma Ra, nel suo viaggio attraverso gli Inferi, viene protetto proprio da un serpente, Mehen. Nella Bibbia il serpente è simbolo sia di morte (la caduta dell'uomo, Gn 3) sia di vita (il serpente di rame, Nm 21,6-8). Nella mitologia indiana, Kāliya, il principe dei serpenti, è la personificazione del male ed è sopraffatto da Kṛṣṇa; ma il serpente Śeṣa è il compagno di Viṣṇu e il suo giaciglio.

Il serpente e le origini. Nella mitologia di molti popoli il serpente è legato all'origine del mondo e alla creazione; è la materia primordiale o l'essere primordiale.

Secondo un'antica tradizione dei druidi (i sacerdoti dei Celti), il mondo ebbe origine da un uovo uscito dalla bocca di un serpente. Numerose divinità egizie erano raffigurate come serpenti: per esempio Atum, prima di risalire dall'oceano primordiale, e Amon di Tebe, chiamato anche Kematef («Colui che ha completato il suo tempo»). Nelle speculazioni filosofiche del Vicino Oriente antico riguardanti la creazione, i serpenti e i draghi simboleggiavano ciò che non si era ancora manifestato: l'unità indivisa che dominava prima della creazione del mondo. Solo dopo aver sconfitto Tiamat, il mostro simile a un drago, il dio babilonese Marduk poté creare dal corpo di quest'ultimo il cielo e la terra. Nell'Antico Testamento troviamo di frequente il motivo della lotta di Dio contro il mostro del caos, simile a un serpente o a un drago, che vive nell'acqua; è con la vittoria su Raab che le potenti acque della profondità primordiale vengono completamente asciugate (Is 51,9s.). La vittoria di Indra sul mostro Vṛtra, privo di piedi e di mani, è un atto cosmogonico che libera l'acqua e la luce dall'abbraccio delle forze del caos. Tra le saghe indiane che riguardano la creazione vi è la storia di Vāsuki, il serpente del mondo, che gli dei e i demoni (*asura*) afferrano e tirano da un'estremità e dall'altra, mettendo così in movimento Mandara, la montagna del mondo nell'oceano di latte. Secondo un mito nahuatl (antico Messico), all'origine esisteva una massa informe di acqua in cui viveva un grande mostro femminile; gli dei Quetzalcoatl e Tezcatlipoca si trasformarono in serpenti, lacerarono il mostro in due parti e da queste formarono il cielo e la terra. Alcune cerimonie effettuate in inverno, nel periodo cioè di scarsa luce solare, dalle tribù indiane della Costa americana nordoccidentale (Kwakiutl, Haida) commemorano il tempo primordiale quando il sole era prigioniero delle potenze del buio e dell'acqua, simboleggiate dal serpente Sisiul. Per gli abitanti dell'isola Rossel (arcipelago Louisiade, Melanesia), Wonajö, che aveva la forma di un serpente, creò le loro isole e le stelle. Nei miti degli Ungarinyin (Aborigeni dell'Australia nordoccidentale), il serpente primordiale Ungud è legato all'origine della terra: dalle sue uova nacquero i Wandjina, gli antenati dell'uomo.

Il serpente, gli antenati e le anime. Le raffigurazioni di serpenti presenti sui monoliti del Neolitico in Francia erano connesse probabilmente con la venerazione degli antenati. Secondo una credenza diffusa nel mondo mediterraneo, infatti, un serpente che vive in casa incarna l'anima del primo antenato della famiglia; tra gli antichi Romani, il serpente impersonava il *pater familias*. Nell'*Eneide* (5,83ss.), Virgilio racconta della visita di Enea alla tomba del padre Anchise; i cibi sacrificali offerti ad Anchise vengono accettati da un serpente maculato. Numerosi affreschi di Pompei raffigurano vipere che custodiscono un altare come simboli del *genius loci*, o divinità tutelari del luogo. In Grecia, Cecrope ed Eretteo, antenati diventati poi eroi, erano venerati sotto forma di serpenti. Sulle pietre tombali dell'antica Grecia il serpente ed il vaso simboleggiano la libazione ai defunti. Gli antichi Sciti che vivevano a nord del mar Nero si consideravano i discendenti di Targitaus, figlio del dio del cielo e della figlia di Dnieper, il dio del fiume, la quale era metà donna e metà serpente. Secondo alcuni scritti gnostici del periodo ellenistico, i primi esseri umani strisciavano sul terreno come serpenti. Una leggenda della Nuova Guinea e delle isole dell'Ammiragliato racconta che i primi esseri umani nacquero da un serpente. Per gli Aborigeni australiani la luna è l'antenata della tribù e il suo totem è un serpente. Tra i Paiwan, gli abitanti della costa orientale di Taiwan, molti capi credono di discendere dal «serpente centopassi». Per gli Zulu (Africa meridionale) alcuni serpenti sono antenati divinizzati che hanno il potere di ritornare sulla terra in questa forma. In alcuni miti diffusi nell'Asia sudoccidentale una principessa serpente è la fondatrice di alcune dinastie.

In Africa, in Asia e in Oceania il serpente è di frequente associato all'anima. Secondo le credenze dei Masai (Africa orientale), le anime dei capi e dei *medicine men* si trasformano dopo la morte in serpenti, continuando così a vivere in questa forma. Gli abitanti della Melanesia identificano i loro antenati con questo rettile, e nella Nuova Bretagna e nella Nuova Irlanda, per esempio, si trova di frequente come totem. Nelle fiabe cinesi i morti possono ricomparire come serpenti. Anche in Europa è diffusa l'idea secondo cui l'anima può lasciare il corpo sotto forma di serpente, non solo dopo la morte, ma anche nei sogni (cfr. la saga di Guntram, il re franco). Diversi popoli slavi credono che le anime degli antenati deceduti dimorino nei serpenti, i quali così custodiscono le case dei loro discendenti umani.

Custode della casa e portatore di felicità. Secondo una credenza popolare assai diffusa, i serpenti non devono essere uccisi, perché proteggono la casa e portano fortuna; se nutriti con latte, procurano salute e prosperità.

Nelle fiabe, talvolta il rospo sostituisce il serpente proprio in questo ruolo: entrambi gli animali, infatti, hanno un'origine ctonia e rappresentano le potenze capaci di donare la vita, potenze che contribuiscono al benessere di coloro che rimangono a contatto con la terra e con le sue forze.

Nelle regioni alpine, per esempio, si narra la storia del serpente dalla corona d'oro: esso, se trattato bene, porta felicità alla casa e ai suoi abitanti. I Finni considerano il serpente un animale domestico e sacro e lo nutrono; essi credono che se venisse ucciso ne conseguirebbe la morte della mucca migliore della fattoria o persino dell'allevatore stesso. In Svezia, il serpente bianco è trattato come un protettore benefico della casa e curato con timore reverenziale. Tra gli antichi Prussiani (un popolo baltico), in un certo periodo dell'anno era consuetudine esporre del cibo per i serpenti che vivevano in casa; il fatto che i serpenti non mangiassero il cibo loro offerto era considerato un cattivo presagio. In India venivano nutriti persino i serpenti velenosi, perché considerati spiriti protettori; anche nei tempi moderni, in alcune località, ogni casa possedeva un serpente protettore (*vāstusarpa*). Tra i Suk e i Bari dell'Africa orientale, pastori nomadi, il serpente è chiamato «figlio di Dio», nutrito con latte e considerato di buon augurio. Assai diffusa è la credenza secondo cui serpenti, draghi e rospi sono i custodi e i depositari di tesori e ricchezze. Nell'Europa centrale alcune denominazioni di località (per esempio Drachenfels, «roccia del drago») alludono a saghe locali che hanno come argomento principale un Lindwurm (dal norvegese antico *linn-ormr*, «serpente-drago») che protegge un tesoro; anche Fáfnir, che custodiva il tesoro dei Nibelunghi, apparteneva a questo tipo di draghi. Nell'ambito culturale dell'India, i *nāga* sono i custodi e i latori delle forze vitali presenti nelle fonti e nelle sorgenti e del corallo e delle perle depositate sul fondo del mare. I racconti buddhisti Jātaka narrano di un principe Nāga, il quale possedeva una perla capace di esaudire ogni suo desiderio. Il benevolo drago cinese che porta fortuna si dice abbia la testa di un cavallo o di un cammello e il corpo di un serpente; nella sua barba spesso si nasconde una perla. Nei culti e nelle usanze della Costa d'Avorio (Africa occidentale) il serpente può donare ricchezza e fama; nel Benin, il pitone in particolare è simbolo di felicità e prosperità. In Melanesia, il serpente rappresenta l'eroe culturale: in molte saghe egli dona agli esseri umani le piante commestibili, il fuoco e, di frequente, semplici utensili quali il coltello fatto di conchiglie e l'ascia di pietra.

Saggezza e potere. Il serpente conosce tutti i misteri; se l'uomo si ciba della sua carne (o del cuore di un drago, come fece l'eroe germanico Sigfrido), allora molte cose gli vengono rivelate; in particolare, può comprendere il linguaggio degli uccelli. Nei miti greci, se un serpente lecca le orecchie di un uomo, gli dona il potere di comprendere i linguaggi degli animali (cfr., per esempio, la storia di Melampo e i figli di Laocoonte). I figli di Ecuba, regina di Troia, furono leccati da un serpente e ricevettero il dono della profezia. I serpenti venivano associati ad Atena, la dea greca della saggezza, e nel Medioevo a Prudentia, la personificazione della prudenza e della saggezza pratica. Nel Vangelo è riportata una frase di Gesù: «Siate scaltri come serpenti» (Mt 10,16). Il serpente raffigurato sui pastorali dei vescovi copti e bizantini simboleggia la prudenza con cui il pastore deve guidare i propri fedeli. Il dio azteco Quetzalcoatl («serpente piumato») era il fondatore del *corpus* della saggezza sacerdotale; i sommi sacerdoti erano chiamati «Principi dei Serpenti». Gli animali capaci di superare in alcune abilità gli esseri umani diventavano simboli del potere: il profeta Isaia (Is 27,1) rappresenta i grandi poteri che minacciavano il popolo di Dio come un leviatano (Babilonia?) e un drago (Egitto?). La rappresentazione di un aspide, noto come l'ureo, che i faraoni portavano sulla fronte, era il simbolo della loro sovranità; anche Horus, il dio reale, aveva il simbolo dell'ureo; il serpente sulla fronte di Ra, il dio del sole, aveva il potere di annientare tutti i nemici. Il serpente cornuto sui sigilli dei rotoli di pergamena dell'antica Mesopotamia è probabilmente un segno del potere divino; esso era sacro al dio Ningishzida, il guardiano della porta del cielo. Per molte popolazioni primitive, il serpente è il simbolo del potere e della sovranità; per questo motivo esso fa parte delle decorazioni dei costumi di festa dei capi paiwan a Taiwan. Dal punto di vista iconografico il drago è imparentato al serpente: in Cina il drago era il simbolo dell'imperatore, mentre gli Anglosassoni lo dipingevano sui vessilli reali. Il potere posseduto dal serpente era anche un potere apotropaico; per questo motivo il serpente proteggeva i templi (Egitto), le tombe (antichità classica) e le soglie delle case (Svezia).

Il serpente, simbolo dei poteri cosmici. Nell'antichità classica, il serpente Uroboros, che ingoia la propria coda, abbraccia l'intero universo. Numerosi dipinti e sculture indiane raffigurano il dio danzante Śiva all'interno di un anello cosmico, chiaramente riconoscibile come il corpo di un serpente avente ad ogni estremità una testa. Nella mitologia germanica il Miðgarðsormr («serpente del mondo»), con cui Þórr

(Thor) combatte, è avvolto come una cintura attorno al mondo. In alcune mitologie, la lotta tra il dio della tempesta ed un serpente simboleggia l'antagonismo tra i poteri uranici e i poteri ctonii, come, ad esempio, la battaglia tra il dio ittita della tempesta e Illuyanka. Nel conflitto tra i due principi dell'essere (tra il bene e il male, a livello etico), la divinità può essere rappresentata dall'aquila. L'ostilità tra l'uccello divino e il serpente è un tema presente nella mitologia e nell'arte di molti popoli: lo si ritrova sui sigilli dell'antica Mesopotamia, nell'*Iliade* di Omero, in India, dove l'uccello Garuḍa è noto come «l'uccisore serpente» (*nāgāntaka*) e in alcuni contesti cristiani, dove l'aquila è il simbolo di Cristo, mentre il serpente, il drago e il basilisco sono animali demoniaci.

Il serpente non appartiene solamente all'acqua e alla terra; esso può essere associato anche al cielo. Nelle mitologie finniche, azteche e della Melanesia, i serpenti rappresentano il fulmine; tra i Babilonesi, in India e nell'antico Messico, la Via Lattea era associata al serpente. In Oceania e nell'Africa tropicale l'arcobaleno è raffigurato come un serpente; i Dogon dell'Africa occidentale, per esempio, pensano che l'arcobaleno sia il serpente di Nommo, il dio dell'acqua. Per alcune tribù australiane, il serpente dell'arcobaleno, Yulunggul, è il dio creatore e l'eroe culturale. Ma, soprattutto, il serpente possiede un significato lunare; secondo Mircea Eliade esso è «un'epifania della luna» (*Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 147; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, p. 171). Come la luna che gradualmente diminuisce e poi gradualmente si rinnova, così il serpente perde e rinnova la sua pelle e diventa simbolo di morte e resurrezione. Secondo la credenza della tribù degli Ngala (Congo centrale), la luna un tempo era un pitone e viveva sulla terra. Anche il serpente cornuto della cultura precolombiana Nasca (Perù) può essere interpretato secondo la mitologia lunare; le corna sono un simbolo assai diffuso di potere. Il doppio serpente, avente ad ogni estremità una testa, può simboleggiare contemporaneamente sia il sole che la luna, come nella tribù indiana dei Kwakiutl. Oltre a Quetzalcoatl, il serpente del cielo notturno, gli Aztechi credevano nel serpente turchese del cielo diurno, associato al dio solare Huitzilopochtli. L'ureo degli Egizi, come il serpente paragonato a Helios nei papiri greci di magia, possedeva certo delle caratteristiche di tipo solare.

La morte e gli Inferi. I serpenti svolgono di frequente un ruolo importante nelle idee religiose sulle origini del peccato. Il racconto del *Genesi* riguardo alla caduta di Adamo ed Eva si ritrova sorprendentemente anche in un mito dei Basari (Togo settentrionale): qui il serpente inganna i primi esseri umani inducendoli a mangiare alcuni frutti che fino ad allora solo Dio (Unumbotte) aveva mangiato. Secondo un racconto dei Dusun (Borneo settentrionale), Kenharingen, il creatore, aveva detto che chi avesse cambiato pelle non sarebbe morto; gli uomini però non prestarono attenzione alle sue parole e quindi sono portati via dalla morte, mentre i serpenti rimangono vivi per sempre perché ascoltarono dio e cambiarono la loro pelle. L'eroe babilonese Gilgamesh trovò infine la pianta dell'immortalità, ma ne fu derubato da un serpente mentre stava facendo il bagno, perdendo così la vita eterna a favore del serpente. La tradizione persiana racconta di una pianta chiamata *haoma* che donava l'immortalità; ma l'avversario di Ahura Mazda, Ahriman, creò un serpente affinché danneggiasse la pianta miracolosa.

La figura del serpente rappresenta inoltre le forze minacciose che portano la morte. Nella raffigurazione finnica dell'oltretomba, il viaggiatore nel regno dei morti è minacciato da un serpente, sempre vigile. L'*Edda* norvegese racconta di una stanza nel regno dei morti che ha pareti fatte di corpi di serpenti; dal tetto gocciola il veleno. Nell'iconografia etrusca i numerosi demoni degli Inferi sono accompagnati da serpenti. Le statuette dell'Età del Bronzo trovate a Creta mostrano una figura femminile con le mani alzate: ogni mano tiene un serpente, mentre due serpi si sollevano fino al suo petto; queste statuette sono connesse probabilmente con il culto ctonio della dea della terra e dei morti. Le Erinni (Furie) della mitologia greca sono le dee sotterranee della vendetta: con le teste coperte di serpenti contorti, inseguono tutti i malvagi. La dea induista Kālī, la grande «divoratrice» che distrugge la vita, ha come suoi attributi teschi e serpenti. Nella tradizione azteca, la dea della terra Coatlicue, la «Signora dalla pelle di serpente», è anche la dea della morte; nel Mictlen (il regno dei morti), il cibo è composto da serpenti velenosi. Gli Egizi credevano che gli Inferi fossero abitati, tra l'altro, anche da serpenti che emettevano fuoco, armati di coltelli; alcune formule contenute nel libro *Che il mio nome fiorisca* proteggono proprio contro questo tipo di serpenti (7,33-35). Nel Cristianesimo il serpente è spesso associato al peccato, alla morte e al Principe delle Tenebre che governa sui dannati.

La vita e l'immortalità. Il serpente possiede la pianta dell'immortalità (*Epopea di Gilgamesh*); in numerose fiabe e in alcune saghe greche (Glauco, Tilone) i serpenti restituiscono la vita ai defunti per mezzo di una pianta che solo essi conoscono. In Melanesia e nelle tradizioni dell'America meridionale il serpente dona agli esseri umani la conoscenza delle piante commestibili; nell'antico Egitto, Renenutet, la «Signora della terra fertile» (la dea dell'agricoltura), veniva adorata nelle sembianze di un serpente. Il serpente è stretta-

mente associato al frutto della vita e all'acqua della vita; nell'Asia sudoccidentale e in Cina è considerato il dispensatore della pioggia. Tra gli Indiani Hopi (Arizona), in agosto si celebra la festa dei serpenti per ottenere la pioggia; in questa celebrazione, durante la danza, i partecipanti stringono tra i denti serpenti a sonagli vivi. In Oriente, i *nāga* indiani sono i dispensatori della fertilità; i sacrifici associati al *nāgakal* (un idolo di pietra raffigurante un cobra) eretto nei villaggi indiani sono suppliche che invocano la nascita di bambini. Nelle culture più disparate i serpenti possiedono un significato fallico: nell'antichità classica, nel Vicino Oriente antico, in India, in Melanesia; alcune culture indiane americane impiegano il doppio simbolo del serpente (fallo) e del rombo (vulva); secondo un'associazione presente nel Messico antico (*Codex Borgia*) il pene è controllato da un demone-serpente. Nel culto della dea greca Demetra, il serpente gettato nella caverna possedeva anche un significato fallico: esso incrementava il potere di crescita presente nella terra. Molti popoli hanno creduto che il serpente, tramite la muta della pelle, fosse capace di vivere molto a lungo o persino di essere immortale; di conseguenza il serpente divenne un attributo di Shadrapa (Siria antica) e di Asclepio (Grecia), che erano gli dei della guarigione; quest'ultimo venne poi ripreso dai Romani e chiamato Esculapio; il bastone di Esculapio con i serpenti avvolti attorno è ancora il simbolo della professione medica (il caduceo). Nel libro egizio *Che il mio nome fiorisca*, la trasformazione in serpente darà al defunto nuova vita (cap. 87). Il serpente, che nei misteri del dio tracofrigio Sabazio veniva fatto passare sul petto dell'iniziato, rappresentava la speranza di raggiungere l'immortalità. Il serpente di rame che Mosè mise su un'asta divenne la prefigurazione della morte del Salvatore sulla croce e della redenzione (Gn 3,14s.; cfr. Nm 21,4-9).

Il demoniaco e il divino. A causa della ambivalenza con cui sono considerati, i serpenti possono essere associati sia ai demoni sia agli dei. Sui sigilli a cilindro dell'antica Mesopotamia, i serpenti dalle tante teste incarnavano le forze ostili agli dei. Apollo, il dio greco della luce, quando era ancora un bambino, uccise il pitone di Delfi che molestava sua madre Leto. In modo simile il serpente apocalittico minaccia la Vergine celeste (Ap 12,1-5). Tra i serpenti demoniaci più noti vi sono Apophis (Egitto), il Miðgarðsormr (Germania), Kulshedra (Albania) e i numerosi *kaia* (Melanesia).

Nelle credenze degli antichi Greci, l'Agathos Daimon, raffigurato spesso come un serpente alato, svolgeva il ruolo di uno spirito buono. Come salvatore e dispensatore di vita, il serpente divenne un animale divino; fu associato ad Anat, la dea della guerra venerata a Ugarit (l'attuale Shamra, in Siria) e, sotto forma di drago, a Marduk, il pincipale dio babilonese. La figura dipinta dagli adoratori di Mithra con la testa di leone e il corpo avviluppato da serpenti viene abitualmente interpretata come raffigurazione di Aion, il dio del tempo. Il cobra era sacro a Uto, la dea regionale del Basso Egitto. Manasā, la dea serpente induista, viene invocata ancor oggi contro i morsi di serpente. Una delle divinità terrificanti del Buddhismo è Bhutadamara, che combatte i demoni: il suo ornamento è composto da otto serpenti. Nella tribù zingara dei Kalderash (Francia) vi sono ancora tracce di un culto dei serpenti risalente all'India antica: in primavera la tribù celebra il giorno del serpente divino. Anche i Longobardi (VI-VIII secolo in Italia) e i Lituani praticavano un esplicito culto dei serpenti; ma in questo contesto si devono menzionare le numerose sette gnostiche della tarda antichità raggruppate generalmente sotto il nome di Ofiti: esse adoravano la divinità sotto forma di serpente. Il culto dei serpenti originario dell'Africa occidentale (specialmente del Dahomey) arrivò in America con gli schiavi e acquistò una nuova forma nel Vudu magico e religioso di Haiti.

[Vedi anche *DRAGO*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Gli studi antichi più importanti sul significato religioso dei serpenti riguardavano per la maggior parte culture particolari. Cfr., per esempio, E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen 1933; J.P. Vogel, *Indian Serpent Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art*, London 1926; G.W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leiden 1932, e H. Ritter, *Die Schlange in der Religion der Melanesier*, Basel 1945. Due pubblicazioni più recenti trattano in particolare il mondo africano: J. Snook, *African Snake Stories*, New York 1973, e A. Hauenstein, *Le serpent dans les rites, cultes et coutumes de certaines ethnies de Côte d'Ivoire*, in «Anthropos», 73 (1978), pp. 525-60. I.R. Buchler e K. Maddock (curr.), *The Rainbow Serpent. A Chromatic Piece*, Den Haag 1978, esamina il materiale australiano. K.R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study*, Haddonfield 1974, analizza i riferimenti biblici sull'argomento e la loro influenza sul Cristianesimo. C.F. Oldham, *The Sun and the Serpent. A Contribution to the History of Serpent-Worship*, London 1905, analizza il significato astrale del serpente, anche se alcune interpretazioni necessitano di correzioni. L'importanza del serpente nei culti misterici greci e la loro influenza sul mondo cristiano sono l'argomento dello studio di H. Leisegang, *Das Mysterium der Schlange*, in «Eranos-Jahrbuch», 7 (1939), pp. 151-250. Altrettanto importanti sono i seguenti volumi: B. Mundkur, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, Albany/N.Y. 1983, e M. Lurker, *Adler und Schlange. Tiersymbolik im Glauben und Weltbild der Völker*, Tübingen 1983.

MANFRED LURKER

SIMBOLISMO. [Questa voce presenta una storia dello studio del simbolismo: problemi, teorie e prospettive di ricerca. Per una discussione dei simboli delle diverse tradizioni religiose, vedi *ICONOGRAFIA*].

Il simbolismo è il vero soffio vitale della religione. Ogni sentimento, ogni ideale, ogni istituzione associata al fenomeno della religione, sia essa nobile o ignobile, vive in un'atmosfera di simboli. È attraverso simboli che le religioni sopravvivono tra di noi ed è attraverso simboli che abbiamo accesso alla vita religiosa di civiltà del passato o diverse dalla nostra.

A sua volta la religione, almeno fino all'emergere della società industriale, ha rappresentato la più piena incarnazione individuale della dimensione simbolica dell'umanità. Da nessuna parte nell'ampio spettro della civiltà umana troviamo coerentemente le espressioni simboliche della vista, dell'odore, del suono, della parola, del gesto e delle idee intrecciate insieme in un singolo tessuto di tale estensione e durevolezza come nel campo della religione.

I destini della religione e dei simboli sono quindi legati tra di loro in modo rilevante. Quando i simboli perdono il loro potere, le tradizioni religiose da essi ispirate agonizzano; quando le tradizioni religiose crollano, i simboli che esse organizzano perdono molta della loro vitalità collettiva. Per quanto questa relazione simbiotica tra religione e simbolismo risulti evidente se posta in termini così generali, e per quanto numerosi siano gli esempi che ne mostrano l'attività nella storia, la precisa natura di quest'interdipendenza continua a sfuggire al tentativo di comprenderla, per non parlare di prevederla e controllarla, da parte delle diverse discipline che cercano di studiarla. Come con la stessa nozione di religione, che notoriamente sfida qualsiasi tentativo di definizione universale, più si cerca di isolare precisamente la natura del simbolo, maggiori sono le complicazioni teoriche.

Con tutto ciò, non c'è probabilmente alcun segnale più netto del risorgere della coscienza religiosa nel mondo contemporaneo della rinascita dell'interesse per i simboli, a livello accademico e popolare, teorico e pratico, sia tra coloro che vivono dentro ad una particolare tradizione religiosa, sia tra coloro che ne vivono al di fuori. Per di più, lo studio del simbolismo ha fornito una delle basi più promettenti per un riavvicinamento fra tradizioni religiose alla ricerca di un modo per proteggere il loro patrimonio peculiare in un mondo pluralista dal punto di vista religioso, e al tempo stesso per difendere il pluralismo religioso come modello per una civiltà mondiale sul nascere.

Questo articolo cerca di passare in rivista le linee generali dello studio del simbolismo, mettendo in rilievo alcuni contributi chiave allo studio della religione e focalizzando l'attenzione su alcuni dei principali problemi teorici.

La storia dello studio del simbolismo. Comporre una storia mondiale del simbolismo, anche moderatamente esauriente, richiederebbe un'intera enciclopedia. È decisamente lo stesso con la storia dello studio del simbolismo. Se si può dire che lo studio della scrittura sia incominciato non più di cinquemila anni fa in Egitto e Mesopotamia, quando furono stabilite le prime convenzioni per organizzare dei segni visibili in un sistema di scrittura, dietro si apre una storia molto più lunga, che risale forse a centinaia di migliaia di anni nelle nebbie impenetrabili dell'età paleolitica, quando gli uomini tracciavano disegni sulle pareti delle loro dimore. Fu durante quel periodo, possiamo ugualmente supporre, che comparvero i primi studiosi del simbolismo. Oggi possiamo appena supporre quale miscela di motivi sociali, religiosi ed estetici stia dietro resti come le famose sculture e pitture scoperte nelle grotte di Altamira e di Lascaux, ma lo facciamo sempre partendo dal duplice presupposto che fondamentalmente essi non siano troppo lontani dai motivi che ispirano il fascino che noi stessi troviamo nei simboli, e che l'uso di simboli a qualsiasi stadio della storia umana implichi un certo livello di riflessione sistematica.

Se è chiaro che lo sviluppo della scrittura come mezzo di comunicazione rappresentò un progresso rispetto alle più rozze convenzioni del simbolismo, e così aprì la porta a notevoli progressi della civiltà, è anche chiaro che i segni di una lingua scritta non sono mai stati in grado di sostituire totalmente i simboli. Da un lato, il simbolismo ha continuato a svilupparsi e a fiorire per proprio conto all'interno di culture altamente alfabetizzate. Dall'altro, ovunque nel mondo antico e moderno, sia tra popoli civili sia tra popoli primitivi, troviamo tradizioni in cui alla stessa parola scritta è attribuita una speciale importanza simbolica, come è attestato dall'ampia varietà di credenze religiose sull'origine divina della scrittura e dalle numerose forme di divinazione legate a lettere, numeri, ideogrammi e parole. È possibile che queste credenze e queste pratiche siano nate in paesi dove l'alfabetizzazione era limitata a classi particolari, ma dai tempi della Grecia antica, quando interpretazioni mistiche della scrittura esistevano a fianco di una generale alfabetizzazione, esse non sono mai scomparse dal mondo civilizzato.

In generale possiamo dire che tradizioni consacrate all'uso e all'interpretazione del simbolismo hanno accompagnato il progresso del pensiero intellettuale ad ogni suo passo. Questo si può verificare non solo nei campi della filosofia, della letteratura e della teologia, ma anche nel patrimonio più esoterico del misticismo, della magia, della stregoneria, dell'astrologia, dell'al-

chimia e simili, che è stato parte della cultura umana fin dal primo momento di cui abbiamo documentazione. Ma con il progredire dei metodi scientifici e filosofici della storia intellettuale occidentale, da cui si sono sviluppate le varie discipline accademiche oggi impegnate nello studio del simbolismo, l'idea che le tradizioni esoteriche meritino attenzione non solo come forme di fenomeni simbolici, ma anche come contributi per una teoria generale del simbolismo, ha gradualmente perso favore. Benché il loro ruolo nella storia dello studio del simbolismo possa oggi essere riconosciuto sempre più ampiamente tra gli studiosi, e benché esse possano servire alla mente «critica» come monito circa i limiti della comprensione, l'idea che tali tradizioni «precritiche» possano ancora fornire un contributo teorico non è più accettata. Cionondimeno, non si dovrebbe dimenticare, quando osserviamo le fonti più immediate degli attuali metodi di accostamento allo studio del simbolismo, che il nostro non è che un breve capitolo nella storia molto più lunga e complessa della riflessione sistematica sui simboli, una storia che rimane ancora da narrare e da capire.

Il movimento romantico. Il punto di svolta dell'interesse contemporaneo alla teoria dei simboli, e il punto più adatto per incominciare un breve resoconto delle sue origini, cade intorno alla metà del XVIII secolo, con un gruppo di pensatori e letterati che ha finito per venir indicato collettivamente come il movimento romantico. Il loro interesse per i simboli – meno il prodotto di una singola corrente di teoria dei simboli che una costellazione di idee sparse per tutte le discipline dell'accademia occidentale – fu un aspetto del loro generale spirito di resistenza contro quelli che consideravano i pericolosi eccessi del razionalismo del XVIII secolo. Uno sguardo ad alcuni dei romantici più noti aiuterà a chiarire questo punto.

Johann Georg Hamann (1730-1788) riflette il clima generale, anche se non il rigore accademico dei tempi, nel sostenere i meriti del discorso poetico come «madrelingua dell'umanità». Protestando contro Kant, Hamann, il più oscuro e oracolare degli autori romantici, vedeva la perfezione della conoscenza non nell'astrazione ma nei simboli, perché i simboli permettono di vedere tutti i fenomeni della natura e della storia come rivelazioni di una comunicazione divina. Johann Gottfried Herder (1744-1803), allievo sia di Kant sia di Hamann, era più equilibrato nel suo approccio all'Illuminismo e ai suoi rappresentanti. Per Herder il compito dell'estetica consiste nella ricerca di una logica universale della simbolizzazione artistica, fine per il quale egli sviluppò la propria teoria dello sviluppo della lingua, assegnando un ruolo centrale alla poesia popolare. Il suo uso del modello della crescita dell'uomo di Rousseau come analogia del corso della storia e del «progresso» che la allontana dall'innocenza infantile del «nobile selvaggio» era ampiamente diffuso nel movimento romantico. Lungo le stesse linee, anche Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) difese il primato dell'immaginazione e della poesia come mezzo per produrre il simbolismo di una realtà più elevata, e attrasse in particolare l'attenzione sul potere «magico» delle parole.

Insieme a Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), un fisico con tendenze mistiche che era di fatto antiromantico, anche Karl Philip Moritz (1757-1793), che si autodefiniva «romanziere psicologico», merita di essere ricordato per aver attratto l'attenzione, all'epoca, sui sogni come espressione simbolica dell'io profondo. La prima notevole conquista in questo campo venne subito dopo la fine del secolo, con Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860), le cui idee sul sogno come linguaggio geroglifico abbreviato in seguito gli valsero il riconoscimento di Freud come antesignano della moderna interpretazione psicologica dei sogni. L'opera di Carl Gustav Carus (1789-1869) sull'interpretazione dei sogni ha legami più immediati con la psicologia moderna, per l'uso ampio e sistematico che egli fece della nozione di mente inconscia, che tra l'altro era largamente diffusa tra i romantici. La sua distinzione tra livello assoluto e relativo dell'inconscio, e la sua tesi che il secondo partecipi di una sorta di forza vitale universale e panteistica, che si riflette nei simboli dei sogni, furono di ispirazione per teorie in seguito sviluppate da Jung dopo la sua rottura con Freud.

Un effetto collaterale del movimento romantico, quello che forse più di ogni altro tenne sveglia l'attenzione per il simbolismo nel XIX secolo, fu la varietà di opinioni che produsse tra gli studiosi di mitologia classica, sia tra quelli che avevano simpatia per i romantici, sia tra quelli che si opponevano loro. Studiosi come Samuel Clarke (1675-1729), Johann Ernesti (1707-1781), Christian Heyne (1729-1812) e Johann Hermann (1772-1848) reinterpretarono gli dei e gli eroi della Grecia antica come simboli che esprimevano un livello primitivo di filosofia o psicologia. Proprio gli strumenti dell'allegoria, che i teologi medievali – seguendo una tradizione risalente ai sofisti greci e agli stoici – avevano usato per salvare il mito dall'attacco dello scetticismo, furono usati per screditare la sua importanza simbolica. Moritz, tra gli altri, fu indotto ad obiettare contro il riduzionismo di una simile interpretazione e a sostenere più chiaramente la necessità primaria di comprendere le condizioni storiche dell'antichità classica. Le proteste di Jacques Antoine Dulare (1775-1835), che oggi è ricordato principalmente come un precoce studioso dei culti fallici, contro la «sim-

bolizzazione» di quelli che erano principalmente culti e credenze pragmatici, erano tipiche del nuovo, più empirico approccio al simbolo che stava prendendo forza in quel momento. È sempre a questo movimento di opinione che risalgono le origini di molti tentativi posteriori di legare un significato personale dei simboli ad una morfologia generale dei miti della natura, come quelli che troviamo nell'opera di Georg Ferdinand Frobenius (1849-1917) e di Paul Ehrenreich (1855-1914).

Se possiamo indicare una figura chiave nel cui trattamento sistematico dei simboli si riunirono per la prima volta le influenze del movimento romantico sullo studio della mitologia classica, questa è Georg Friedrich Creuzer (1771-1858). Impiegando un metodo comparativo che si serviva di materiale proveniente da Egitto, Grecia, Roma, e anche dall'India e dalla Persia, egli cercò di sviluppare una teoria del simbolismo che rispettasse contemporaneamente il significato pragmatico dei simboli come portatori di tradizioni concrete (incluse quelle scientifiche) e il significato religioso dei simboli in quanto forza che unifica (*sym-ballein*) lo spirito e la materia. Obiezioni all'opera di Creuzer, in particolare al suo tentativo di mostrare l'influenza del simbolismo orientale sul simbolismo cristiano, sorsero da ogni parte, e le più gravi vennero dalla penna del classicista Johann Heinrich Voss (1751-1826). Anche oggi si nega spesso a Creuzer il posto importante che gli spetta nella storia dello studio del simbolismo, e in particolare del simbolismo religioso.

Forse il meglio noto tra gli studiosi romantici del simbolismo è Johann Jakob Bachofen (1850-1887). Storico che si dedicò al mondo antico non alfabetizzato. egli si rivolse al mito come ad una guida per comprendere il passato lontano, e di qui sviluppò un'esegesi dei simboli altamente dettagliata. Anche se Bachofen sembra aver portato avanti il suo lavoro indipendentemente da Dulare e Creuzer, egli condivideva la loro preoccupazione di sviluppare una teoria universale e astratta del simbolo, radicata nei fatti della storia. Per lui, il tema fondamentale per i miti antichi – e di conseguenza anche la base per i simboli interpretati dai miti – era quello della ginecocrazia, o «matriarcato». Benché gli studi moderni abbiano finito per screditare questa idea, assieme alla maggior parte dei suoi argomenti storici, il lavoro di Bachofen, molto suggestivo e immaginoso, è rimasto vitale fino ad oggi, grazie a queste caratteristiche, tra coloro che ricercano una teoria generale del simbolo.

I simbolisti. Il movimento simbolista fu un movimento letterario esoterico che si formò all'interno di un gruppo di poeti francesi nei due ultimi decenni del XIX secolo, attorno a Stéphane Mallarmé (1842-1898), e si estinse sostanzialmente dopo la sua morte. Benché le sue radici possano essere fatte risalire alle dottrine di Hegel e Schopenhauer, al movimento estetico in Inghilterra e agli scritti mistici di Swinburne, il movimento prese forma fondamentalmente come reazione contro l'impatto del realismo scientifico sulle arti letterarie.

Diversamente dai romantici, che si erano occupati più dell'interpretazione di simboli specifici o di una teoria generale sui processi di simbolizzazione, i Simbolisti erano preoccupati di creare simboli di bellezza ideale adatti alla loro epoca. Mentre i romantici erano apertamente politici e pubblici – l'idea del «nobile selvaggio» a loro così cara era parte dello sfondo intellettuale della rivoluzione francese – i simbolisti si ritiravano deliberatamente dai sentimenti volgari della vita pubblica. Il loro era un tentativo quasi metafisico, altamente teorico, di idealizzare la bellezza assoluta, di promuovere la sua contemplazione e al tempo stesso di crearla restituendo un senso musicale alla poesia e usando termini altamente simbolici.

Dato che questi pensatori erano portati a teorizzare sui simboli con un linguaggio simbolico, esoterico, eracliteo, non è sorprendente che la loro influenza sia stata limitata. Anche da altri punti di vista i maggiori fautori del movimento sembravano contrapporsi intenzionalmente alle tradizioni esistenti. Mallarmé usava il simbolismo rituale cristiano per costruire una metafisica al fine di spiegare i simboli. Charles Baudelaire (1821-1867), che può essere considerato il primo poeta ad aver esaltato il valore dei simboli, lo fece invertendo i simboli del Cristianesimo in una sorta di diabolismo. Anche Paul Verlaine (1844-1896) diede una forma più popolare ai principi di Mallarmé, collocandoli in un contesto cristiano. Di fatto, però, tutti i simbolisti erano decisamente al di fuori della cornice cristiana nella loro ricerca di un centro alternativo per la loro sensibilità estetico-mistico-religiosa: la bellezza ideale.

Benché il movimento simbolista abbia avuto vita breve e l'interesse per la sua parte teorica sia svanito da lungo tempo, non si può non riconoscere l'impatto che esso ebbe sul simbolismo in letteratura, aprendo ad esso prospettive feconde verso l'antropologia, l'antichistica e la religione. Il corrispettivo americano del movimento, rappresentato da scrittori come Poe, Melville ed Henry James, così come dai postsimbolisti europei come Rilke, Blok, George e Yeats, condivise molte delle convinzioni dei simbolisti sulla dimensione mistica del simbolismo. Sebbene il movimento non abbia influito sullo studio dei simboli che all'epoca veniva intrapreso da filosofi e antropologi, il suo volger le spalle al mondo obiettivo dei fatti per rivolgersi al po-

tere evocativo e psicologico dei simboli portava alla superficie lo stesso procedimento simbolico, precorrendo così gli sviluppi del XX secolo.

Il sorgere dell'antropologia moderna. All'epoca di Bachofen l'influenza del movimento romantico sullo studio dei simboli stava già svanendo. La documentazione etnologica raccolta direttamente da società primitive stava incominciando ad accumularsi, e il metodo empirico per lo studio dei simboli, inclusi quelli del mondo antico, stava divenendo più regolato. A questo proposito, si può ricordare l'importante lavoro svolto da Lewis H. Morgan (1818-1881) sui riti sacrificali delle popolazioni indigene americane; da William Robertson Smith (1846-1894) sul sacrificio semitico; da Henry Clay Trumbull (1830-1903) sullo studio comparato del sacrificio in India, Cina, Vicino Oriente, Africa e America centrale; da John Ferguson McLennan (1827-1881) sul simbolismo del matrimonio; da N.D. Fustel de Coulanges (1830-1889) sull'influenza dei simboli religiosi sulle istituzioni civili greche e romane. In questi ed altri lavori dell'epoca troviamo un nuovo rigore nell'attenzione per i dati, affiancato da un tentativo di tradurre il significato dei simboli in astrazioni più adatte alla moderna mentalità critica.

Come ci si poteva aspettare, questo nuovo approccio scientifico fece molto per demistificare lo studio di tradizioni simboliche occulte e segrete, e anche per aprire la strada ad uno studio più obiettivo del simbolismo sessuale nelle culture primitive e nei riti religiosi. La critica che Creuzer e Dulare avevano incontrato un secolo prima cominciò decisamente a indebolirsi.

Senza dubbio la figura più importante in questa prospettiva fu Edward Burnett Tylor (1832-1917), giustamente considerato il padre della moderna antropologia culturale. Il contributo di Tylor allo studio dei simboli non ha legami diretti con i romantici. Fondandosi piuttosto sulla filosofia inglese della metà del XIX secolo, che era stata sconvolta dalla teoria evoluzionista, egli ebbe una visione piuttosto razionalistica e spesso accondiscendente dei simboli. La facoltà mitopoietica dei popoli primitivi che Fr. Max Müller e i fratelli Grimm avevano aiutato a riscoprire era per Tylor di grande interesse come indice dello sviluppo evolutivo della mente, e lo portò a scoprire un animismo di fondo all'origine del processo simbolico.

Molto influente sulla teoria dei simboli a quell'epoca fu anche James G. Frazer (1854-1941). L'influenza del suo studio monumentale sulla nozione del dio ucciso, *Il ramo d'oro*, che era sorto dal suo lavoro sul simbolismo della natura e si fondava pesantemente sulle idee di Robertson Smith, non solo toccò studiosi di tutti i campi del simbolismo, ma si estese anche alla letteratura. La portata e la ricchezza dell'opera realizzata da Frazer tendevano, tuttavia, a mettere in ombra la mancanza di sviluppo nella sua teoria dei simboli. Inoltre, come Tylor, egli aggirò gli importanti problemi che i romantici avevano sollevato in questa linea, e anche quelli sollevati dai simbolisti.

Con il volgere del XX secolo, l'interesse per il simbolismo continuò a rafforzarsi e a guadagnare prestigio accademico. Tipico di questa tendenza fu Franz Boas (1858-1942), il cui lavoro sui simboli nell'arte primitiva lo condusse ad una serie di conclusioni interessanti, ma controverse, sulla relazione tra le idee religiose e la resa letterale dei simboli naturali. La figura più influente dell'epoca fu comunque Émile Durkheim (1858-1917). Volgendo le spalle alla tendenza ottocentesca a trattare i simboli come unità separate con un significato di per sé – e quindi volgendo le spalle contemporaneamente ai romantici e ai simbolisti – Durkheim cercò di scoprire le loro implicazioni sociali. Non si preoccupò molto della «realtà profonda» dei simboli, né della loro provenienza; ciò che gli interessava era solo l'effetto dei simboli sulla società che li usava. A questo fine, egli propose l'idea rivoluzionaria della società vista come un sistema di forze condizionato dal processo di simbolizzazione: i simboli erano sociali perché conservavano ed esprimevano sentimenti sociali. Presupponendo che i referenti simbolici non empirici dovessero essere rappresentazioni distorte della realtà empirica, Durkheim, come molti critici in seguito osservarono, aveva una visione troppo ristretta dei simboli e finiva per non coglierne la struttura polivalente. Anche se in effetti la sua preoccupazione per i referenti simbolici può avergli precluso la più ampia portata dei significati simbolici, l'audacia della sua ipotesi lanciava agli studiosi dei simboli una sfida che conserva ancora oggi la sua forza.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) dovette molto a Durkheim nel suo approccio ai simboli come «significati» che danno «espressione» ai sentimenti negli individui per regolare i bisogni collettivi e per preservare relazioni e interessi importanti per una particolare società. Nonostante le sue numerose intuizioni e distinzioni descrittive, e nonostante si basasse più saldamente di Durkheim sul lavoro compiuto direttamente sul campo, rispetto a questi la sua opera è affetta da una certa mancanza di chiarezza teorica.

Bronislaw Malinowski (1884-1942) condivideva molti dei punti di vista di Radcliffe-Brown, ma affrontava i simboli con una sensibilità più acuta per le implicazioni linguistiche e una più profonda comprensione teorica del simbolo. Contro l'idea che le parole hanno un significato in se stesse, egli le considerava interamente relative al loro contesto, in cui esse comunicano convenzioni e organizzano il comportamento. Come tutti

simboli (di cui esse sono il prototipo), le parole modificano l'organismo umano per trasformare impulsi fisiologici in valori culturali. Anche se Malinowski confondeva lingua e discorso, ed era quindi condotto a generalizzazioni che la teoria linguistica contemporanea non accetta più, il suo obiettivo fondamentale nel classificare ed interpretare forme simboliche – quello di dimostrare come il processo di simbolizzazione abbia un rilievo per la formazione e la funzione della cultura – ebbe ampio successo nell'eliminare le interpretazioni simboliche generalizzate dei miti che certe correnti dell'antropologia avevano ereditato dai romantici.

Gli sforzi di Robert Ranulph Marett (1866-1943) di connettere le origini della religione a credenze preanimiste in forze sovrumane, ricerche condotte dalla poltrona di uno studioso che preferiva il buon senso all'effettivo lavoro sul campo, furono di alto valore letterario ed ebbero un'influenza considerevole su teorici di varie discipline che lavoravano sulla teoria dei simboli. A Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), che oggi è ricordato specialmente per il suo tentativo di mettere in relazione le origini della religione con una mentalità primitiva «prelogica» che condivideva le realtà della natura per mezzo di quella che egli chiamava *participation mystique* – una posizione che più tardi egli ritrattò – si dovrebbe anche riconoscere il merito di aver attratto l'attenzione sulla necessità di studiare il pensiero e il comportamento simbolico come unici in sé.

Mentre i contributi di questi pionieri sono stati portati avanti fino a oggi e si basano ora più saldamente su dati raccolti sul terreno, una maggior sensibilità per il simbolo in tutta la sua complessità ha condotto ad una varietà anche più ampia di opinioni. Non solo la presa di coscienza, da parte delle scienze sociali, dei presupposti metodologici impliciti nei loro ragionamenti e nelle loro teorizzazioni, ma anche la sensibilità per il ruolo dei fattori psicologici, gli strumenti critici dell'ermeneutica filosofica e i progressi nella teoria linguistica hanno tutti avuto un ruolo importante in questo processo.

Tra le figure importanti della seconda metà di questo secolo, merita di essere ricordato Victor Turner (1920-1983), per aver sviluppato, a partire dai suoi studi sul rituale, una teoria globale del simbolismo. Secondo lui, i singoli simboli possono essere capiti solo inserendoli nel loro ampio *action-field context*, il contesto costituito dal loro campo di azione, nel loro ruolo immediato nel rituale e nei particolari modelli di comportamento ad essi associati; secondo Turner, questa serie di contesti estesi conferisce significato al simbolo. Egli inoltre attrasse l'attenzione sul contesto in cui agisce l'interprete. Su questa base, Turner ha contribuito a chiarire la distinzione, oggi ampiamente accettata, tra significato esegetico (dato dagli informatori indigeni), significato operativo (derivato dall'osservazione del suo uso) e significato relativo alla posizione (dedotto dal suo posto nella globalità dei simboli) del simbolo. Le funzioni psicologiche che Turner riconosceva ai simboli – da un lato come argine contro un pericoloso eccesso di sentimenti, dall'altro come catarsi contro sentimenti pericolosamente accumulati – nonostante tutte le discussioni che tali idee hanno generato all'inizio di questo secolo, sono divenute un elemento generalmente accettato nell'antropologia di oggi.

Benché gli antropologi, a partire da Durkheim, abbiano posto l'accento sul ruolo cardine della struttura sociale (sia come matrice, sia come prodotto) nel processo simbolico, la forma concreta che i simboli assumono nella pratica ci costringe a osservare più da vicino come essi rispecchino il mondo visibile della natura. Nelle sue ricerche sulla religione semitica, Robertson Smith seguì la prassi antiquata di suggerire che i simboli del divino, anche quelli chiaramente intrecciati da mani umane, fossero originalmente desunti da simboli della terra, o simboli «naturali». Una via più articolata e creativa sui simboli naturali è quella seguita da Mary Douglas, che connette le origini della simbolizzazione alla struttura e al funzionamento del corpo umano. Su questa base, la studiosa ha cercato di mostrare come lo studio di simboli vivi nel mondo moderno debba necessariamente tener conto del modo in cui le strutture sociali generano simboli che possono staccare i popoli da se stessi, gli uni dagli altri o dalla terra.

È a Claude Lévi-Strauss che l'antropologia moderna è debitrice per le connessioni più strette con i progressi fatti nella linguistica e nella psicologia del profondo, e questo è particolarmente evidente nel campo dei miti e dei simboli. Opponendosi al classico approccio «funzionalista» sostenuto da Malinowski e al più tradizionale approccio «simbolico», che descrive i simboli principalmente in base ai loro significati, lo «strutturalismo» di Lévi-Strauss ha fatto rinascere l'interesse per i miti e i simboli in quanto fenomeni più profondi dei significati che vi vedono coloro che li usano, delle funzioni sociali che svolgono, dei sistemi sociali che li hanno delineati. Secondo la sua interpretazione, i simboli appartengono a propri sistemi, all'interno dei quali essi sono soggetti ad alcune relazioni fondamentali e ad alcuni modelli di trasformazione. Il suo tentativo di collocare una natura umana universale in una struttura mentale comune, relativamente stabile, che esiste al di sotto di tutte le variazioni nell'espressione del comportamento, ha aiutato sia a riaprire la ricerca dei romantici di una teoria generale sia a tenere desta l'attenzione dell'antropologia nei confronti delle in-

cursioni nel campo della teoria simbolica compiute da altre discipline.

La psicologia del profondo. Sebbene ci fossero dei precedenti nel movimento romantico e tra i pionieri della medicina psicoterapeutica del XIX secolo, è stato solo nel nostro secolo che sono comparse teorie psicologiche articolate del simbolo, in particolare nell'opera di Freud e Jung.

Il movimento psicanalitico fondato da Sigmund Freud (1856-1939) si basava fin dal principio su una teoria dei simboli, e per tutta la sua vita Freud continuò ad affinare questa teoria. Egli usò i simboli nei sogni delle persone con disturbi nervosi come dati fondamentali su cui basare le sue teorie sul modo in cui la percezione del passato dell'individuo è distorta, deviata, condensata e filtrata secondo le dinamiche interne, conscie e inconscie, della psiche. Le sue idee erano così suggestive e convincenti che entro i primi anni di questo secolo divenne impossibile, per gli studiosi del simbolismo, ignorare ciò che egli aveva da dire. W.H.R. Rivers (1864-1922) e Charles Seligman (1873-1940), entrambi inglesi, furono tra i primi antropologi ad accogliere le sue idee nel loro lavoro etnografico. Nel 1935 Jackson Lincoln applicò audacemente il metodo freudiano di interpretazione dei sogni alle culture primitive, e, dopo di lui, Géza Róheim (1891-1953) lo applicò allo studio del mito e del folclore. Il concetto freudiano di condensazione, utilizzato precocemente da Edward Sapir (1894-1939), è comparso nel lavoro di studiosi contemporanei come Victor Turner e Mary Douglas. Anche coloro che, come Malinowski, sono stati impressionati negativamente dalla noncuranza di Freud per i fattori sociali, oppure, come Lévi-Strauss, hanno rifiutato la priorità data da Freud al significato e all'origine sessuale dei simboli, hanno dovuto riconoscere l'importanza dei fattori inconsci per la formazione di miti e simboli.

L'influenza di Carl Gustav Jung (1875-1961) può essere risultata più debole tra gli studiosi più rigidi del simbolismo, ma comunque essa continua a operare come uno stimolo potente verso uno studio interdisciplinare ed ha conquistato rispetto per la psicologia del profondo in molti circoli ostili a Freud. Vedendo i simboli non solo come sintomi personali di repressioni irrisolte, ma come espressioni dello sforzo della psiche per realizzarsi e individuarsi, Jung ha aperto la via a una valutazione più positiva di molte tradizioni esoteriche e mistiche orientali e occidentali fino a quel momento trascurate. L'impatto delle sue idee è evidente nelle opere di studiosi come il sinologo Richard Wilhelm (1873-1930) e l'indologo Heinrich Zimmer (1890-1943). In confronto a Freud, Jung non ha attratto molta attenzione nei circoli filosofici principali; al tempo stesso, egli ha offerto ad alcuni antropologi, come Paul Radin (1883-1959), un controbilanciamento per gli eccessi di Freud. Studiosi di mitologia come Joseph Campbell e Károly Kerényi (1897-1973), e anche numerosi critici dell'arte e della letteratura come Herbert Read (1893-1968) e Maud Bodkin mostrano chiaramente nel loro lavoro la traccia della teoria dei simboli di Jung. Benché i suoi metodi di ricerca e il suo uso dei dati siano stati fonte di discussioni sia durante la sua vita che dopo, Jung rimane uno dei testimoni eccezionali del potere che lo studio del simbolismo esercita sull'intelletto dello studioso.

La filosofia e gli studi religiosi. Sebbene l'interesse per il problema dei simboli sia stato parte integrante degli studi filosofici e religiosi fin dal romanticismo, solo nel nostro secolo si può parlare propriamente di una teoria del simbolo.

Il primo passo importante nella direzione di una chiara definizione filosofica del simbolo fu compiuto da Charles Sanders Peirce (1839-1914). Le sue distinzioni tra segno, simbolo, indice e icona posero una serie di domande fondamentali che per molti filosofi rimangono ancora determinanti, e per non pochi antropologi e storici interessati al simbolo il suo lavoro è stato uno stimolo a coniare distinzioni analoghe nel loro campo. Di importanza essenziale per la diffusione dell'interesse per le categorie di Peirce fu la pubblicazione del libro di C.K. Ogden e I.A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923; trad. it. *Il significato del significato*). A questo proposito, si possono anche ricordare i validi sforzi del filosofo americano contemporaneo C.W. Morris di incorporare nuovi spunti tratti dalla semantica e dalla psicologia sociale nel campo della logica filosofica.

Molto più ambiziosa, per i suoi obiettivi, fu l'impresa di Ernst Cassirer (1874-1945); il suo concetto del compito del filosofo come ricerca dello spirito umano operante nella cultura si sommò alle sue tendenze neokantiane, producendo una teoria delle «forme simboliche» come base per la conoscenza del mondo da parte dell'uomo. Benché l'evidente trascuratezza di Cassirer per i criteri di verifica ne abbia fatto un facile bersaglio per le generazioni successive, il suo tentativo di sviluppare una teoria coerente della mente fondata sulla funzione simbolica rappresenta un coraggioso passo avanti rispetto alla struttura puramente logica di Peirce. Il suo seguace più notevole da questo punto di vista è stata Susanne Langer, meglio nota per la sua teoria estetica.

Tra i filosofi contemporanei che si sono confrontati in modo più significativo con l'eredità della teoria simbolica e con i dati provenienti da psicanalisi, antropologia e linguistica, l'opera di Paul Ricoeur (1913-) si

segnala per l'ampia influenza di cui ha goduto tra gli studiosi di religione. Per Ricoeur, il compito proprio della filosofia è l'ermeneutica, che egli intende come il recupero del significato attraverso l'attenzione per la funzione simbolica che incomincia con il linguaggio e prosegue in ogni nostro tentativo di essere razionali.

Gli studi religiosi nel XX secolo sono ormai così strettamente legati allo studio dei simboli e del loro processo di formazione che gli uni sono quasi impensabili senza l'altro. Il ruolo che Mircea Eliade (1907-1986) ha avuto in questo capitolo della storia intellettuale dell'Occidente è enorme. In un'impressionante mole di lavori sulla storia delle religioni, che spaziano dalle società primitive alle tradizioni esoteriche, Eliade ha gradualmente costruito un'interpretazione comparativa del fenomeno del simbolismo, che a un tempo incorpora i contributi di altre discipline e li rielabora con nuovi spunti. Se spesso è difficile collocare il suo lavoro in un quadro accademico tradizionale, è altrettanto difficile portare avanti studi su qualsiasi aspetto della religione senza far riferimento alla sua opera.

Anche per i moderni studi teologici lo studio del simbolismo non è stato privo di influenza. Rudolf Bultmann (1884-1976) è stato il primo che sia riuscito a introdurre la tradizione ermeneutica filosofica da Dilthey a Heidegger e Gadamer negli studi biblici, ridefinendo il campo di tali studi fin dalla metà del secolo. Nel campo della teologia sistematica, Paul Tillich (1886-1965), la cui dipendenza dall'ermeneutica esistenzialista è altrettanto evidente, sebbene a un livello più astratto, ha affermato in tutto il corso del suo lavoro il ruolo positivo e indispensabile svolto dal simbolismo nel linguaggio religioso. All'opposto, egli ha cercato di dimostrare come il ruolo del simbolo nella civiltà deponga a favore della nozione di un «Incondizionato» come risolutore universale della coscienza umana.

Teoria simbolica generale. La parola simbolo deriva, nelle lingue occidentali, dalla parola greca *symbolon*, che indica un oggetto, un'insegna o uno strumento di identificazione per mezzo del quale le parti di un contratto, gli alleati, gli ospiti e persone legate da altri tipi di relazione potevano identificarsi reciprocamente. In base al suo significato originario, che fa riferimento a un tutto più grande identificato attraverso le sue parti, la parola ha finito per indicare il fenomeno generale della metonimia, che si trova ampiamente in tutte le culture: l'uso di un segno per indicare qualcosa, e in più per indicare qualcosa di non evidente per il non iniziato. In altre parole, il simbolo ha una funzione esoterica, di «chiusura», e anche una funzione essoterica, di «disvelamento». La teoria del simbolismo si occupa quindi di definire la natura del simbolo e le forme simboliche, e di descrivere il processo attraverso il quale il simbolo acquisisce significato.

La natura del simbolo. Essenzialmente, la natura del processo simbolico consiste nel fatto che una cosa, in genere concreta e particolare, sta al posto di un'altra, in genere astratta e generale, e diviene un punto focale per i pensieri e le emozioni associati a quel referente, acquisendo la capacità di mettere in moto una serie di comportamenti associati a esso. Mentre è essenziale che il simbolo sia un fenomeno chiaramente percettibile, non vi è ragione perché lo sia anche il referente. Anzi, è comune tra gli studiosi del simbolismo che un simbolo venga definito in modo tale che il referente rimanga poco chiaro, specialmente nel caso dei più potenti e durevoli simboli religiosi, che in genere sfuggono al tentativo di connetterli direttamente a un singolo referente determinabile. Per preservare questo aspetto del simbolismo, la parola è spesso usata in modo tale da distinguerla dalle rappresentazioni di un referente specifico e chiaramente conosciuto (come la grafia fonetica), che può anche essere presente in un quadro di riferimento propriamente simbolico (come la lingua scritta di un testo sacro). Questo rende necessaria una distinzione di termini che non sempre viene fatta, o, quando viene fatta, non è sempre fatta con la stessa terminologia.

Lo schema logico di Peirce offre un punto di partenza utile. Egli parla di una nozione generica di «segno» come «qualcosa che per qualcuno sta al posto di qualcos'altro per qualche aspetto o funzione», e di conseguenza definisce il simbolo come «un segno che è reso tale solamente o principalmente dal fatto che è usato e compreso come tale». Egli definisce altre forme di segno come «indice» (un segno che è influenzato dal suo oggetto, come il fumo dal fuoco) o come «icona» (un segno che si riferisce al proprio oggetto solo grazie alla sua natura, come una fotografia). In altre parole, ciò che fa di un segno un simbolo non è in primo luogo una qualche qualità che sia ritenuta essere inerente a un fenomeno oggettivo, ma piuttosto una forma particolare di atteggiamento soggettivo che si concentra su specifici oggetti o atti, pur senza limitarsi a essi.

Da questo punto di partenza, le teorie del simbolismo possono essere distinte osservando quali fattori sono giudicati costitutivi dell'atteggiamento simbolizzante (la tradizione e la convenzione, processi e necessità biologiche, il ricorrere di fenomeni naturali, la struttura della psiche umana, ierofanie e rivelazioni divine e simili). Inoltre, qualsiasi ulteriore modello euristico, esplicativo o classificatorio, adottato per mettere ordine in un gruppo di simboli oggettivamente dato, non deve necessariamente risolvere fin dal principio la questione del significato del simbolo per un gruppo o

per un individuo o quella degli schemi generali di significato che eventualmente si possano individuare al loro interno. In breve, il mutamento di prospettiva di Peirce ci costringe a presupporre solamente che *qualsiasi cosa* – inclusi indici e icone – può diventare per *qualcuno* un simbolo, nella giusta situazione, senza necessariamente perdere tutto il suo significato presimbolico, e che può perdere la sua funzione simbolica in tutto o in parte quando queste condizioni non si verificano.

Benché questo presupposto sia abbastanza comune tra gli studiosi moderni del simbolo, le ampie discrepanze nella terminologia impiegata per esprimerlo hanno riflessi altrettanto ampi nella comprensione del processo attraverso cui il simbolo viene a significare qualcosa per qualcuno.

Per esempio, una convenzione opposta che ha trovato un certo favore presso gli antropologi più tendenti al comportamentismo è la distinzione, operata da Charles Morris, tra «segnali» e «simboli» all'interno della classe generale dei «segni». Per Morris, i simboli – ivi compresi i simboli religiosi di natura iconica e non iconica – sono segni che sono stati messi al posto di altri segni da parte di un interprete, ma che rimangono sinonimi rispetto all'originale che sostituiscono, come nel caso della trascrizione di una conversazione. Egli chiama tutti gli altri segni «segnali», che indicano, più chiaramente di quanto possa farlo il simbolo, vago e indefinito, la tendenza a corrispondere che è tipica dei segni in generale. Susanne Langer, invece, ha tentato di distinguere il simbolo dal segno (la parola che lei usa al posto del «segnale» di Morris) in base alla sua maggiore capacità di articolare e presentare concetti. O ancora, la logica Susan Stebbing, pur rifiutando di tracciare una distinzione troppo netta tra segno e simbolo, è comunque pronta a sostenere una definizione del simbolo come segno *coscientemente* scelto per stare al posto di qualcosa.

Un presupposto comune, benché raramente espresso, che attraversa tutte le teorie del simbolo è che la capacità di produrre ed usare simboli sia una proprietà universale degli esseri umani di tutte le epoche e di tutte le parti del mondo, e non differisca essenzialmente dalla capacità generale di attività mentale. Cassirer affermò questo in modo cogente, definendo la simbolizzazione la radice di ogni comunicazione sociale, e l'uomo una specie produttrice di simboli, che egli chiamò *homo symbolicus*. La Langer porta l'argomentazione un passo più in là, vedendo la simbolizzazione come una della funzioni mentali più basilari e primitive, che compare non solo nel pensiero razionale e discorsivo e nel comportamento, ma anche nelle arti, che tenta di definire come tipi di comportamento «virtuale». La ricerca del processo simbolico implica quindi tipicamente una ricerca della struttura stessa della psiche, per spiegare come il significato possa passare da una generazione all'altra attraverso la mediazione dei simboli.

È sempre da questo punto di vista, potremmo affermare, che i tentativi di analisi linguistica del Circolo di Vienna e degli analisti inglesi possono essere inclusi nella storia della teoria simbolica: il loro scopo è scoprire gli schemi invariabili attraverso i quali il significato entra nella comunicazione umana ed eliminare gli schemi distorti che rendono insensato il significato. Così, anche il punto di partenza di Freud nella sintomatologia nevrotica e la ricerca di Jung di modelli arcaici, archetipici, costituiscono entrambi tentativi di descrivere la struttura universale della mente in termini di processi di produzione di simboli.

Nessuna di queste teorie nega il punto che abbiamo affermato in precedenza, secondo cui qualsiasi cosa può, nelle circostanze adatte, divenire un simbolo. Tuttavia è chiaro che non tutto *è* un simbolo in un dato momento per un dato gruppo, individuo o cultura. È quindi parte dello scopo della teoria del simbolo focalizzarsi sulle rappresentazioni che effettivamente fungono da simboli e determinare il loro ruolo nel corso generale della vita e della cultura dell'umanità. A questo fine, essa deve imporre delle limitazioni al simbolo. concentrandosi su simboli oggettivi all'interno di un quadro di riferimento delimitato, per arricchire la sua conoscenza iniziale dell'aspetto simbolico della soggettività.

Non è certo necessario andare oltre per afferrare la complessità del compito. Qualsiasi tentativo di studiare i simboli «religiosi», per esempio, deve incominciare con una chiara idea di quali qualità – soggettive e oggettive – fanno di un simbolo un simbolo religioso, e ciò a sua volta richiede qualche definizione operativa della religione in generale. Poi occorre stabilire norme per decidere se un candidato a figurare nella categoria dei simboli religiosi funziona effettivamente in un dato ambiente come un simbolo vivo, o se non dovrebbe invece essere classificato come una qualche altra forma di comunicazione. Infatti è chiaro che ciò che opera come simbolo in un'epoca può, anche all'interno della medesima tradizione, cessare di operare nell'epoca successiva, o trasformandosi in indice o icona (secondo la terminologia di Peirce) o cessando del tutto di servire da segno. Naturalmente lo stesso è vero per differenze tra un contesto culturale e un altro, e anche tra una persona e l'altra.

Problemi come questi sono sottesi alla distinzione tra uno studio sincronico dei simboli, che cerca di collocare un simbolo all'interno di un determinato conte-

sto vivente o gruppo di simboli, e un approccio diacronico, che ricerca schemi invariabili nel simbolismo religioso. Oltre ai molti antropologi sopra menzionati come pionieri dell'approccio sincronico, si può ricordare il lavoro recente di S.F. Nadel. Nel tentativo di precisare le condizioni che regolano l'uso di simboli – che per lui sono sempre «artificiali» in confronto ai puri «segni», che hanno un legame più «naturale» con il loro referente – Nadel ha nuovamente posto l'accento sullo scopo e sull'utilità del simbolo, e anche sulla debolezza metodologica in ogni teoria del simbolo, che deriva dalla necessità generale di basarsi sulle opinioni degli informatori, su indagini e su impressioni generali.

Uno tra gli esempi più rappresentativi dell'approccio diacronico è Lévi-Strauss, il cui lavoro sugli schemi di opposizione binaria ha cercato di mettere tra parentesi la questione del significato concreto dei simboli, per concentrarsi sulla «struttura profonda» della mente produttrice di simboli in generale. La maggior parte degli studiosi del simbolismo religioso non lo seguono su questo punto, e molti direbbero che Lévi-Strauss stesso in seguito si è allontanato da questa posizione, sostenendo che non c'è modo di spiegare il processo di significazione senza incominciare dai significati concreti dei simboli concreti.

Il significato dei simboli religiosi. In un certo senso, il problema del significato simbolico è fondamentale per qualsiasi logica filosofica. A questo riguardo fu però il linguista teorico svizzero Ferdinand de Saussure (1857-1913) che nei primi anni di questo secolo segnò la via per gran parte delle teorie del simbolo. Per lui il compito era triplice: identificare il significante, determinare precisamente che cosa esso significhi e descrivere il meccanismo attraverso il quale ha luogo il processo della significazione. Tuttavia, è un altro aspetto, un aspetto che Saussure aveva trascurato nel suo lavoro, che è risultato di importanza cruciale per molti dei più creativi studi sul simbolismo religioso apparsi nei nostri tempi: la natura e la portata del rapporto tra significante e significato *indipendentemente* dal meccanismo oggettivo attraverso cui tale rapporto è stabilito.

Uno dei più audaci tentativi di descrivere questo rapporto in termini appropriati al simbolismo religioso è quello di Mircea Eliade. Come alcuni dei simbolisti e dei romantici discussi in precedenza, Eliade ha sostenuto che il simbolo rivela certe dimensioni della realtà che altrimenti sfuggirebbero alla nostra conoscenza. Secondo lui queste dimensioni «più profonde» sono svelate non solo dalla riflessione dell'interprete dei simboli ma anche dalla «logica interna» propria ai simboli stessi. Ciò dipende, però, principalmente dal fatto che qualcosa effettivamente contenuto «nei» simboli viene svelato. Egli chiama questo qualcosa, come Rudolph Otto, «il sacro», una realtà che appartiene a un ordine distinto da quello naturale ed è governata da un potere al di là della nostra capacità di comprendere e al di fuori del nostro controllo. Questo allontanamento dal soggetto conoscente non contraddice l'affermazione di partenza che i simboli sono costituiti come tali soggettivamente, e che sono fondamentalmente fenomeni culturali. Si passa piuttosto dal punto di vista dell'antropologo a un metodo che cerca di rimuovere l'arbitrarietà dal simbolo. In questo modo si apre una via per comprendere i «simboli naturali» che va oltre gli studi sulla capacità naturale della mente di stabilire convenzioni simboliche per afferrare schemi di significato invariabili trasmessi da quelle convenzioni.

A questo proposito, possiamo ricordare che le ricerche di Jung sui «simboli naturali» allontanarono gradualmente il lavoro della sua maturità dai modelli della psiche e dai problemi di fisiologia, portandolo a una ricerca di schemi di significato «archetipici» attraverso i quali i simboli potessero essere classificati e correlati tra loro. Benché le sue prime ricerche con Freud l'avessero convinto della necessità di vedere il processo simbolico operante nell'appropriazione psichica dei processi fisiologici, col procedere dei suoi studi egli finì per sottolineare più decisamente il significato religioso e spirituale di schemi universali che appaiono nell'esperienza individuale dei simboli.

Se c'è un'ampia varietà di opinioni circa la natura generale del simbolismo, la classificazione delle sue forme e la sua funzione nella cultura e nella psiche, i problemi aumentano quando si passa all'interpretazione di simboli specifici. L'argomento è comunemente diviso in due aree: un'ermeneutica generale, ovvero le regole per interpretare i simboli, e l'esegesi effettiva all'interno di una determinata ermeneutica. Ci sono in effetti studiosi che negherebbero del tutto che i simboli abbiano un significato, e quindi descrivono la qualità che li definisce come l'impossibilità di collocarsi in qualsivoglia lessico culturale accettato. All'altro estremo troviamo numerosi esempi di tentativi, di solito rivolti a un pubblico meno specializzato, di costruire lessici dei simboli che siano universalmente applicabili, e che pretendono di decodificare i segreti dei sogni, il repertorio delle immagini religiose, le tradizioni esoteriche e simili. Per lo studioso dei simboli religiosi, entrambi questi metodi estremi aggirano i problemi fondamentali.

Un accostamento filosofico all'ermeneutica più congeniale alla ricerca scientifica e più vicino all'obiettivo dei romantici è il ristabilimento, da parte di Ricoeur, del principio secondo cui i simboli rivelano e, al tempo

stesso, nascondono (la terminologia qui ricorda un'analoga distinzione del *Sartor resartus* di Carlyle), possiedono una dimensione sia di proclamazione della verità sia di occultamento dei sintomi. Secondo questo punto di vista, il significato e l'interpretazione del significato sono momenti essenziali e complementari nella fenomenologia generale del simbolo: l'interpretazione implica la purificazione del simbolo e la purificazione dell'interprete per comprendere tutto ciò che è raccolto nel simbolo. La dimensione sintomatica del simbolo, per Ricoeur, trova il suo esponente più chiaro in Freud, che tentò di ridurre integralmente, senza residui, tutti i simboli a una qualche repressione del desiderio (Ricoeur trova Jung troppo oscuro e difficile da seguire). Alla «ermeneutica del desiderio» freudiana, che è fondamentalmente un processo di «demistificazione», Ricoeur aggiunge un punto fermo dell'ermeneutica a lungo conservatosi in Occidente attraverso gli interpreti cristiani delle parole delle Scritture: l'apertura all'inesauribile capacità «kerygmatica» del simbolo, alla sua capacità di annunciare e proclamare.

Il futuro dei simboli religiosi. In un certo senso, non vi sono dubbi sul futuro dei simboli. Sono stati con noi fin dall'alba della civiltà e possiamo aspettarci che durino fino alla sua fine. In un altro senso, però, il futuro è un problema aperto. Che *genere* di simboli avremo? Saranno più o meno di quel che ci serve? Quali simboli, tra i tanti che influenzano la nostra vita, dovremmo conservare e trasmettere, a quali dovremmo opporci, e tentare di sostituirli?

Il problema del nostro ruolo nella nascita e nella morte dei simboli non può, ovviamente, essere separato da questioni più ampie riguardo al potere oppressivo e liberatorio della religione, dell'ideologia e della civiltà in generale. Infatti in un certo senso i simboli sono una creazione di noi uomini, e quindi una nostra responsabilità. Eppure, in un altro senso, sembra che i simboli abbiano una vita propria, o piuttosto che indichino una dimensione dell'esperienza umana che si oppone ostinatamente a ogni nostro tentativo di controllarla.

Forse ci si può aspettare che i simboli più potenti e durevoli si difendano da soli; è però anche possibile che la nostra sensibilità naturale per i simboli diminuisca in modo significativo in determinate condizioni sociali, e quindi richieda di essere nutrita con cura. Considerata in questa luce, la teoria dei simboli come si presenta oggi sembra aver poco da rispondere.

Questi non sono affatto problemi accademici quando entra in gioco la religione, specialmente oggi. Col progredire della civiltà tecnologica, le tradizioni religiose in tutto il mondo si son trovate a essere emarginate dall'immaginazione moderna, per mancanza di un luogo nell'esperienza moderna dove i loro simboli potessero far presa. I simboli dominanti delle tradizioni maggiori (Islamismo, Cristianesimo, Buddhismo, Taoismo, Ebraismo) sono riusciti ampiamente a conservare i loro legami con visioni contadine del mondo, al prezzo di restringere la portata della loro rilevanza per problemi di natura privata. E questo, a dispetto del fatto che un notevole sforzo venga compiuto attualmente dai religiosi a livello teorico per far fronte ai problemi generati dalla scienza e dalla tecnologia. In effetti, questi modelli contadini sono spesso usati per determinare la «naturalezza» dei simboli, e quindi per respingere gli aspetti «diabolici» dell'industria e di altre forme di tecnologia dal «sacro» mondo della natura. In linea di principio, gli strumenti antichi non sono più «naturali» di quelli moderni (anche se ognuno di essi può essere più o meno adatto per ragioni umane o ambientali). Tuttavia, fino a quando i sostenitori e gli avversari della religione accettano il modo in cui la scienza e la tecnologia hanno annientato le precedenti immagini del mondo, quest'incapacità del simbolismo di tenere il passo non può essere accantonata come insignificante.

Il crollo delle visioni religiose del mondo nelle società tecnologiche avanzate suscita ondate su ondate di rinascita dell'interesse per l'espressione simbolica. Da un lato, questo processo ha portato, ai suoi estremi, a un proliferare di culti che si appropriano dei simboli delle tradizioni religiose principali e di quelle esoteriche, e a sistemi simbolici con un'ispirazione più «scientifica»; dall'altro, nessuno dei nuovi movimenti è stato capace di recuperare l'unità simbolica che la religione offriva alle società preindustriali. Sembra che le grandi religioni storiche del mondo, come sono sopravvissute grazie alla loro capacità di adattarsi e di ispirare le visioni del mondo e i valori di altre culture, così dovranno ora imparare a confrontarsi con gli strumenti e i mezzi di comunicazione di una civiltà tecnologica globale per sopravvivere.

L'assenza di una tradizione di simboli religiosi che esprimano il significato del rapporto tra la gente e la sua tecnologia è una delle grandi sfide che attendono nel futuro le religioni organizzate. Se la sfida non verrà raccolta, un giorno i simboli del passato ci sfuggiranno dalle mani, lasciando cocci sparsi dove un tempo c'erano vasi interi – come le religioni perdute del mondo antico, più adatte a storici e archeologi che allo spirito umano.

[Molti degli studiosi delle religioni qui menzionati sono soggetti di voci a parte. Per una discussione del ruolo del simbolo nel mito, vedi *MITO*, vol. 1. Vedi anche *IMMAGINI E IMMAGINAZIONE*, che si occupa della visualizzazione dei simboli nella religione.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografie sul simbolismo ampie e facilmente accessibili, dove il lettore può trovare le opere principali degli autori citati sopra, si trovano in J.E. Circlot, *Diccionario de símbolos tradicionales*, Barcelona 1958 (trad. ingl. *A Dictionary of Symbolism*, New York 1962, 1971 2ª ed.), e in R. Firth, *Symbols. Public and Private*. Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *I simboli e le mode*, Bari 1977). Il lungo saggio introduttivo di Circlot offre un'utile rassegna della teoria dei simboli, specialmente per quanto concerne l'interpretazione di materiale esoterico. I primi sei capitoli dell'opera magistrale di Firth rappresentano forse il più completo lavoro disponibile sull'origine e lo sviluppo dello studio antropologico dei simboli; anche la gamma di opinioni sul rapporto tra simbolo e mito, non trattato nel presente articolo, è presentata nel lavoro di Firth. Oltre al commento di Firth sulle principali fonti romantiche, antropologiche e filosofiche sulla teoria del simbolo, si può trovare nell'introduzione di C.M. Bowra, *A Heritage of Symbolism*, London 1943, rist. New York 1961, una panoramica breve e autorevole sui simbolisti francesi; O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, Leipzig 1921, e J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, forniscono informazioni dettagliate su numerosi pensatori occidentali che sono approdati alla teoria del simbolo attraverso la mitologia classica.

Uno studio importante sulle qualità simbolico-religiose attribuite alla parola scritta è A. Bertholet, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, Berlin 1949. H. Bayley, *The Lost Language of Symbolism*, London 1912, rist. 1974, nonostante l'età, rimane un classico sulle origini del folclore simbolico che circonda l'emblema, e include molto materiale di interesse prettamente religioso.

A.M. Olson (cur.), *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame/Ind. 1980, presenta una buona panoramica sulla teoria del simbolo odierna; le note dell'articolo di Jacques Waardenburg forniscono una notevole quantità di utili indicazioni bibliografiche. Il recente studio di J. Skorupski, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge 1976, dedica particolare attenzione al contributo che la filosofia inglese recente ha dato alla chiarificazione delle divergenze di opinione tra gli antropologi. P. Pettit, *The Concept of Structuralism*, Berkeley 1975, e P. Munz, *When the Golden Bough Breaks. Structuralism or Typology?*, London 1973, sono due guide concise ma molto utili per il dibattito intorno all'opera di Lévi-Strauss e ai suoi rapporti con la linguistica. Nella seconda metà del suo libro, Munz si dedica all'opera particolarmente notevole di individuare i principali problemi teorici che la psicologia, la metafisica e la mitologia si trovano ad affrontare nel tentativo di spiegare il processo simbolico. D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris 1974 (trad. it. *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Torino 1981), un libro piccolo ma stimolante, argomenta efficacemente contro il presupposto implicito di molte teorie attuali circa il significato del simbolo – in particolare le idee di Freud, Lévi-Strauss e Turner – sostenendo che i simboli operano del tutto senza significato.

Il primo capitolo di M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieus*, Paris 1952 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981), è un'utile introduzione alla posizione filosofica fondamentale che questo studioso ha conservato coerentemente in tutte le sue opere. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris 1969 (trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 1996 2ª ed.), esposizione dettagliata di una personale teoria del simbolismo in contrasto non solo con la psicanalisi di Freud ma anche con altre scuole filosofiche. Una storia vera e propria dell'ermeneutica moderna, che aiuta a collocare correttamente l'esegesi e la teologia cristiana contemporanea, è stata scritta da R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston/Ill. 1969. In P. Tillich, *The Religious Symbol*, in «Daedalus», 87 (1958), pp. 3-21, si può trovare una formulazione concisa della posizione di questo studioso e delle sue maggiori obiezioni agli approcci psicologici, filosofici e sociologici al simbolo. J. Ellul, *Les nouveaux possédés*, Paris 1973, offre un assaggio della sua lunga guerra contro l'assorbimento incosciente di simboli sacri della tradizione religiosa nei modi di pensiero tecnologici. G. Vahanian, *God and Utopia*, New York 1977, e D.A. Martin, *The Breaking of the Image*, New York 1980, presentano accostamenti diversi ma più positivi al problema del futuro del simbolismo religioso in una società tecnologica.

Per alcune tendenze recenti tra i sociologi della religione che si occupano del simbolismo, cfr. *Proceedings of the Fourteenth International Conference on Sociology of Religion*, Strasbourg 1977. Jolande Jacobi, *Complex, Archetyp, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs*, Zürich 1957 (trad. it. *Complesso, archetipo, simbolo nella psicologia di C.G. Jung*, Torino 1971), e un numero speciale della «Rivista di psicologia analitica», 2 (1971), offrono entrambi pratiche introduzioni alla teoria junghiana del simbolo. I volumi di «Eranos Jahrbuch» (Zürich 1934ss.) e «Symbolon» (Basel 1960ss.) sono una buona fonte d'informazione sull'attuale lavoro interdisciplinare nell'interpretazione del simbolismo antico e moderno, sia occidentale che orientale.

JAMES W. HEISIG

SOLE. Sarebbe difficile trovare sulla terra qualcuno che non sia stato profondamente colpito dal cammino apparente del sole nel cielo e che non si sia rapportato ad esso, sia a livello personale sia percependo il sole come forza numinosa. Il sorgere e il tramontare del sole propone una delle dicotomie primordiali, parallela a quella tra giorno e notte, luce e tenebre, caldo e freddo, vita e morte, *yang* e *yin*. La notte è misteriosa, pericolosa, simile all'oscurità del ventre materno. La luce del giorno simboleggia il rinnovarsi della vita, la verità, la logica. Nel pensiero moderno, il sole sta spesso per la coscienza individuale e la luna (la notte) per l'inconscio, per l'oceano o per il principio femminile. Nei disegni dei bambini, una scena felice comprende un grande sole rotondo dai raggi simili a capelli, mentre i bambini infelici o frustrati disegnano cieli completamente neri. I pazienti affetti da disturbi mentali disegnano spesso i propri corpi come dischi solari con braccia e gambe a mo' di raggi.

Nella poesia classica la nascita viene descritta come «l'approdare alle sponde della luce». Nelle *Eumenidi* di Eschilo, il conflitto si spiega tra le terribili Furie, vendicatrici del sangue della madre, che invocano costantemente la «madre nera» e lo splendido Apollo, rivelatore della verità e della giustizia (che simboleggia la predominanza paterna). In molti riti, l'occidente, dove il sole tramonta, rappresenta la morte, mentre l'oriente, dove il sole sorge, rappresenta la vita e la nascita. Anche le sepolture degli uomini di Neanderthal erano orientate in base a queste due direzioni dello spazio. Quando il sacerdote greco si volgeva, durante il sacrificio, verso il nord, la sua mano destra, distesa verso est, rappresentava il lato fausto, mentre la sinistra stava appunto per quello «sinistro».

In molte mitologie dei popoli primitivi, il sole è un oggetto lanciato in alto o appeso in cielo dai mortali o dal trickster. Gli Indiani Hopi affermano di aver prodotto essi stessi il sole scagliando nel cielo uno scudo, fatto di pelle di daino, insieme a una pelle di volpe e a una coda di pappagallo per produrre i colori dell'alba e del tramonto. I San dell'Africa credono che il sole fosse, un tempo, un mortale che irradiava luce dalle ascelle. Per rendere tale luce più intensa, i bambini lo lanciarono in cielo e da allora, divenuto sferico, risplende per tutti gli uomini. L'eroe culturale dei Tatari, il Porcospino, prese del fuoco con la sua spada e lo gettò nel cielo per fare il sole; per fare la luna invece affondò la spada nell'acqua e perciò il sole è caldo e la luna è fredda. Il famoso trickster degli Indiani d'America, il Coyote, secondo la tradizione, mandò il lupo a prendergli il fuoco per fare il sole. In uno dei miti dell'Oceania che descrivono come la vita ebbe inizio all'interno di una conchiglia, la divinità della creazione, la Donna Ragno, apre la conchiglia e poi lancia in alto due chiocciole per fare il sole e la luna. Nella mitologia norvegese, il sole e la luna sono scintille provenienti da Muspelheim, il regno del fuoco. Le divinità, tuttavia, li resero antropomorfici e li incaricarono di guidare dei carri per il cielo.

In società più complesse, i due astri erano posti in cielo dalla divinità elevata, della quale, a volte, essi rappresentano gli occhi. Infatti nell'antico Egitto il sole era talvolta chiamato l'occhio di Ra, nell'Europa settentrionale l'occhio di Odino e in Oceania l'occhio di Atea.

Il mito mesopotamico della creazione, l'*Enuma elish*, narra come il dio conquistatore Marduk, il quale di per sé aveva caratteristiche solari, «fissò nel cielo le posizioni delle divinità, determinando l'anno con la disposizione delle zone». Secondo il *Genesi*, «Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte... Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre» (1,16-18). Nel grande mito di Platone, nel *Timeo*, «...la divinità accese una luce nel secondo dei cerchi a partire dalla terra, luce che ora chiamiamo sole, perché illuminasse quanto fosse possibile tutto l'universo, in modo che partecipassero del numero tutti gli animali che fossero chiamati a parteciparne, apprendendolo dal girare del medesimo e del simile. Nacquero così la notte e il giorno, per siffatti motivi, dal girare del cerchio unico e sommamente saggio» (39c). Così il Demiurgo, disposti tutti i corpi celesti, impresse loro il movimento e pose in essere il tempo.

Più spesso il sole è concepito in termini antropomorfici, a volte come figura femminile ma più di frequente come figura maschile Egli attraversa il cielo con i mezzi di locomozione appropriati: per gli antichi Sumeri camminava; nell'antico Egitto navigava su una imbarcazione identica a quelle che solcavano il Nilo, in compagnia di alcune divinità e del faraone. Da quando il cavallo fu addomesticato, verso l'inizio del II millennio a.C., il sole prese a guidare un carro trainato da cavalli bianchi o fiammeggianti. Il cavallo, animale sacro degli Indoeuropei, era uno degli animali più strettamente associati al sole, al quale veniva spesso sacrificato. Un altro animale associato con il sole era l'uccello. falco, corvo o aquila oppure, naturalmente, la mitica fenice, che muore e rinasce dal fuoco ogni cinquemila anni. Le ali degli uccelli sono infatti aggiunte all'orbe solare per produrre il disco alato così comune nell'iconografia solare. In Africa e in India, la tigre e in special modo il leone sono animali solari; nelle Americhe, l'aquila e il giaguaro. Il leone è il segno zodiacale del mese estivo più caldo ed è l'animale della regalità in tutta l'architettura reale del Vicino Oriente antico. Le numerose raffigurazioni di un leone che attacca un toro potrebbero simboleggiare, secondo le supposizioni di alcuni, il calore dell'estate che mette in fuga la primavera, rappresentata nello zodiaco dal toro, oppure il culto paterno che attacca la luna, femminile e cornuta.

Le eclissi di sole e di luna erano causa di grande terrore. I Tatari credevano che l'eclissi fosse il segno che il sole era stato attaccato da un vampiro che viveva su una stella. Nel mito scandinavo, il sole era inseguito da un lupo soprannaturale che lo avrebbe divorato alla fine del mondo. Gli antichi Egizi credevano che un demone – secondo i Cinesi un drago – stesse attaccando il sole. Alcune tribù indiane dell'America settentrionale, invece, credevano che il sole e la luna si eclissassero quando tenevano tra le braccia i propri pargoli. A Tahiti si credeva che le eclissi avvenissero quando il sole e la luna si accoppiavano.

Per «guarire» le eclissi si impiegavano vari metodi

come suonare tamburi, produrre altri suoni intensi o tirare frecce al sole. «Intrappolare il sole» è uno dei miti più diffusi in Oceania e in America settentrionale. Esso compare, ad esempio, tra le imprese di Māui, l'eroe culturale polinesiano, il quale catturò il sole e lo picchiò in modo tale che non corresse troppo veloce. Si è ipotizzato che i racconti di questo tipo cerchino di dare una spiegazione del solstizio, quando il sole è percepito come fosse immobile per diversi giorni. Le culture superiori degli Inca e dei popoli della Mesoamerica avevano dimestichezza con le posizioni del sole e i Pueblo misuravano i punti in cui il sole sorgeva sull'orizzonte orientale per dividere l'anno. Gli Zuni usavano come gnomone una lastra verticale provvista di un'effigie del sole e il tempio del sole a Cuzco era, come i templi della Grecia antica, orientato in modo tale che la luce del sole, al solstizio, entrasse nel santuario.

Pare ormai certo che l'imponente monumento di Stonehenge, in Inghilterra, sia stato eretto per segnare i solstizi e gli equinozi, come anche le posizioni della luna. Le recenti datazioni al carbonio 14 indicano per tale sito un'antichità pari a quella delle prime piramidi, escludendo, per quanto concerne la sua costruzione, un'influenza orientale. Tenendo presente che comportò lo spostamento e la messa a dimora dei megaliti, opera che si svolse in tre fasi, a diversi secoli di distanza, è fuor di dubbio che la motivazione di tale costruzione fosse di natura religiosa. Diodoro Siculo, che scriveva nel I secolo a.C., descrisse un «tempio sferico dedicato ad Apollo presso gli Iperborei», forse riferendosi a Stonehenge quale grande tempio del sole. Le ricerche recenti hanno portato alla luce altri osservatorii in Scozia, nelle isole Orcadi e anche a Carnac, in Bretagna. Nelle isole Britanniche e in Scandinavia sono stati rinvenuti dischi d'oro e di bronzo incisi con croci e spirali, spade e finimenti per cavalli con gli stessi disegni e dischi d'ambra montati in oro, tutti reperti che sono contemporanei all'ultima fase di Stonehenge. Si è tentati di immaginare una folla di persone, ognuna con il proprio amuleto solare, in attesa che si levasse il sole estivo a Stonehenge.

Un oggetto di notevole interesse che conferma il culto solare a settentrione è il famoso disco rinvenuto a Trundholm, nella Zelanda settentrionale, placcato in oro e decorato con cerchi e spirali, montato su ruote e trainato da un cavallo di bronzo, probabilmente il superstite di una coppia. In tutti i paesi scandinavi sono stati scoperti oggetti e sculture rupestri che presentano raffigurazioni di dischi, barche e persone con le braccia levate verso un disco. A volte si trovano raffigurazioni di uomini armati con il corpo a forma di disco, interpretati come divinità solari o uomini che portano l'emblema del sole. La ruota, la barca, la croce inscritta in un cerchio e la svastica (che è una ruota in movimento) possono essere considerati simboli del sole.

Nell'Europa settentrionale, il solstizio d'estate è oggi salutato accendendo falò e facendo rotolare a valle ruote fiammeggianti, come accadeva senza dubbio migliaia di anni fa. Il solstizio d'inverno è il momento in cui si incoraggia il sole a crescere di nuovo, come simboleggiano il falò dei ceppi di Yule, la luce di Ḥanukkah e le candele accese per Santa Lucia in Svezia. La testa del cinghiale, al banchetto di Natale, rappresenta l'anno vecchio o il vecchio sole, e la porchetta con la mela dell'immortalità in bocca rappresenta il sole nuovo. [Vedi anche *CANTI DEL SOLSTIZIO D'INVERNO*, vol. 2].

Gli studiosi del XIX secolo avevano la tendenza a ricercare una sola chiave di lettura per ogni tipo di mitologia. Una delle più usate era il concetto di eroe solare, una figura onnipresente che era il sole stesso o un suo discendente. È stato chiarito, nel corso del tempo, che non si possono ricondurre tutti i miti ad una sola origine. Tuttavia vi sono alcuni elementi del mito che sembrano condividere riferimenti al sole, forse formulati dagli antichi in un tempo in cui la religione degli astri invase il mondo mediterraneo. Alcuni studiosi, come ad esempio Joseph Campbell in *The Hero with a Thousand Faces* (1953, Princeton 1968; trad. it. *L'eroe dai mille volti*, 1958, Milano 1984), hanno fatto notare che, nella maggior parte dei miti, gli eroi hanno un genitore divino, vagano sulla terra e fanno almeno un viaggio agli Inferi. Inoltre la maggioranza dei miti descrivono un sole vagante che di notte va sotto o dietro la terra e, nella maggior parte dei casi, il genitore divino è percepito come una figura solare. Un esempio è dato dall'eroe greco Perseo, la madre del quale, una divinità degli Inferi, era stata fecondata da una pioggia d'oro, il metallo del sole. Un altro caso è quello dell'eroe irlandese Cú Chulainn che è in modo esplicito figlio di Lugh Lamfhada, «Lugh dalle lunghe mani», un epiteto che ci ricorda i lunghi raggi solari che terminano in mani, dipinti ad Amarna, in Egitto. Lugh è una divinità della luminosità e del cielo e, come Apollo, è esperto in tutte le arti. Egli combatte la mitica battaglia di Moytura, nella quale sconfigge il suo avo, il gigante Balor, che aveva un solo occhio al centro della fronte, come i Ciclopi, anch'essi figure solari. L'equivalente gallese di Lugh è Lleu Llaw Gyffes o Ludd, al quale è dedicato un tempio a Lydney, in Inghilterra, presso il fiume Severn. In tale tempio egli è raffigurato, forse in seguito all'influenza romana, come un giovane circondato da un alone solare, alla guida di un carro. Il Sansone del *Genesi*, un Eracle possente e irascibile, porta un nome che deriva dal termine che, nella lingua ebraica, designa il sole. La lotta di Sansone con il leone e la

sua nascita legata a una figura soprannaturale che svanisce tra le fiamme sembrano indicare delle connessioni con il sole.

L'Ulisse omerico è stato interpretato come una figura solare in quanto egli vaga per nove anni, un periodo equivalente a quello che i Greci impiegavano per correlare il calendario lunare a quello solare. Ulisse alla fine raggiunge Penelope, la quale di giorno tesse e di notte disfa ciò che ha tessuto. La storia più ricca di elementi solari è però quella di Eracle, figlio del dio del cielo Zeus, che vaga sulla terra per compiere le sue imprese, ritorna illeso dagli Inferi, muore nel fuoco ed è assunto in cielo. Egli non solo vive in cielo ma possiede anche un'ombra che vive agli Inferi. Le fatiche di Eracle furono forse ridotte a dodici – sebbene ne siano documentate anche altre – allo scopo di adattarle al numero dei segni dello zodiaco.

In quanto occhio che tutto vede e che percorre il mondo, il sole assunse le caratteristiche di spia degli dei e, di conseguenza, di severo giudice delle azioni umane. Quando i corpi celesti cominciarono ad essere considerati come parti di un sistema coerente e ben ordinato, più puro e affidabile di quello costituito dalle antiche divinità, il sole, l'ovvio *leader* celeste, divenne il simbolo del recente potere regale emergente. Così il culto organizzato del sole è più forte nelle grandi civiltà, che spesso erano delle monarchie. Una nuova idea del potere e dell'organizzazione, così come una nuova concezione della giustizia, si incentravano sulla monarchia, allo stesso modo in cui l'armonia dei cieli si imperniava sul sole. «È una notevole coincidenza», scrive Jacquetta Hawkes, «che una scoperta e una invenzione che riguardavano la civiltà dell'Età del Bronzo vennero giusto in tempo a fornire i simboli delle divinità del sole e dei loro templi. Esse erano l'oro e la ruota» (Hawkes, 1962, p. 73). Sin dalla sua scoperta, l'oro è stato il metallo reale e il metallo del sole. Il simbolo del sole fu adottato da tutti i sovrani e, in modo esclusivo, dal Re Sole, Luigi XIV, che regnò tra il 1643 e il 1715. Elisabetta II d'Inghilterra, in occasione dell'incoronazione, nel 1952, indossava, sotto l'abito da cerimonia, una sottoveste d'oro e il suo arcivescovo pregò che il suo trono potesse reggersi «fermo nella giustizia per sempre, come il sole davanti a lei e come il fedele testimone in cielo». Bisogna pertanto guardare alle civiltà evolute e alle monarchie imperiali per trovare le forme del culto del sole maggiormente sviluppate.

L'antico Egitto. Molto presto nel corso della loro storia, verso il IV millennio a.C., gli Egizi abbandonarono il calendario lunare e organizzarono il tempo sul sorgere eliaco della stella Sirio, che avviene intorno al diciannove di luglio. Questa data coincideva con l'inondazione annuale del Nilo, l'evento più importante nella vita agricola di un paese senza piogge e senza stagioni. Da allora, l'anno fu diviso in dodici mesi di trenta giorni ciascuno, con un periodo intercalare di cinque giorni. A prescindere dal fatto che tale soluzione abbia influenzato o meno, come sostengono alcuni, la vita religiosa degli Egizi, il sole, sotto vari aspetti, divenne la figura dominante della religione egizia, sia in associazione con altre divinità sia, in alcuni casi, sostituendosi ad esse.

Una delle più antiche manifestazioni del sole era il dio falco, Horus, che appare sulla famosa stele di Narmer, il personaggio che unificò le due terre che divennero l'Egitto. Horus era probabilmente un'antica divinità del cielo, vista come un uccello che si libra a grandi altezze ed è manifesto nel sole stesso; era noto come Ra-Harakhte, il dio dell'orizzonte o del sole nascente. Egli era dapprima figlio della dea celeste Hathor (si noti che in Egitto il cielo è femminile e la terra maschile) ma più tardi, quando si sviluppò la tendenza a raggruppare in famiglie le divinità principali, divenne noto come il figlio di Osiride, il dio della fertilità e degli Inferi. La sorella e moglie di Osiride, Iside, piange il proprio marito morto e in segreto alleva il figlio Horus affinché dia battaglia all'assassino di Osiride, suo fratello Seth. In questa famiglia, il dio del sole, Ra, si fuse con un dio creatore più antico, Atum. A Eliopoli, un complesso templare situato attualmente a nord del Cairo, nei pressi dell'antica capitale Menfi, una potente classe sacerdotale istituì il culto di Ra-Atum almeno a partire dalla quarta dinastia (2600 a.C.). Questo è il periodo in cui furono costruite le prime grandi piramidi che puntavano verso il sole. Nella mitologia elaborata a Eliopoli, il creatore Ra-Atum generava la terra a partire dalle acque circostanti. Un tumulo situato nel tempio, che portava il nome di Ben-Ben, rappresentava lo sperma di Ra. A partire da se stesso, il dio creatore fece cielo e terra, aria e acqua e, alla fine, le quattro divinità: Osiride, Seth, e le loro mogli Iside e Nefti.

La potente classe sacerdotale di Eliopoli proclamò il faraone figlio del sole. Sembra probabile che i primi faraoni rappresentassero essi stessi il sole e che perdessero potere sotto l'influsso crescente della classe sacerdotale, che era in grado di controllare anche la scelta del successore divino del faraone tra i figli di questi.

La storia dell'antico Egitto si divide nettamente nei periodi dell'Antico, Medio e Nuovo Regno, intervallati da due epoche di anarchia. Dopo la prima di queste due epoche intermedie, nel sud, a Tebe, sorse un nuovo casato reale. Là Ra si fuse con una divinità locale Atum, «il nascosto», che probabilmente rappresentava l'aria. Questa divinità si diffuse con successo in tutto il Nuovo Regno, al tempo in cui il potere egizio dilagava in Asia. I grandi templi di Karnak e di Luxor testimo-

niano il potere e l'enorme ricchezza di cui disponeva il culto del sole.

Il sole era solitamente raffigurato nell'atto di navigare attraverso il cielo in un'imbarcazione, accompagnato da vari attendenti e, talvolta, dal faraone stesso. In altre occasioni, il sole risaliva sulla sua barca attraverso le gambe e il ventre della dea del cielo, che si chinava sulla terra o la cavalcava in forma di vacca. Oppure il sole era ingoiato ogni notte dalla madre cielo e rinasceva ogni mattino tra le sue cosce. Un simbolo del sole era il falco ma, più precisamente, la mitica fenice che ardeva tra le fiamme sul Ben-Ben ogni cinquecento anni, consumandosi nel fuoco per poi risorgere. Un altro importante simbolo del sole era lo scarabeo stercorario Khepri, che presumibilmente creò se stesso avvolgendo le proprie uova in pallottole di sterco. Gli obelischi, come le piramidi dalla punta rivestita d'oro, puntano al sole. Sui primi obelischi tozzi della quinta dinastia il sole è raffigurato come creatore della vita e signore delle stagioni.

Durante il regno di Amenhotep III (1439-1417 a.C.), il disco del sole, chiamato l'Aton, cominciò ad apparire quale simbolo numinoso. Tuttavia fu il figlio di questo faraone, Amenhotep IV (1379-1362 a.C.), che tentò, con un'impresa annoverata tra le grandi rivoluzioni religiose della storia, di convertire l'intera nazione al culto monoteista di Aton quale unico dio. Che egli fosse spinto da motivazioni di tipo religioso o che volesse porre fine al potere della classe sacerdotale che aveva accumulato enormi ricchezze, egli tentò di abolire qualsiasi altro culto per favorire quello di Aton, il disco solare. Egli cambiò il proprio nome in Akhenaton («Aton è soddisfatto») e fece costruire una nuova capitale ad Amarna. In questa città egli incoraggiò una nuova scuola di artisti che ritrassero, in stile naturalistico, il faraone in compagnia della sua affascinante consorte Nefertiti e delle loro cinque figlie, sotto i brillanti raggi del sole che raggiungevano la terra terminando con mani umane. Akhenaton ci ha lasciato un famoso inno ad Aton, creatore di tutte le manifestazioni della bellezza esistenti al mondo: «Come sono varie le tue opere! Misteriose agli occhi dell'uomo, o dio unico e incomparabile, onnipossente. Tu creasti la terra in solitudine, secondo il desiderio del tuo cuore. Gli uomini creasti e il bestiame e tutto ciò che è sulla terra». La rivoluzione di Akhenaton fallì e, dopo la misteriosa morte del faraone, il clero rivendicò i propri poteri e un giovane – probabilmente il genero – ristabilì il culto di Amon, adottando il nome di Tut-Ankh-Amon (Tutankhamon).

La Mesopotamia. Nel territorio tra i fiumi Tigri ed Eufrate, dove furono scoperte le più antiche tracce di civiltà urbana, caratterizzata dall'uso della scrittura, dall'istituzione della monarchia e da una classe sacerdotale organizzata, il sole fu dapprima subordinato alla luna. Per i primi abitanti di questa regione di cui abbiamo testimonianze, i Sumeri, la divinità principale era An, un dio del cielo che si era ritirato, lasciando il controllo e la signoria dell'universo a suo figlio Enlil, l'aria. Uno dei figli di Enlil era l'importante dio della luna, Nanna, i cui figli erano il sole, Utu, e la stella della sera, Inanna. Ai tempi dei Sumeri il territorio era diviso in una serie di città indipendenti, ciascuna devota al culto di un patrono divino. Tra queste, soltanto due città minori, Larsa e Sippar, veneravano Utu, il sole.

I popoli di lingua semitica che seguirono i Sumeri adottarono la loro organizzazione religiosa, chiamando la luna Sin e il sole Shamash. In quelle regioni implacabilmente torride, il sole era considerato una divinità minacciosa e, poiché viaggiava continuamente nel cielo, anche una spia, un emissario delle divinità elevate, e un severo giudice dell'umanità. I viaggiatori pregavano il sole prima di intraprendere un viaggio e gli eserciti prima di una spedizione militare: egli era così un dio guerriero e un signore degli eserciti. Era il sole che guidava l'eroe Gilgamesh nei suoi viaggi alla ricerca del segreto dell'immortalità. All'origine il sole camminava attraverso il cielo, più tardi guidava un carro trainato da onagri, gli asini selvatici del deserto. In un periodo successivo, furono i cavalli a tirare il carro del sole. Al mattino egli faceva la sua apparizione, sul carro, alla porta orientale, sulla Montagna dell'Alba; di sera arrivava alla Montagna del Tramonto e poi attraversava gli Inferi. A causa della sua comparsa agli Inferi, il sole era talvolta raffigurato insieme a Tammuz, il dio mesopotamico che muore e rinasce. In Mesopotamia vi era scarso interesse per il giudizio dei morti e il ruolo di Shamash quale giudice era limitato al mondo superiore. A Ur fu il sole a punire un giudice corrotto che prendeva tangenti e opprimeva il popolo.

Shamash era il dio degli oracoli e si pensava che solcasse nei visceri delle pecore quei segni che venivano letti e interpretati dagli indovini. Gli indovini specializzati nella predizione del futuro sostenevano di discendere da un re di Sippar vissuto prima del diluvio e, per l'appunto, in quella città consacrata al sole, tra tutti i sacerdoti, gli indovini godevano del massimo prestigio. Dai tempi degli Assiri ci giungono una serie di domande poste al sole circa lo stato e la famiglia reale. L'indovino leggeva le risposte nelle interiora di una pecora dissezionata. Probabilmente uno dei risultati di tale attività fu il potere del sole di controllare streghe e demoni.

Shamash era anche invocato per guarire gli ammalati, liberare i prigionieri e soccorrere le partorienti. Una preghiera a lui rivolta suona così: «O Shamash, o alto

giudice... possa il nodo che impedisce il suo parto sciogliersi... possa ella sopportare. Possa ella rimanere in vita e camminare in salute davanti al dio». Il sole, in altre parole, porta alla luce chi non è ancora nato. Al sole si chiedeva anche di liberare le vittime degli incantesimi, delle maledizioni e degli spettri: «O Shamash, possa io essere forte e affrontare chi mi ha incantato!».

Il dio del sole è raffigurato come un vecchio dalla lunga barba e dalle cui scapole si diffondono i raggi solari. Egli siede su un trono e talvolta monta a cavallo. I suoi simboli caratteristici sono una stella a quattro punte, dalle quali partono fiamme, inscritta in un cerchio e, naturalmente, il disco alato che era disposto al di sopra delle raffigurazioni della regalità.

L'osservazione dei corpi celesti, condotta in Mesopotamia almeno a partire dal 2000 a.C., indusse a credere nell'esistenza di un universo ordinato e nell'importanza del sole rispetto agli altri pianeti: così, con il sorgere di un impero centralizzato in Assiria e a Babilonia, il sole venne alla ribalta come simbolo del potere reale. Il legislatore Hammurabi (1750 a.C. circa) chiama Shamash «grande giudice del cielo e della terra» e proclama di aver ricevuto le leggi da Shamash stesso. Il dio del sole è raffigurato seduto su un trono, nell'atto di conferire ad Hammurabi un anello e uno scettro. Il tempio del sole a Babilonia era noto come «la dimora del giudice del mondo».

I bellicosi Assiri rivendicarono Shamash come grande dio delle battaglie, quasi identico al loro Ashur. I re assiri prendevano il titolo di «sole del mondo». Marduk, l'eroe della festa del Nuovo Anno a Babilonia, discendente delle divinità elevate, è raffigurato come un dio dalla folta barba, dalle cui spalle promanano raggi solari. Così in Mesopotamia il sole, dapprima percepito come giudice, legislatore e signore della magia, della malattia e della profezia, si sviluppò nella figura del Sole Reale.

Gli Indoeuropei. Verso il principio del II millennio a.C., popolazioni parlanti lingue imparentate tra loro si diffusero attraverso l'Asia occidentale e l'Europa, portando con sé pantheon tra loro simili in India, Iran, Asia minore e in gran parte dell'Europa. La loro divinità elevata era il dio del cielo – Dyaus Pitar, Zeus o Juppiter – ma, in molti casi, questa divinità tendeva a sparire dal *pantheon* lasciando l'universo ai propri discendenti, talvolta al dio del sole. Tale processo, noto come solarizzazione, mise il sole in primo piano quale creatore e signore degli dei.

L'animale più amato dagli Indoeuropei era il cavallo e forse essi introdussero il carro nel mondo occidentale; da allora il sole fu raffigurato alla guida di un carro che attraversa il cielo e il cavallo divenne uno degli animali del sole, al quale veniva spesso offerto in sacrificio.

Negli antichi testi indiani e iranici compaiono i nomi *Varuṇa* e *Mitra* che pare significhino, rispettivamente, «il cielo» e «la luce del giorno». In India, Mitra perse progressivamente importanza, invece in Iran, come Mithra, era oggetto di numerosi inni nei testi sacri dell'Avesta. Si dice che Mithra rappresenti la luce celestiale che appare prima del sorgere del sole sulle montagne, da dove egli attraversa il cielo sul carro. Si dice che egli non è il sole né la luna né una stella, ma che, con i suoi cento occhi, veglia costantemente sul mondo. Nessuno può ingannarlo e pertanto egli è considerato un dio della verità e della giustizia. Fa rispettare contratti e giuramenti ed è anche chiamato «signore degli ampi pascoli che concede abbondanza di bestiame». Combatte le forze del male, spia le mosse dei nemici, li sbaraglia e li conquista e, in guerra, è l'alleato dei suoi fedeli. Così Mithra, pur non venendo identificato con il sole, condivide tutte le caratteristiche del mesopotamico Shamash. Quando i Persiani conquistarono Babilonia, il nome *Mithra* venne usato come quello di *Shamash*. Molti nomi di aristocratici persiani erano composti di *Mithra*.

Lo storico greco Erodoto ci riferisce che i Persiani offrivano sacrifici al sole così come alla terra, al fuoco e all'acqua e consideravano la lebbra la punizione di un peccato contro il sole (*Historiae* 1,138). Quando Serse guidò il suo enorme esercito attraverso l'Asia minore per attaccare la Grecia, attese sulla costa dell'Asia il levare del sole e offrì una libagione da una coppa d'oro che poi gettò in mare insieme a una spada dello stesso metallo (7,54). L'esercito di Serse era accompagnato da un carro senza cavaliere, trainato da otto cavalli bianchi, che Erodoto dice essere sacro a Zeus, il dio del cielo. Questo era seguito da un carro del sole, anch'esso tirato da cavalli bianchi. Inoltre Erodoto ci dice che si conducevano cavalli lungo il percorso per offrirli in sacrificio al sole. I sacrifici di cavalli sono attestati dall'India all'Irlanda e normalmente accompagnavano l'incoronazione dei re.

Un vero e proprio inno al sole compare nell'Avesta: «Sia propiziato e glorificato il sole immortale dai veloci cavalli... Quando il sole si leva, la terra fatta da Ahura diventa pura... Se il sole non si levasse, i demoni distruggerebbero ogni cosa». Ogni laico nella Persia antica era tenuto a recitare una preghiera al sole, all'alba, a mezzogiorno e alle tre del pomeriggio. Le divinità persiane furono introdotte dagli ufficiali persiani in Lidia, Cappadocia e Armenia e fu probabilmente in seguito all'influenza persiana che la divinità del sole acquistò un'importanza centrale in luoghi quali Emesa, Baalbek e Palmira, in Siria.

In India, le stesse divinità – Varuṇa e Mitra – sono chiamate nel *Ṛgveda* «re degli dei e degli uomini». Essi

guidano carri attraverso il cielo e vivono in palazzi celesti dalle mille colonne d'oro e dalle mille porte. Dieci inni del *Ṛgveda* sono dedicati al sole in quanto Sūrya, che pare rappresenti il reale disco solare. Sūrya aveva il potere di scacciare le tenebre, le streghe e i sogni infausti; guariva inoltre le malattie, in particolare l'itterizia. Egli è lo sposo dell'Aurora e guida un carro tirato a volte da uno, a volte da sette cavalli. Un altro nome che designa il sole è *Savitṛ*. Talvolta si dice che il sole è Savitṛ prima di sorgere e Sūrya una volta sorto. Savitṛ «conduce al riposo tutti gli uomini e gli animali, gli uomini abbandonano il lavoro e gli uccelli tornano al nido». Tra gli altri nomi attribuiti al sole negli antichi poemi vi è quello di Viṣṇu, poiché egli «percorse il cielo in tre passi giganteschi» per scacciare i demoni lontano dagli uomini. Viṣṇu, naturalmente, divenne una delle tre grandi divinità dell'Induismo, quella particolarmente benevola verso gli uomini.

La Grecia antica. Nella *Teogonia* di Esiodo (750 a.C. circa) Helios è il figlio di Iperione, anch'egli una figura solare, e il fratello della luna (Selene) e dell'aurora (Eos). Egli non fa parte della famiglia degli dei dell'Olimpo che acquistarono importanza dopo Omero ed Esiodo, a partire dall'800 a.C., ma appartiene a un gruppo di divinità più antiche e meno nettamente definite, che erano intimamente connesse ai fenomeni naturali. In Omero (800 a.C. circa), Helios rivela ad Efesto che sua moglie Afrodite ha commesso adulterio; nel mito di Demetra, egli riferisce che Ade ha rapito Persefone, figlia di Demetra, portandola agli Inferi. Il carro del sole non è menzionato in Omero ma nei cosiddetti *Inni omerici* (700 a.C. circa). Demetra sta in piedi di fronte a tale carro mentre invoca aiuto. Secondo l'*Inno omerico a Helios*, «mentre egli corre sul carro, splende su tutti gli uomini e sugli dei immortali e lancia sguardi penetranti attraverso l'elmo d'oro. Egli riposa sul punto più alto del cielo finché in modo meraviglioso egli guida di nuovo giù dal cielo fino all'oceano». Il poeta Mimnermo (630 a.C. circa) descrive il sole che risale l'oceano sotterraneo navigando in una coppa d'oro forgiata per lui dal fabbro divino Efesto. Queste descrizioni gettano le basi per le centinaia di raffigurazioni del sole sul suo carro che troviamo nell'arte greca sino ai tempi dei Romani.

Come in Mesopotamia, anche in Grecia il sole presiede ai giuramenti ed è una divinità della vendetta. In Eschilo, Prometeo, incatenato alla rupe, invoca «l'orbe solare che tutto vede» a testimone delle proprie sofferenze. Nell'*Edipo a Colono* di Sofocle, Creonte caccia di casa il proprio cognato in modo che «il sole non posi lo sguardo su un simile sciagurato», mentre Cassandra, nell'*Agamennone* di Eschilo, invoca il dio del sole per vendicarsi dei propri assassini. Medea, nell'omonima tragedia di Euripide, fa giurare a Egeo sulla terra e sul sole che la proteggerà e, nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (III secolo a.C.), lei stessa giura sul sole e su Ecate. Nell'*Iliade* 19,196, per sancire un giuramento, si offre in sacrificio un cinghiale a Zeus e al sole.

Nella Grecia antica, sebbene ve ne siano tracce nei riti più arcaici, il culto diretto del sole era scarsamente praticato. Platone riferisce che nei tempi antichi si rendeva omaggio al sole nascente e calante, mentre Pausania (II secolo d.C.), nella sua guida della Grecia, cita diversi templi dedicati al sole in luoghi remoti. Agli abitanti di una cittadina a nord di Corinto, ad esempio, colpiti da un'epidemia di peste, l'oracolo di Delfi aveva suggerito di sacrificare un montone al sole. Quando, compiuto il sacrificio, l'epidemia si estinse, essi inviarono all'oracolo, in segno di gratitudine, un montone di bronzo che – dice Pausania – molti scambiavano per il sole stesso. Secondo Pausania, Corinto stessa era, in origine, sacra al sole e portava il nome di Eliopoli ovvero «la città del sole». Più tardi il sole lasciò la città ad Afrodite.

Nell'isola di Rodi, invece, esisteva un vero e proprio culto del sole, che forse risentiva dell'influenza dei culti solari orientali. Secondo la leggenda, l'isola emerse dal mare e fu assegnata a Helios in compensazione della sua esclusione dalla lotteria celeste. Fu a Rodi che Helios amò la ninfa Roda, la quale diede alla luce i sette saggi del mondo antico. A Rodi si tenevano ogni quattro anni solenni feste in onore del sole, con giochi atletici e una corsa di carri, e ogni anno gli abitanti dell'isola gettavano in mare un carro trainato da quattro cavalli. Il famoso colosso di Rodi, una delle sette meraviglie del mondo, costruito nel 284 a.C., raffigurava il dio del sole. Plinio racconta che esso era alto 105 piedi e che un solo dito del colosso era più grande di qualsiasi altra statua. L'imponente struttura crollò, in seguito a un terremoto, sessantasei anni dopo la sua costruzione.

Oltre ad essere un occhio che tutto vede e un dio della vendetta, il sole in Grecia era in relazione con la magia. Tra i suoi figli c'erano Aete, il re della Colchide, Circe, la maga dell'*Odissea*, e Pasifae, «l'onnisplendente» (forse in riferimento alla luna), che incantò il proprio marito, Minosse di Creta. Il personaggio più famoso, nel lignaggio del sole, è la figlia di Aete, Medea, gli incantesimi della quale danno vita all'omonima tragedia di Euripide.

L'*Odissea* narra la storia del bestiame del sole, che era tabu per i mortali: sette mandrie di cinquanta capi ciascuna, sorvegliate da due delle figlie del sole, pascolavano sull'isola di Trinacria. Ulisse era stato avvisato di non toccare quel bestiame, ma i suoi marinai, bloccati sull'isola e spinti dalla fame, ne uccisero e mangiaro-

no qualche capo. La carne delle bestie uccise si contorceva sugli spiedi emettendo muggiti. Il sole fece ricorso a Zeus per ottenere vendetta, minacciando che sarebbe sceso a splendere agli Inferi se non gli si fosse data soddisfazione. Zeus pertanto scagliò una folgore che distrusse la nave e lasciò vivo, in acqua, soltanto Ulisse. Il bestiame del sole è stato oggetto di varie interpretazioni: alcuni dicono che si tratta delle nuvole che si formano all'alba e al tramonto e Aristotele pensava che esso rappresentasse i giorni dell'anno lunare.

Nella Grecia antica, Apollo era il dio della profezia, della malattia, della guarigione e della morte. Lo storico Erodoto lo mette in relazione agli Iperborei, un popolo del nord o dell'est che inviava offerte misteriose all'Apollo di Delfi. A partire dal v secolo a.C., esistono indizi che permettono di collegare Apollo al sole. Il mito del sole più noto nella Grecia antica è la storia di Fetonte, il quale chiese di poter guidare il carro del sole ma, ottenuto il permesso di guidarlo, ne perse il controllo e avrebbe bruciato la terra se non fosse stato tempestivamente folgorato. In un frammento di Euripide, la madre di Fetonte afferma che il vero nome del sole è «Apollo», che significa «il distruttore», dal momento che egli ha distrutto suo figlio. Gli autori degli inni orfici, come anche il filosofo cinico Cratete (300 a.C. circa), chiamavano il sole Apollo. Cornuto, che scrive di mitologia greca nel I secolo a.C., sostiene che il sole è Apollo e la luna è sua sorella Artemide. Ai tempi dei Romani, una volta che i nomi delle divinità greche ebbero raggiunto la penisola italiana, l'identificazione fu data per scontata. Il primo imperatore romano, Augusto, favorì il culto di Apollo, per il quale fece costruire un tempio sul Palatino, mentre Orazio, il poeta amico dell'imperatore, nel *Carme secolare*, parlava del sole come Apollo e della luna come Diana, spesso identificata con la dea greca Artemide.

Man mano che il dibattito filosofico si sviluppava, gli dei dell'Olimpo persero il loro fascino e i filosofi li sostituirono con gli «dei visibili», i corpi celesti fissi. Nelle *Leggi* di Platone (10,3), Socrate prega il sole che sorge. La scienza delle stelle della Mesopotamia si combinò con la matematica greca per produrre l'astrologia, che a sua volta incoraggiò la tendenza a credere che il cielo intrattenesse con gli esseri umani dei rapporti dotati di significato. Mentre molti filosofi contrastavano l'astrologia, gli stoici la abbracciarono quale esempio del panteismo da loro sostenuto. Il sole era ovviamente la stella più importante e, nel contesto del crescente misticismo tipico dell'epoca romana, esso divenne la destinazione finale delle anime liberate dalla ruota del fato.

L'antica Roma. Come in Grecia, anche nell'antica Roma le feste dedicate al sole erano rare, tuttavia esistono tracce dell'antico culto del Sol Indiges, una divinità originaria e indigena. Nel nono giorno del mese di agosto, si offriva a questa divinità un sacrificio sul Quirinale. Varrone, nel suo trattato sull'agricoltura (I secolo a.C.), dice che non menzionerà gli dei della città ma quelli che sono le guide migliori per il contadino, il sole e la luna, «le stagioni dei quali sono celebrate alla semina e al raccolto». Varrone credeva che il re sabino Tito Tazio, contemporaneo del fondatore della città, Romolo, avesse portato con sé a Roma il culto del sole e della luna. Egli affermava, inoltre, che l'antica famiglia degli Aurelii, i cui discendenti istituirono il culto del Sol Invictus, era giunta a Roma dalla Sabina e che il suo nome era all'origine Ausel, il termine sabino per «sole».

Il sole e la luna erano le divinità delle corse sui carri ed è possibile che il famoso rito del «cavallo di ottobre», che aveva luogo alle idi di ottobre, fosse all'origine un sacrificio al sole. Tale rito comportava il sacrificio del cavallo esterno del carro vincente ed un rito analogo si svolgeva a marzo, venendo così a contrassegnare l'uno la stagione della semina e l'altro quella del raccolto. Il sole aveva un tempio sull'Aventino, vicino al Circo, dove gli spettatori assistevano alle corse. L'immagine del sole, cesellata in oro, si trovava sul tetto del tempio, dal momento che non era appropriato esporre il sole all'interno. Fu a questo tempio che si portarono le offerte quando venne scoperta una cospirazione ai danni di Nerone, in quanto il sole ne aveva rivelato le trame (Tacito, *Annales* 15,74). Augusto, di ritorno dalla spedizione di conquista dell'Egitto, portò con sé due obelischi, vi fece inscrivere delle dediche al sole e li fece installare nel Campo Marzio e nel Circo. Oggi essi si trovano in piazza di Montecitorio e in piazza del Popolo.

Durante il periodo imperiale varie forme di culto solare furono importate a Roma dall'Oriente ad opera di schiavi o dalle stesse legioni romane. Tra queste forme ebbero grande diffusione il culto e i misteri di Mithra, adottati molto probabilmente dai soldati di Pompeo, che ne erano venuti a conoscenza dai pirati della Cilicia. Tale culto, com'è ovvio, derivava dall'antico culto iranico, tuttavia poco sappiamo della figura di Mithra nei due secoli che separano il culto antico dal nuovo, che peraltro si diffuse in tutto l'Impero. Esso prevedeva l'iniziazione in una caverna artificiale e all'iniziato veniva promessa l'immortalità come ricompensa di qualità guerriere quali coraggio e disciplina. Nel corso del tempo il culto assunse connotazioni astrali e i gradi dell'iniziazione vennero indicati dai nomi dei pianeti. Mithra, concepito come un camerata speciale o come figlio del sole, era nato da una roccia e aveva sacrificato un toro dal quale era emerso tutto il creato. Una

volta compiute le sue imprese sulla terra, egli aveva preso parte a uno speciale banchetto insieme al dio del sole e poi era stato assunto in cielo su un carro di fuoco. Gli iniziati imitavano il banchetto nei *mithraea*, i templi ipogei ancora esistenti nei luoghi in cui erano passate le legioni. Al momento della morte, essi sarebbero stati trasportati sul sole nel carro di Mithra. Nelle stele imperiali prevalse la tradizione di raffigurare questo viaggio verso il cielo sul carro del sole.

Uno dei più sensazionali incidenti del tardo Impero romano è costituito dal breve regno di un giovane che si faceva chiamare, in omaggio al proprio dio, Elagabalo o Eliogabalo. Questo personaggio, parente di Settimio Severo (imperatore tra il 193 e il 211 d.C.) da parte della moglie siriaca di costui, era sacerdote ereditario di un dio del sole che riceveva culto a Emesa, in Siria, sotto forma di meteorite nero. Dopo la morte di Settimio Severo e di suo figlio Caracalla, le dame di corte fecero in modo che il giovane, sebbene ancora quattordicenne, fosse acclamato imperatore. Egli portò a Roma la sua pietra nera e fece costruire, per ospitarla, un magnifico tempio sul Palatino, di fronte al quale, ogni giorno, bruciava incenso, versava vino, offriva sacrifici cruenti e – ciò che era estremamente difficile da accettare per i Romani – danzava danze orientali. Eliogabalo andò incontro alla sorte consueta degli imperatori inadatti e, dopo quattro anni di regno, fu assassinato.

La vittoria finale del dio del sole a Roma è dovuta all'imperatore Aureliano, il quale, nel 270 d.C., si propose di riconquistare le provincie dell'Impero che si erano rese indipendenti. Pare che la madre di Aureliano fosse stata una sacerdotessa del sole nel villaggio in cui egli era nato, in seno all'antica famiglia sabina degli Aurelii; inoltre i tempi erano maturi per l'avvento di una nuova divinità suprema, che avrebbe rappresentato il potere imperiale, la persona dell'imperatore e la nuova religione astrale. Aureliano trovò una simile divinità a Palmira, la città-oasi del deserto siriaco, e investì una fortuna in oro, argento e gioielli accumulati nei saccheggi, per restaurarvi il tempio del sole. Nel 274 d.C. Aureliano istituì il culto del Sol Invictus, il «sole invincibile», quale religione ufficiale dell'Impero romano e fu il primo imperatore a indossare abiti orientali e a portare il diadema, simbolo del sole. Il Sol Invictus continuò ad essere la divinità suprema e il patrono degli imperatori fino a Costantino, il quale aprì il suo regno come adoratore del sole e poi passò al Cristianesimo. Le monete di Aureliano e degli imperatori successivi raffigurano il sole che offre al sovrano, in qualità di Protettore del Mondo, un globo. Le raffigurazioni del sole su queste monete non presentano caratteristiche orientali, ma piuttosto richiamano l'Apollo greco, qui dotato di una corona raggiata e talvolta alla guida di una carro trainato da quattro cavalli. Sulle monete si legge: «Al Sole Invincibile compagno di Augusto».

Giuliano detto l'Apostata, durante il suo breve regno (359-362), tentò di ripristinare il culto del sole. «I raggi del sole hanno suscitato in me, sin dall'infanzia, uno struggimento incontenibile» egli scrive nell'inno in prosa al sole (*Inno a Helios Re* 130c). I filosofi neoplatonici, che costituivano la scuola principale del tardo Impero, seguita da Giuliano, credevano in una divinità suprema e ineffabile ma erano pronti ad accettare il sole quale simbolo e «progenie del primo dio». Secondo Giuliano, «Ciò che nel mondo intelligibile è il Bene rispetto all'intelletto pensante e all'oggetto pensato, questo è Helios nel mondo visibile rispetto alla vista e alle cose vedute» (*Ibid.* 133a). Giuliano riconosceva nel dio del sole tre aspetti: il sole del mondo intelligibile, quello del mondo intellettuale e quello del mondo delle percezioni, che egli infine identificava con Mithra.

Il compleanno del Sol Invictus e di Mithra era celebrato il 25 di dicembre, in prossimità del solstizio d'inverno. Nel 353 o 354 d.C., papa Liberio fissò in tale data la Festa della Natività e, pochi anni dopo, fondò a Roma la chiesa di Santa Maria della Neva, oggi nota come Santa Maria Maggiore, che divenne il centro delle celebrazioni del Natale. La Natività gradualmente assorbì o sostituì tutti gli altri riti del solstizio; le immagini solari vennero impiegate con crescente frequenza per raffigurare il Cristo risorto (che veniva anche chiamato Sol Invictus) e l'antico disco solare che un tempo appariva dietro il capo dei sovrani dell'Asia divenne l'aureola dei santi cristiani. Gli scavi al di sotto della basilica di San Pietro, intrapresi allo scopo di cercare la tomba del santo, portarono alla luce un mosaico cristiano molto antico che rappresentava il Cristo, dal capo emanante raggi solari, alla guida di un carro.

Il Giappone. La religione nazionale del Giappone, lo Scintoismo, è una straordinaria combinazione di mitologia, sentimento patriottico, culto degli antenati e raffinato misticismo. Gli studiosi giapponesi affermano che l'analisi teoretica di tipo occidentale non si presta allo studio dello Scintoismo: esso è piuttosto un insieme di riti, sentimenti e intenso gusto per la poesia. Non c'è dubbio che, nel corso dei secoli, la celebrazione dei riti abbia generato nei Giapponesi una certa fiducia in se stessi e nel loro posto in seno alla società e all'universo. Oggi il sole campeggia sulla bandiera del Giappone sebbene l'epiteto di «Paese del sol levante» sia stato probabilmente coniato dai Cinesi.

La cosmogonia giapponese, i cui primi documenti risalgono al VII secolo d.C., narra come le isole furono

formate a partire dalle acque primordiali da una coppia celeste che diede vita a molti altri elementi della natura. Quando la moglie si bruciò e morì, dando alla luce il fuoco, il marito, sfuggendo dalla vista del corpo di lei ormai in decomposizione, si fermò per purificarsi e, mentre così faceva, produsse il sole (femminile) dal suo occhio destro e la luna (maschile) dal suo occhio sinistro. La luna ha un ruolo limitato nella mitologia ma dal naso del marito primordiale nacque Susano-o no Mikoto, che rappresenta la violenza, le qualità legate alla terra e la morte, mentre la dea del sole, Amaterasu, sta per la luce e per la purezza. Susano-o no Mikoto, rendendosi conto che la terra poteva essere creata e popolata soltanto attraverso la cooperazione dei due poteri, cercò di irrompere nella dimora di Amaterasu ma costei si nascose in una caverna, lasciando il mondo avvolto nelle tenebre. Nel Giappone odierno esistono numerose caverne identificate con quella in cui la dea si nascose. Alla fine le altre divinità persuasero Amaterasu ad uscire fuori dalla caverna: tra le insegne regali che gli dei impiegarono per assicurare la sua uscita vi era uno specchio – lo stesso specchio che è impiegato in funzione rituale nel famoso tempio di Ise.

Lo Scintoismo insegna che Amaterasu e Susano-o no Mikoto non rappresentano il bene e il male bensì le qualità complementari necessarie a produrre la vita sulla terra. Alla fine il mondo così come lo vediamo fu completato e Amaterasu divenne l'antenata del primo imperatore del Giappone. Nello Scintoismo, la dea del sole costituisce il centro di un culto che mira a legare tra loro gli individui nel riverire il rappresentante terreno della dea. L'obiettivo dello Scintoismo è di mantenere l'armonia tra gli uomini, la natura e le divinità. Il più grande fenomeno celeste diventa il simbolo della massima entità conosciuta e onorata sulla terra.

I più antichi documenti dello Scintoismo risalgono al VII sec. a.C., quando fu introdotto in Giappone l'uso della scrittura, ma le radici del sistema potrebbero affondare in un'antichità più remota. Nel Medioevo esso risentì notevolmente dell'influenza del Buddhismo, ma i due sistemi si distinsero l'uno dall'altro nel XVIII secolo. Nel 1946 le forze americane che occupavano il Giappone, con l'intenzione di abolire la religione di Stato, chiesero che l'imperatore rinunciasse al suo *status* divino. È evidente che la rinuncia formale ebbe scarso effetto sul legame simbolico, consolidato nei secoli, tra la dea del sole e la famiglia imperiale. Dall'altra parte la ritirata dello Scintoismo di Stato, che aveva una intensa coloritura politica e costituiva la base del militarismo fanatico, in un certo senso restituì la religione al popolo. I sacerdoti, privi dell'appoggio del governo, si rivolsero alla popolazione: quando venne il momento di ricostruire il grande tempio di Ise, com'è prescritto che avvenga ogni vent'anni, si verificò un afflusso di donazioni senza precedenti da parte dell'intera popolazione. Più di cinquanta milioni di persone contribuirono alla ricostruzione del tempio nel 1953 e un numero ancor maggiore nel 1973. I riti sono continuati e l'Imperatore ha continuato a partecipare alla natura divina dei suoi antenati pregando per il benessere del suo popolo. Nelle grandi cerimonie alla fine di giugno e di dicembre (i solstizi), i membri della famiglia imperiale e i ministri di Stato pregano per la purificazione dal peccato per l'intera nazione.

Le Americhe. Molti Indiani dell'America settentrionale consideravano il sole la loro divinità suprema. Nelle Praterie, i Crow si consideravano discendenti del sole e giuravano in suo nome. Lungo il basso corso del Mississippi, i Natchez osservavano una teocrazia assoluta: il loro capo-sacerdote era il sostituto terreno del loro Essere supremo, il sole. Per i Pueblo, il sole è una divinità potente ma subordinata ad altre, quali la dea del mais. Al solstizio d'estate, essi celebrano dei riti per rallentare il corso del sole e al solstizio d'inverno ne celebrano altri al fine di accelerare il suo cammino verso la primavera. Si presume che tali riti siano una proiezione della medesima religione che si trova alla base dei culti del sole nelle culture superiori del Perù e del Messico.

Mesoamerica. I Maya della Mesoamerica svilupparono una complessa civiltà che sino ad oggi non è stata completamente svelata ai moderni ricercatori. Restano infatti molte scoperte da fare nelle cospicue strutture che ora si trovano in rovina, le quali non costituivano delle città in senso proprio, ma piuttosto delle istituzioni religiose, all'interno delle quali una casta sacerdotale investiva notevoli energie nell'elaborazione di calcoli matematici e nell'osservazione astronomica. In tale ambito fu inventato un segno per indicare lo zero e furono elaborati due complessi calendari che si accordavano ogni cinquantadue anni. Il sito di uno di questi complessi religiosi era esso stesso un enorme calendario, grazie al quale si determinavano i solstizi e gli equinozi. Dal momento che i geroglifici dei Maya non sono stati ancora decifrati per intero e dal momento che i loro testi sacri furono distrutti dagli Spagnoli non possiamo farci un'idea completa del loro complesso pantheon religioso, che prevedeva per ogni divinità quattro aspetti (corrispondenti ai quattro punti cardinali), né delle caratteristiche delle singole divinità, che cambiavano da una zona all'altra. Pare che la divinità suprema fosse un dio del cielo, raffigurato come un vecchio dal naso aquilino, che spesso svolgeva le funzioni di dio del sole e celebrava le nozze con la luna. Facevano parte del pantheon anche divinità della pioggia e della fertilità. È ancora sconosciuto il motivo per

il quale la civiltà maya scomparve, sebbene siano state avanzate numerose ipotesi, quali un cambiamento del clima, una conquista o una rivolta contadina.

Nel x secolo d.C., i conquistatori toltechi avanzarono da Tula, nel Messico centrale, fino al territorio dei Maya, presero la città di Chichén Itzá e raccolsero gran parte dell'eredità dei Maya. I Toltechi portarono con sé il loro eroe culturale, il Serpente Piumato, ed anche la credenza che il dio del sole morisse ogni notte e che dovesse essere risuscitato ogni mattina con del sangue umano. Essi istituirono due gruppi di sacerdoti guerrieri: le Aquile, che rappresentavano il sole di giorno, e i Giaguari, che rappresentavano il sole agli Inferi. Un fregio del periodo tolteco, proveniente da Chichén Itzá, mostra i membri dei due gruppi nell'atto di offrire al sole un cuore umano. Al sacrificio seguiva spesso un banchetto cannibalico, nel quale le varie parti della vittima, nel caso si trattasse di un guerriero valoroso, venivano destinate all'*élite*. Un sacerdote, indossata la pelle della vittima precedentemente scorticata, danzava al cospetto del popolo.

Forse i Toltechi erano stati sospinti fuori dalla Valle del Messico dagli Aztechi, i quali si stabilirono sulle isole del lago Texcoco fondandovi la complessa città di Tenochtitlán, sulla quale sorge l'odierna Città del Messico. Essi ereditarono dai loro predecessori l'architettura templare, il calendario di cinquantadue anni e il sacrificio al sole, che portarono ad estremi ancor più raccapriccianti. In alcune occasioni fino a ventimila vittime venivano sacrificate sulla piramide del sole. Gli Aztechi credevano che, nel loro viaggio a nord, il dio del sole, Huitzilopochtli, che assumeva la forma di un colibrì, li guidasse verso il giorno e che il terribile Tezcatlipoca, il sole degli Inferi, li portasse alla notte. Una terza forma del sole era costituita dal disco solare vero e proprio, che andava sotto il nome di Tonatiuh. Egli appare sull'enorme calendario in pietra del diametro di tredici piedi che è conservato al Museo Nacional de Antropología. Sulla stele sono raffigurati i quattro soli che, secondo gli Aztechi, li avevano preceduti e il quinto sole, sotto il quale essi vivevano. I soli precedenti erano stati distrutti da tempeste, inondazioni e dall'oscurità mentre il sole attuale, rappresentato da Tonatiuh, sarebbe scomparso a causa di un terremoto. Il calendario nella sua interezza era inserito in un cerchio di serpenti di fuoco che servivano al sole per combattere i suoi nemici di notte. L'intera religione degli Aztechi era permeata dalla battaglia tra la luce e le tenebre e tra la vita e la morte. Essi credevano che l'universo sarebbe andato in rovina se non avessero nutrito lo «scheletro» che era il sole ogni giorno al suo levarsi.

Sembra che fosse la classe sacerdotale, probabilmente sotto l'azione di droghe psichedeliche, ad incitare gli eserciti ad un numero sempre crescente di guerre di conquista, al fine di disporre dei prigionieri per i sacrifici. Secondo la tradizione, Huitzilopochtli avrebbe proclamato: «La guerra è lo scopo principale per cui io vengo e la mia vocazione». Tra gli Aztechi, tutti i giovani erano educati alla guerra e a sopportare il dolore. Si narra una storia relativa alla battaglia di gladiatori che seguiva al sacrificio del mattino, battaglia nella quale un prigioniero era legato a una pietra e, armato di quattro bastoni, doveva difendersi dagli attacchi di due cavalieri dell'Aquila e di due cavalieri del Giaguaro. In un'occasione un prigioniero vinse miracolosamente la battaglia e fu pertanto lasciato libero ma poi tornò per morire sulla pietra così da non perdere il privilegio di accompagnare il sole nel cielo ogni mattina. Nel pomeriggio, invece, il sole era seguito dalle donne morte di parto, poiché anch'esse erano morte «prendendo prigioniero un uomo».

Perù. Se in Messico il sole divenne una delle divinità più assetate di sangue, il dio del sole degli Inca del Perù era una divinità autocratica ma paternalista, che pianificava il benessere del proprio popolo e, al tempo stesso, ne controllava ogni movimento. Anche nella civiltà del Perù il sole era il simbolo del potere regale e le immagini del sole erano decorate con una tale profusione del prezioso metallo del sole come mai prima si era visto. Nella società incaica non esisteva il commercio del metallo, come invece avveniva tra gli Aztechi, né esso veniva impiegato se non per gli stravaganti ornamenti delle divinità e dei personaggi di rango reale. Varie cronache spagnole descrivevano lo Stato incaico come uno dei più ordinati e regolati al mondo. La terra era di proprietà dello Stato ed era divisa tra questo, il clero e le tenute contadine. Il territorio degli Inca era organizzato in quattro province, amministrate da governatori che dipendevano dall'imperatore ovvero il figlio del sole. Egli controllava anche la classe sacerdotale, solitamente nominando sommo sacerdote il proprio fratello.

Le principali tribù che formavano l'impero degli Inca probabilmente erano giunte a Cuzco dalle regioni intorno al lago Titicaca. Secondo la leggenda, il fondatore dell'Impero e sua sorella, figli del sole, erano stati deposti da quest'ultimo su di un'isola di tale lago. Il primo imperatore fu inviato dal sole suo padre per fondare una città sul luogo in cui la mazza d'oro del sole aveva colpito il suolo. Il sito era Cuzco, a undicimila piedi sul livello del mare. A quanto pare, ogni nuovo imperatore faceva ricostruire il proprio palazzo, cosicché il sito divenne un dedalo di edifici, templi e palazzi riccamente decorati in oro. Durante le feste, l'imperatore stesso sedeva sul trono nella piazza principale, da dove si potevano scorgere, sulle colline situate a est e a ovest, le colonne del sole che segnavano i

solstizi. Intorno al tempio del sole erano sedute le mummie degli imperatori del passato, in abiti cerimoniali d'oro, affiancate dalle mummie delle proprie consorti. Tale tempio era chiamato Luogo dell'Oro ed era orientato in modo che la luce dell'alba cadesse su un disco solare rivestito d'oro che la rifletteva all'interno dell'intero edificio. Durante le feste, le mummie erano portate in processione lungo le vie della città, precedute dall'imperatore, trasportato su un palanchino e onorato come un dio. La tradizione voleva che l'imperatore prendesse in sposa la propria sorella, la quale rappresentava la luna, ma aveva anche a disposizione un gran numero di «vergini del sole», affinché avesse una progenie numerosa. I figli dell'imperatore portavano il nome di «figli del sole», erano i capi della burocrazia e non pagavano tasse. Altre vergini erano destinate ai sacrifici o vivevano in isolamento occupandosi della tessitura e della fermentazione delle bevande.

Il tempio ospitava anche le divinità dei popoli soggetti, ai quali era concesso di rendere loro visita e culto, per quanto fossero oggetto di forti pressioni affinché si convertissero al culto del dio del sole. Grazie all'efficienza e alla disciplina del loro esercito, gli Inca crearono un Impero che si estendeva dall'Ecuador al Cile settentrionale e che aveva raggiunto il suo apice al tempo della conquista spagnola.

Nell'ultimo secolo dell'Impero, un inca di nome Pachacuti introdusse una nuova divinità elevata, Viracocha, il creatore. La leggenda narra che Pachacuti ebbe una visione, che innescò la rivoluzione religiosa: egli si convinse che il sole si affaticava troppo nel suo viaggio quotidiano per aver creato l'universo. Viracocha può essere stata una divinità locale propria di un'altra tribù, ma, secondo un'ipotesi diversa, il nuovo dio sarebbe stato meglio accetto ad alcuni dei popoli soggetti, come i Chimú della costa, che veneravano la luna e il mare. Secondo i documenti, questi ultimi si lamentavano dicendo: «Il sole per noi è pericoloso». Una statua in oro della nuova divinità fu collocata nel tempio del sole, in aggiunta alle altre risplendenti decorazioni.

Le grandi feste incaiche prevedevano danze, processioni, preghiere e sacrifici nei quali erano solitamente offerti lama e porcellini d'India ma, talvolta, anche esseri umani. Le quattro feste principali cadevano agli equinozi e ai solstizi e la più importante di queste si svolgeva durante il solstizio d'inverno. In quell'occasione, considerata il Capodanno, tutti i fuochi venivano riaccesi usando un pezzo di cotone al quale veniva dato fuoco per mezzo dei raggi del sole. Il fuoco così riacceso serviva per i sacrifici e poi veniva affidato alle Vergini del Sole affinché lo custodissero fino all'anno seguente. Se la giornata era nuvolosa, il fuoco doveva essere acceso per sfregamento, mentre l'ansia si diffondeva tra la gente. Durante il solstizio d'estate, il popolo indossava vesti dorate e decorate con piume e si radunava nella piazza centrale per osservare l'imperatore che offriva una libazione al sole da un vaso d'oro.

La classe sacerdotale, come ogni segmento della società incaica, era organizzata secondo una rigida gerarchia. Molti sacerdoti si occupavano di divinazione tramite la lettura dei visceri dei lama e del volo degli uccelli; essi curavano anche gli ammalati impiegando riti di tipo esorcistico. Le confessioni pubbliche costituivano una parte importante della vita religiosa; si credeva infatti che coloro che nascevano malformati o che perdevano i propri figli avessero peccato contro il sole o disobbedito all'imperatore. Pertanto era necessario che il peccatore confessasse i propri peccati, in modo che il sacerdote gli assegnasse una penitenza e lo purificasse nell'acqua corrente. Chi non confessava sarebbe sprofondato nelle viscere della terra, in un luogo in cui l'unico cibo erano le pietre. A coloro che confessavano e a coloro che conducevano una vita irreprensibile era promesso un oltretomba felice nel paradiso del sole. I Figli del Sole e l'imperatore stesso erano, com'è naturale, destinati a vivere nel sole per sempre.

[Per l'esposizione di un argomento ampiamente affine, vedi *LUCE E TENEBRE*].

BIBLIOGRAFIA

Dal momento che pochi sono gli studi dedicati al sole sotto il profilo religioso e mitologico, la maggior parte delle informazioni sull'argomento si deve evincere dai testi religiosi, dalle opere enciclopediche e dalle storie delle religioni delle diverse aree geografiche. Una fonte autorevole per quanto riguarda l'antica Roma è Fr. Altheim, *History of Roman Religion*, New York 1938. Tra le numerose opere sulla religione egizia, una esposizione concisa è in Ann Rosalie David, *The Ancient Egyptians*, London 1982. Una dettagliata descrizione del culto del sole presso Greci e Romani si trova in Fr. Cumont, *Sol*, in Ch. Daremberg e E. Saglio (curr.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I-V, Paris 1873-1919, IV. Un quadro completo delle religioni della Gran Bretagna e dell'Irlanda è offerto da J. de Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961. M. Eliade, *Le soleil et les cultes solaires*, in M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 115-38 (trad. it. *Il sole e i culti solari*, in *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 126-57), presenta vari approfondimenti su diversi aspetti dell'argomento. Per le teorie riguardanti l'origine delle feste del solstizio si veda K. Lake, *Christmas*, in J. Hastings et al. (curr.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-1926, III. Un lungo capitolo sul sole, ricco di dati sulle fonti primitive, che presenta una critica al pansolismo del XIX secolo, si trova in J.G. Frazer, *The Worship of Nature*, I, London 1926. Per quanto riguarda il culto del sole nell'Europa settentrionale durante l'Età del Bronzo, cfr. P. Gelling e Hilda R. Ellis Davidson, *The Chariot of the Sun*, New York 1969. Un saggio accurato e pieno di sensibilità sul

culto del sole nel mondo antico e nelle Americhe, che sfortunatamente non contiene bibliografia e note, è Jacquetta Hawkes, *Man and the Sun*, New York 1962. J. Herbert, *Shintō*, London 1967, rappresenta un valido tentativo di presentare il culto giapponese al mondo occidentale: contiene numerose traduzioni da antichi testi e commentari giapponesi più recenti. Per un'esposizione concisa ma completa delle credenze degli Indiani dell'America settentrionale e meridionale, cfr. Å. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1979. In E.C. Krupp (cur.), *In Search of Ancient Astronomies*, Garden City/N.Y. 1978, si trovano informazioni relative al lavoro di Atkinson, Hawkins e Thom sui megaliti delle isole Britanniche. L'opera più recente ed esauriente sulle religioni del Vicino Oriente antico è Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976. L.H. Gray (cur.), *Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932, pubblicato sotto gli auspici dell'Archaeological Institute of America, contiene una ricca messe di materiali concernenti tutto il mondo antico e i popoli primitivi. Una ricchissima messe di informazioni sull'archeologia e le religioni comparate si trova in M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München 1941-1950, 1967-1974 (3ª ed.). Tuttavia la raccolta più completa di materiale mitologico resta W.H. Roscher (cur.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I-VII, 1879-1910, Hildesheim 1965, *s.v. Helios, Sol* e *Sonnenkulten*. Per quanto riguarda i testi sacri dell'India e della Persia, cfr. Fr. Max Müller (cur.), *The Sacred Books of the East*, Oxford 1879-1910, Delhi 1965. Infine, M.J. Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, New York 1963, presenta con dovizia di particolari il culto di Mithra nel mondo romano.

JEAN RHYS BRAM

SORTE. Nel senso più generico del termine, la sorte costituisce la negazione della necessità e l'opposto del determinismo. La parola inglese *chance*, che deriva dal latino *cadere* («cadere»), presenta un ampio spettro di significati che comprende la casualità, la probabilità, la coincidenza, la contingenza, il caso, l'accidentalità, l'occasionalità, l'azzardo, il rischio, l'opportunità, la fortuna, il destino ed il fato. Molte espressioni connesse alla sorte, come *coincidence* e *contingence*, in inglese, ed il tedesco *Zufall*, indicano una struttura binaria, il contemporaneo insorgere di due serie di eventi che hanno cause indipendenti. Qualcosa accade, una certa situazione si presenta, una data persona viene incontrata, grazie alla sorte. (Il termine inglese *incident* deriva dal latino *incidere*, «accadere», «succedere»). Inoltre, come accadimento raro od inusuale, la sorte si avvicina all'idea del miracolo.

I diversi concetti di sorte fanno parte di determinate visioni del mondo, siano esse deterministiche o non deterministiche. La sorte può essere intesa positivamente, come «un aspetto essenziale di ogni processo reale» (Bohm, 1957, p. 141); negativamente, come assenza di causalità o consapevolezza di tale assenza; od in modo neutro, come legge delle probabilità.

Per alcuni la sorte indica la libertà umana, ma per altri indica il fato. La sorte è casuale, può essere fortunata o sfortunata. È un termine profondamente equivoco e ambivalente, nel senso che un significato può facilmente trasformarsi nel suo opposto. Questa ambiguità può essere fatta risalire alla sostanziale imprevedibilità ed inconoscibilità di ogni accadimento. Il commercio delle assicurazioni, per esempio, si basa sulla convinzione nella sorte (nel senso dell'imprevedibilità) dei clienti, ma in quanto tale fa uso della teoria della casualità – o legge delle probabilità – per calcolare i rischi e le tariffe delle polizze (cfr. Knight, 1921).

Nonostante attualmente la teoria delle probabilità sia in grado di predire per gran parte il corso degli eventi sociali, la fondamentale inconoscibilità e incertezza degli eventi individuali non è ancora scomparsa, e probabilmente non scomparirà mai, dall'ambito dell'esperienza umana (cfr. Von Mises, 1963). Questa costante presenza della sorte può essere evinta dalla natura contingente della nostra esistenza o dal libero arbitrio. L'incertezza e l'indeterminatezza della realtà può essere fonte di ispirazione per l'arte o per un'impresa. Lo spirito del gioco d'azzardo, per esempio, è di creare deliberatamente delle situazioni incerte per il gusto del rischio in se stesso (cfr. Rothbard, 1961, p. 500). [Vedi *GIOCO*, vol. 2].

Sorte e causalità. Secondo Dante, Democrito attribuisce l'esistenza del mondo alla sorte: «Democrito che il mondo a caso pone» (*Inferno* 4,136; cfr. Cioffari, 1935, cap. 1). Anche Aristotele sottolinea che per Democrito il cosmo è ordinato in base alla sorte (*automaton*), cioè da se stesso (*auto*) senza alcuna ragione o scopo (*maton*). (Per l'etimologia di *automaton*, cfr. *Fisica* 197b). In contrasto con questa visione della sorte come evento spontaneo, o come «causa imperscrutabile per l'intelletto umano, in quanto cosa divina e piena di mistero» (*Fisica* 196b), Aristotele considera la sorte (*tyche* o *automaton*) come causa accidentale dell'«ordine efficiente» e come ciò che accade «accidentalmente» (*katasymbebekos*). La sorte è perciò indeterminata, mutevole e instabile. È tutto ciò che accade né sempre né di solito, ma raramente (*Metafisica* 1026b-1027a, 1065a; *Fisica* 196b-198a).

La posizione cristiana riguardo alla sorte è un po' diversa: mentre Agostino nega ogni possibilità della sorte o del destino, in favore di una provvidenza che tutto controlla (*La città di Dio* 5,1), Tommaso d'Aquino ammetteva la sorte (*contingens*) all'interno del suo schema provvidenziale. Le cose «accadono per necessità o per contingenza, secondo la volontà di Dio» (*Summa Theologiae* 1,19,8).

Per Spinoza, si parla di sorte «in relazione all'insufficienza della nostra conoscenza [della causa]» (*Etica* 1,33,1); similmente, Laplace la interpreta come espressione della «nostra ignoranza quanto alle cause dei fenomeni». Hume afferma che «non vi è alcuna *sorte*», ma «la nostra ignoranza della reale causa di un qualsiasi evento genera questo tipo di credenza o di opinione» (*Ricerche sull'intelletto umano* 6). La sorte così intesa ha una realtà puramente soggettiva. Dall'altra parte, Leibniz considera il mondo come «l'insieme totale delle cose contingenti» sostenuto dal Dio necessario ed eterno (*Teodicea* 7). Parla di contingenza in relazione alla verità dei fatti, mentre la necessità è correlata alla verità del ragionamento (*Monadologia* 33).

In contrasto con i sostenitori delle dottrine meccaniciste fondate sulla legge di necessità della fine del XIX secolo, C.S. Peirce ha sviluppato una posizione filosofica che può essere definita «tychismo». Conserva la necessaria presenza della sorte (greco: *tyche*), «una spontaneità che per un certo grado è regolare», nel processo evolutivo del mondo, come spiegazione per le caratteristiche individuali (Peirce, 1923, pp. 200s.). Max Born, dal punto di vista della meccanica quantistica, ritiene ugualmente che la sorte si associ a «certe regolarità» e che la natura «sia governata tanto dalla legge delle cause che dalla legge della sorte». Distinguendo la causalità dal determinismo, Born include la sorte tra le considerazioni sulla causalità e perciò attribuisce alla meccanica quantistica un fondamento non deterministico (cfr. il «principio di indeterminazione» di Heisenberg o il «principio di complementarità» di Niels Bohr). Questa posizione non deterministica fu rifiutata da Einstein, che era convinto che Dio non fosse un «Dio che gioca coi dadi» (Born, 1951, pp. 3, 109, 122s.). Il biologo premio Nobel Jacques Monod ha dichiarato che «la sorte *soltanto* sta alla base di ogni innovazione e di ogni creazione nella biosfera» (Monod, 1971, p. 112). I critici di tale opinione sostengono che l'equazione proposta da Monod tra «la sorte e la libertà umana di scelta del proprio valore etico» è errata (cfr. MacKay, 1978, p. 31), o che il «determinismo psico-chimico» non è sinonimo di «assenza di scelta e di libertà» (Schoffeniels, 1906, p. XIX). La mente contemporanea è occupata non solo dall'antico problema della divina provvidenza, della libertà umana e della sorte, ma anche da quello delle scoperte scientifiche e delle relative implicazioni filosofiche.

La contingenza radicale: la visione buddhista. La dottrina buddhista della co-originazione dipendente (*pratītyasamutpāda*) può essere interpretata come una teoria della contingenza radicale. Essa sostiene che non vi è «alcun accadimento accidentale» e che nel mondo tutto viene prodotto «causalmente condizionato». I buddhisti negano ogni teoria della creazione da parte di un agente trascendente o qualsiasi cosa che sia analoga al fato. Inoltre, le cose, prodotte per causazione in questo modo, non hanno «natura propria» (*svabhāva*). Questa dottrina si opponeva radicalmente tanto al determinismo dei materialisti indiani, gli Ājīvika, quanto alla visione sincretistica della teoria della causazione interna ed esterna sostenuta dai giainisti (cfr. Kalupahana, 1975).

Da un certo punto di vista, questa dottrina buddhista appare come una visione deterministica, in quanto afferma che tutto è soggetto alla legge di causazione. Ma in un'altra prospettiva, la convergenza dei fattori causali è totalmente indeterminata e si basa sulla radicale contingenza di vari elementi, di natura sia spazio-temporale sia psico-mentale. Al sorgere di un singolo evento, in ciascun istante, si raggruppano innumerevoli elementi condizionanti.

La sorte e il destino. Aristotele distingueva due tipi di eventi legati alla sorte, *tyche* e *automaton*, che rappresentano rispettivamente l'aspetto soggettivo e quello oggettivo della sorte stessa. Alessandro di Afrodisia, un commentatore del III secolo, illustrò questo punto con l'esempio di un cavallo perduto e ritrovato per caso dal suo padrone. Per il padrone, l'evento è fortunato (*tyche*), ma per il cavallo è semplicemente fortuito (*automaton*). *Automaton* possiede una gamma più vasta di significati denotativi rispetto a *tyche*, in quanto può essere applicato sia al mondo naturale sia al mondo umano, mentre *tyche* è applicabile soltanto a quest'ultimo. Questa distinzione serve a gettare luce sul fattore soggettivo presente nella percezione della sorte (cfr. Kuki, 1966, pp. 63-67). Riguardo al rapporto tra fortuna e sorte, Aristotele osserva quanto segue: «Parliamo di "buona fortuna" quando la fortuna ci porta qualcosa di buono, e di "cattiva fortuna", nel caso opposto, oppure, in casi gravi, di "buona fortuna" [*eutychia*] o di "sfortuna" [*dystychia*]» (*Fisica* 197a). Per buona sorte o destino Aristotele intende qualità come nobile nascita, bei bambini, ricchezza, potere politico, amici e bellezza (cfr. *Retorica* 1389a). Il destino o la sorte sono la causa di questi beni esteriori (*Politica* 1322b). Le virtù etiche della giustizia, del coraggio, della temperanza e della saggezza, però, si trovano fuori dal regno della sorte, cioè nella sfera del controllo umano (cfr. *Politica* 1323a).

Il termine greco per sorte, *tyche*, echeggia la lunga teoria delle riflessioni di poeti e scrittori su soggetti quali la fortuna, il destino, le vicissitudini della vita e la partecipazione degli dei a tali eventi umani. Per Pindaro, Soteira Tyche, il Destino Salvatore, è «la buona sorte inviata dal cielo», il «potere generoso che può coronare gli sforzi dell'uomo» (Greene, 1944, p.

72s.). Platone parla di una *theia tyche*, una sorte divina (*Timeo* 25e), che viene a salvare gli uomini dalla loro follia. Da molti Greci, Tyche era percepita come Agathe Tyche ed invocata come dea della buona sorte (*Timeo* 26e; Greene, 1944, p. 299). Secondo Aristotele, la sorte non rientra nell'ambito della moralità, ma ha nondimeno significato etico e religioso, in quanto fortuna e felicità (*eudaimonia*) sono in certo modo sinonimi, e «la felicità è un dono divino» (*Etica nicomachea* 1099b; Greene, 1944, p. 325); ed inoltre: «colui che è fortunato sembra aver successo grazie alla divinità» (*Etica Eudemia* 1248b; Cioffari, 1935, p. 27).

Ma la figura di Tyche non è sempre benevola o affidabile. Archiloco (700-650 a.C. circa) dovette introdurre l'idea di *tyche* a fianco della già familiare figura omerica di *moira* (fato), per spiegare ciò che controlla il destino dell'uomo. Secondo le dottrine orfiche, il fato era la legge che controllava le condizioni della nascita, della morte, e della reincarnazione dell'uomo ma, verso il v e iv secolo a.C., Tyche, in quanto dea, divenne sempre più importante, come testimonia un poeta anonimo: «Destino [Tyche], inizio e fine dell'uomo. Siedi sul trono della saggezza e distribuisci onore alle azioni umane... Tu, o eccellente tra gli dei» (Loeb, cur., *Lyra Greca*, iii, 1923, p. 477). Il ruolo della *tyche* è considerevole in Sofocle ed Euripide: quest'ultimo fa esclamare a Ione: «O Tyche, tu che hai portato il cambiamento a miriadi di uomini facendoli ora soffrire la sfortuna, ora vivere bene, per che sottile margine sono sfuggita all'atto di uccidere mia madre!» (Euripide, *Ione* 1512-15). Tyche, in quanto dea della sorte, venne associata a Lachesi, una delle Moire e la «dispensatrice delle sorti umane» (Esiodo), ed assunse un carattere incostante ed imprevedibile. Il culto della dea indigena italica Fortuna riprese quando essa fu identificata con Tyche. Secondo il racconto di Plinio:

> In effetti, su tutta la terra, in ogni luogo e ad ogni ora, solo la Fortuna è invocata e chiamata per nome dalle voci di tutti: lei sola è accusata, lei è incriminata, lei è pesata, lei è lodata, lei è rimproverata e venerata in mezzo agli insulti: volatile e volubile, anche cieca (così pensa la maggioranza), instabile, incerta, capricciosa e amica di chi non se lo merita... A tal punto siamo sottomessi al destino, che proprio lei, la dimostrazione dell'incertezza di Dio, è ritenuta un dio a sua volta.
>
> (*Storia naturale* 2,22).

La credenza nella Fortuna continuò fin nell'Europa rinascimentale; essa veniva spesso raffigurata con le ali e con un timone e una ruota in mano, a simboleggiare la fortuna che rapidamente muta.

La sorte e il fato – queste nozioni inizialmente contraddittorie – non sono che due diverse interpretazioni dell'esperienza di inattese coincidenze o di accadimenti che sembrano arbitrari, ma nondimeno hanno un impatto decisivo sulla vita dell'uomo e, in taluni casi, la cambiano completamente. Dal punto di vista strettamente fatalistico, naturalmente, non vi è spazio per la sorte, poiché tutto è predeterminato, ancor prima che gli eventi si verifichino, tutto è definito dal fato.

La divinazione. La credenza nel destino apre la via alla divinazione. Lungo tutta la storia dell'umanità, in tempi di grandi turbamenti ed incertezze, si è spesso fatto ricorso alla divinazione. Essa infatti costituisce un mezzo per ottenere risposte a problemi che il raziocizio non può risolvere.

Plutarco riporta una storia in cui il successore al trono del regno tessalico fu estratto a sorte a Delfi. Nel Giappone antico, le vergini sacre chiamate *saigū*, che servivano nel tempio più fausto, quello di Ise, venivano scelte tra le principesse eleggibili per mezzo della divinazione mediante gusci di tartaruga. Nel caso della Cina di epoca Shang, la divinazione nacque dal tentativo da parte dell'uomo di comprendere la mente della divinità elevata, Ti; sembra che solo più tardi la divinazione sia stata intesa in rapporto alla sorte e alla casualità. È degno di nota, a questo proposito, il fatto che Apollo, il dio greco della conoscenza, disprezzasse l'incertezza della sorte e affidasse il compito della divinazione tramite i dadi a Hermes, che divenne così il dio dei giocatori d'azzardo.

La credenza nella sorte svolge una duplice funzione nella pratica della divinazione – nel metodo (in quanto principio della casualità), e nell'interpretazione (in quanto principio della coincidenza). E anche una visione del mondo deterministica che rinneghi la sorte può comunque servirsi della divinazione. Per esempio, un sistema di divinazione africano, l'Ifa, si basa sull'assunto che l'individuo fondamentalmente non può cambiare il proprio destino, tuttavia può peggiorarlo in certa misura, cosicché la pratica dell'Ifa può servire a migliorarlo.

Persino gli stoici, che erano deterministi rigorosi, ricercavano avidamente quella conoscenza del futuro che ricade al di fuori delle previsioni degli scienziati, dei medici e degli altri esperti. L'armonia tra l'anima umana e l'anima divina forniva loro le basi per una divinazione intesa come mezzo di comunicazione con Dio, in modo che «gli uomini potessero conoscere la volontà divina in anticipo e ad essa obbedire» (William A. Falconer, introduzione al *De divinatione* di Cicerone, Loeb, 1923, p. 216).

Come la pratica diffusa di gettare sassolini o pietre a scopo divinatorio, il metodo dello *I ching* cinese consiste nel tirare steli di *achillea* (o monete) per ricavarne a caso determinati numeri pari o dispari. I filosofi della

tarda epoca Sung sostenevano che tale casualità fosse essenziale, poiché «talune verità potevano essere cercate soltanto per mezzo della casuale estrazione degli steli e dell'evoluzione degli esagrammi che tutto permeano; ciò veniva ottenuto con mezzi che erano tutto fuorché sistematici o conformi alla ragione» (Loewe, in Loewe e Blacker, 1981, p. 52). Jung sottolineò che la mente cinese sembrava essere «preoccupata esclusivamente dell'aspetto legato alla sorte degli eventi. Quanto noi chiamiamo coincidenza sembra costituire il principale interesse per questa mente particolare» (Jung, 1967, p. xxii).

Che si tratti di bibliomanzia, che consiste nell'aprire a caso libri quali la Bibbia, il Corano o l'*Eneide* di Virgilio, di rapsodomanzia, che consiste nello scrivere passi tratti da testi su foglietti di carta e nell'estrarne uno a sorte, o di cledonomanzia, la pratica che fa ricorso ad una parola udita inavvertitamente – tutte si basano sulla casualità quale veicolo. (Per inciso, il termine latino per fato, *fatum*, viene da *for*, «dire». Dunque *fatum* è «ciò che è detto»).

Poiché la sorte è inconoscibile nella sua essenza, e così anche la casualità, una forma della sorte, essa si presenta come un mezzo adatto ad afferrare l'incognito. La teoria matematica del caso può essere applicata per calcolare il risultato del lancio dei dadi, ma non è in grado di sostituirsi alla divinazione, il cui intento è di fornire una risposta a precise domande. [Vedi anche *DIVINAZIONE*, vol. 2].

Un'abile interpretazione dei segni di cui sopra è di centrale importanza per la divinazione e possiamo dire che essa si fonda sul principio della coincidenza o della corrispondenza, secondo il quale i segni sono, in certo modo, in relazione con la situazione umana sottoposta a consultazione. Non solo si presume che vi sia una certa corrispondenza tra il metodo di divinazione e il significato ottenuto suo tramite, ma anche che vi sia una corrispondenza tra gli affari umani ed il movimento cosmico in generale (come, ad esempio, nello *I ching*) o la volontà divina. «L'estrazione della sorte è un metodo comune per accertarsi della volontà divina sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento» (Halliday, [1913] 1967, p. 206; cfr. Gs 6,14, Gio 1,17; At 1,26; Prv 16,33) e il messaggio ottenuto tramite la divinazione era ritenuto sacro e carico di mistero (Prv 16,10).

Per designare il fenomeno della coincidenza degli eventi e degli stati psichici soggettivi, Jung adotta il termine *sincronicità*. «La sincronicità», egli spiega, «considera la coincidenza degli eventi nello spazio e nel tempo come qualcosa che significa più del puro caso, e cioè come una interdipendenza peculiare degli eventi oggettivi tra loro e con gli stati soggettivi (psichici) dell'osservatore o degli osservatori» (1967, p. xxiv). Jung è incline a valutare il «risultato pratico del caso» molto più delle «considerazioni teoretiche sulla causa e sull'effetto» (*Ibid.*, p. xxiii) e per questa ragione prosegue: «Dobbiamo ammettere che vi è qualcosa da dire in favore dell'immensa importanza del caso» (*Ibid.*, p. xxiv).

Il miracolo. Un evento della sorte può essere considerato un miracolo ed un miracolo può essere interpretato come sorte. Per Hume, che negava la sorte, un miracolo è «una violazione delle leggi di natura» suffragata dalla testimonianza umana e sostenuta dalla fede (*Ricerche sull'intelletto umano* 10).

Un'interpretazione cristiana tradizionale è esposta da Tommaso d'Aquino: «Quando qualcosa viene compiuto al di fuori dell'ordine della natura creata da un potere a noi sconosciuto, ciò viene chiamato miracolo in rapporto a noi stessi» (*Summa Theologiae* 1,110. 42). Egli afferma che proprio come l'ignoranza della causa è fonte di stupore così, quando la causa è completamente nascosta, come lo è Dio, una cosa è meravigliosa in modo indefinibile, e questo è un miracolo – «ciò che è di per sé colmo di stupore e meraviglia» (*Summa contra gentiles* 3,101; cfr. Agostino, *La città di Dio* 21,8). In contrasto con l'interpretazione di Hume, Peirce – dal suo punto di vista di sostenitore della *tyche* – ritiene che la posizione di Butler, per il quale «l'ordine della natura è una legge per la dottrina dei miracoli», sia «consona ai più alti insegnamenti della moderna scienza» (*Hume on miracles*, in *Collected papers* 6,547). I teisti contemporanei argomentano che un «mondo dinamicamente stabile» che includa la sorte è in grado di sostenere la possibilità dei miracoli. [Vedi *MIRACOLO*, vol. 1].

La sorte e l'incognito. Gli eventi fortuiti, che vanno oltre il raziocinio ed i calcoli umani, lasciano trasparire la radicale incertezza presente, almeno nella prospettiva umana, nel cuore della realtà. L'interpretazione di che cosa sia la sorte dipende dal fatto che la propria visione del mondo sia o non sia religiosa.

La sostanziale inconoscibilità degli eventi – il loro mistero – può ispirare timore. La mente religiosa ha percepito nella sorte qualcosa di sacro oppure una manifestazione della volontà divina. Alcuni hanno posto la sorte all'interno del dominio della divina provvidenza, altri la rifiutano per deferenza alla stessa provvidenza, affermando che quanto accade è già stato determinato dallo schema trascendente. Pertanto un evento apparentemente fortuito, sia esso fortunato o sfortunato, assume il significato di fato. Al contrario, la sorte considerata come ciò che mette in rilievo la completa indeterminatezza delle cose, indicherebbe la presenza del libero arbitrio.

[Vedi anche *DESTINO*].

BIBLIOGRAFIA

Sono pochi gli studi esaurienti sulla sorte in lingua inglese. Nelle altre lingue si possono consultare Kuki Shūzō, *Gūzensei no mondai*, (1935), Tokyo 1976 (trad. fr. *Le problème de la contingence*, Tokyo 1966), e W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, Berlin 1870.

Sulla teoria economica circa rischio, probabilità e incertezza, cfr. F.H. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, New York 1921 (trad. it. *Rischio, incertezza e profitto*, Firenze 1960). Sulla distinzione tra «probabilità di classe» e «singoli eventi reali», cfr. L. Von Mises, *Human Action. A treatise on Economics*, London 1949, Chicago 1963 (3ª ed. riv.), e M. N. Rothbard, *Man, Economy, and State*, I-II, Princeton 1962. Per un'introduzione alla teoria del calcolo delle probabilità, scorrevole e ben nota, cfr. D. Huff, *How to Take a Chance*, New York 1959. Per il trattamento dell'argomento dal punto di vista filosofico, cfr. D.H. Mellor, *The Matter of Chance*, Cambridge 1971.

Sulla visione della sorte e del fato nella Grecia antica, W.C. Greene, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge/Mass. 1944. Su Aristotele e la Scolastica, cfr. V. Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, New York 1935. Sulla visione buddhista del caso e della causalità, D.J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975. Per quanto riguarda la teoria filosofica sostenuta da Peirce, cfr. C.S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, (1923), New York 1949 (trad. it. *Caso, amore e logica*, Torino 1956).

Per la visione scientifica moderna sul caso, cfr. M. Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford 1951 (trad. it. *Filosofia naturale della causalità e del caso*, Torino 1962), e D. Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, Princeton 1957. Il punto di vista di Monod è esposto in J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970 (trad. it. *Il caso e la necessità*, Milano 1986, 6ª ed.), ed è criticato da E. Schoffeniels, *Anti-Chance*, Oxford 1976.

Sulla posizione dei teisti, cfr. D.M. MacKay, *Science, Chance, and Providence*, Oxford 1978, e W. Pollard, *Chance and Providence*, New York 1958.

Sulla divinazione, W.R. Halliday, *Greek Divination*, London 1913, Chicago 1967, e M. Loewe e Carmen Blacker (curr.), *Oracles and Divination*, New York 1981, che contiene una grande varietà di testimonianze provenienti da culture diverse.

Per quanto riguarda l'idea di sincronicità, cfr. la prefazione di C.G. Jung a C.F. Baynes (cur.), *The I Ching, or Book of Changes*, Princeton 1967 (3ª ed.), e C.G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. Naturerklärung und Psyche*, Zürich 1952 (trad. it. *La sincronicità*, Torino 1980).

Sui miracoli, cfr. A. Flew, *Miracles*, in P. Edwards (cur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, V, New York 1967, e C.S. Peirce, *Hume on Miracles*, in C. Hartshorne e P. Weiss (curr.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, VI, Cambridge/Mass. 1960. R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, London 1970, tratta dell'argomento dal punto di vista della filosofia della religione.

MICHIKO YUSA

SOTERIOLOGIA. Il termine *soteriologia* significa «dottrina della salvezza», o, più concretamente, il «modo di salvarsi», e deriva dal greco *soteria*, che a sua volta è costruito su *soter*, cioè «salvatore». Il termine è usato di solito in riferimento alla salvezza individuale, ma può anche indicare la salvezza di un gruppo. Questo concetto sottintende che gli esseri umani si trovano in una qualche situazione infelice, e possono raggiungere uno stato di bene supremo o attraverso i loro propri sforzi, o grazie all'intervento di qualche potenza divina. Molto spesso vi è la fede in un dio salvatore, cioè un dio che si preoccupa specificamente della condizione umana. Esempi di quest'idea sono, nel mondo antico, Iside, Mithra e Cristo, nell'Estremo Oriente, Amida Buddha in Giappone e Kuan-yin in Cina, e Kṛṣṇa e Rāma nella tradizione induista.

La nozione che la gente ha bisogno di essere salvata implica che normalmente prevalga una condizione negativa, e le religioni maggiori hanno idee diverse circa le radici di questo problema. Così, molti sistemi religiosi indiani attribuiscono i problemi fondamentali dell'uomo all'ignoranza (*avidyā*). Per contrasto, vi è la dottrina cristiana del peccato originale, in cui la razza umana è coinvolta a causa degli atti primordiali di Adamo ed Eva. Inoltre, ci sono diverse concezioni del funzionamento della vita umana: per esempio, nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo, come nella religione cinese originaria e in varie altre, la vita si estende essenzialmente dalla nascita, o dal concepimento, fino alla morte, dopodiché sorge il problema della natura dell'esistenza dopo la morte, sempre che ce ne sia una. Nell'area asiatica meridionale, invece, la condizione degli esseri viventi è il *saṃsāra*, il che implica una sequenza potenzialmente infinita di rinascite o reincarnazioni, da cui si può uscire solo tramite la liberazione suprema, o *mokṣa*. Nel monoteismo occidentale il problema è spesso se ci sia una vita dopo la morte; nella tradizione indiana la vita dopo la morte è un dato acquisito, e il problema è se se ne possa uscire.

La concezione della salvezza è legata molto chiaramente all'idea di un valore o di un essere supremo, *nirvāṇa*, Dio, *brahman* e così via. La salvezza può essere concepita come un'identificazione con questo stato o Essere supremo, o più frequentemente come una specie di comunione con un dio personale in un luogo ultraterreno, «il luogo di dio». Vari mezzi possono essere usati per raggiungere la liberazione o la comunione finale. Dove il dio è un'entità personale oggetto di culto, la salvezza deve tipicamente essere compiuta dalla divinità stessa, e qui si innestano le teorie della grazia e simili. Anche in questo caso si suppone che l'essere umano collabori, anche solo invocando il nome divino

a soccorrerlo. Dove il dio non è un'entità di questo genere, l'individuo deve prepararsi, spesso con metodi rigorosi, per essere in condizione di conquistare l'eterna libertà. Di conseguenza, si possono individuare religioni basate sull'iniziativa personale dell'individuo e religioni basate su di un intervento esterno. Ci sono anche sfumature di differenza in merito al fatto che la salvezza sia qualcosa che si verifica definitivamente dopo la morte, per esempio attraverso il trasferimento dell'individuo in uno stato paradisiaco, o sia qualcosa che si può conseguire in questa vita. Così, in una serie di sistemi religiosi indiani c'è l'ideale del *jīvanmukta*, un uomo che si è guadagnato la liberazione (*mukti*) già da vivo (*jīvan*). È tipico dei sistemi basati sull'iniziativa dell'individuo postulare questo tipo di liberazione, ma anche in sistemi basati sull'intervento esterno c'è una prefigurazione della salvezza finale, come indica tipicamente la domanda fatta da alcuni cristiani: «siete salvi?» (e non «sarete salvati?»).

Lo schema abituale delle religioni maggiori che prendono sul serio l'idea di una salvezza individuale è porre il problema come una serie finita di alternative: o si raggiunge il paradiso, o no. Dopo la morte si può essere semplicemente annientati, o finire in uno stato che è l'opposto della salvezza, cioè la dannazione, all'inferno. Ci può anche essere uno stato intermedio, come il purgatorio. Nello schema induista, con la dottrina della reincarnazione, divengono possibili molte variazioni. Di solito (ma non nella scuola Dvaita di Madhva) gli inferni sono di fatto purgatori, perché alla fine l'individuo ne emerge e ricomincia a vagare attraverso altre zone e stati del cosmo. Inoltre, i premi per una condotta meritoria in questo mondo sono vari, perché ci sono molti livelli superiori di stato sociale o ontologico. Così, in alcuni sistemi di credenze, come nel Buddhismo, c'è un sistema di gradazioni di paradisi, che corrispondono a livelli diversi di perfezione morale e spirituale. In generale, sebbene possano esserci luoghi di punizione, la scelta è tra essere liberati dall'obbligo di rinascere e non esserlo, e quindi continuare il ciclo. Nelle religioni occidentali la scelta tende ad essere più netta, per cui l'alternativa al Paradiso è spesso vista come disperata: sull'ingresso dell'Inferno dantesco era scritto «lasciate ogni speranza, voi che 'ntrate».

Oltre alle maggiori tradizioni religiose, ci sono ideologie secolari che hanno dottrine analoghe alle dottrine religiose della salvezza. Questo è in parte causato dal fatto che alcune religioni comportano la speranza di uno stato di felice rinnovamento per tutta la comunità, che avrà luogo su questa terra: per esempio la nozione di un millennio in cui gli uomini vivranno felici sulla terra [vedi *MILLENARISMO*]. È facile secolarizzare un simile concetto in ideali utopici considerati come obiettivi pratici, come la società veramente comunista nell'immagine marxista, che è pensata come un sistema socio-economico in cui le contraddizioni di classe e l'alienazione sono state sconfitte. Ciò che però manca nella visione marxista è un corrispettivo preciso della salvezza individuale, che è stata un'idea così importante nei sistemi religiosi. Anche il Reich millennario di Hitler era modellato sulle attese millenaristiche, ma era di orientamento essenzialmente tribale. Il capitalismo democratico ha avuto una nozione più vaga di progresso. senza alcuna idea chiara in merito ad uno stato finale di umana soddisfazione. A livello individuale, non c'è una vera soteriologia nell'umanesimo scientifico, se non nel senso che una persona può provare soddisfazione retrospettivamente, pensando che ha fatto il proprio dovere durante la vita e ha contribuito alla felicità della razza umana. Più simili alle idee religiose sono quelle esistenzialiste: nel pensiero di Heidegger l'individuo può veramente vivere di fronte alla propria morte, conscio di essa, e così in un certo senso supera la morte dall'interno di un'esperienza finita.

Il concetto di una «liberazione durante la vita» ci avvicina ad un modo più generale di vedere la soteriologia, considerandola come rivolta allo scopo supremo della vita religiosa o spirituale. Oltre al raggiungimento di determinati stati, come la liberazione dalla rinascita o la vita in paradiso, ci sono esperienze centrali come l'illuminazione e la gnosi, che hanno un significato supremo. A volte è il raggiungimento di tali esperienze che offre all'uomo la convinzione di aver raggiunto una liberazione da vivo. È possibile sperimentare tali stati (per esempio il *satori* nello Zen) senza pensare che essi garantiscano alcunché quanto alla vita dopo la morte. Questa soteriologia è analoga alla soteriologia secolare di tipo esistenzialista.

Un atto religioso che ha qualche rapporto con la soteriologia è quello del curare. In effetti, l'etimologia della parola *salvezza* richiama l'idea di «risanare», e ci sono indicazioni dello stretto legame tra salute fisica e spirituale nel Nuovo Testamento (per esempio l'insistenza sui risanamenti miracolosi compiuti da Gesù) e in molte società di piccole dimensioni (per esempio nelle religioni classiche africane, e nei nuovi movimenti religiosi in Africa e altrove). Spesso si ritiene che la malattia sia originata da qualche alienazione profonda dalla società nel suo complesso, o sia il risultato di pratiche religiose nocive (per esempio la stregoneria). Curare è quindi al tempo stesso ristabilire le giuste relazioni tra l'individuo e il gruppo.

Le varie dimensioni della religione aiutano ad illustrare differenti mezzi di salvezza. A questo proposito è forse un poco fuorviante usare il termine *mezzi*, perché secondo alcune religioni la salvezza ha origine a

un atto divino più che dall'agire umano, e quindi non si può interpretare la religione stessa come uno strumento che provoca la salvezza. Possiamo tuttavia considerare una serie di temi. Notiamo in primo luogo che la natura della salvezza in questione dipenderà dal modo in cui è concepito lo scopo supremo della religione. Nella Cina classica l'insistenza sia sul Cielo sia sul Tao come armonia cosmica e sociale fondamentale suggerisce che l'eliminazione della disarmonia è importante; l'insistenza del Buddhismo Mahāyāna sul «vuoto» suggerisce l'importanza di una sorta di visione intellettuale parallela all'illuminazione dello stesso Buddha. Teismi di vario tipo suggeriscono la centralità della giusta relazione con un creatore personale, e così via. Dati i diversi scopi, quali sono i mezzi?

Cominciando dalla dimensione rituale della religione, possiamo notare che il corretto svolgimento del rituale può essere centrale per la soteriologia. Così la visione cristiana delle origini del sacramento del Battesimo implicava che il neofita, entrando nella comunità, morisse come Cristo e risorgesse con Cristo. La salvezza suprema è assicurata dall'unione rituale o sacramentale con Cristo in quanto vincitore sul peccato e sulla morte. Questa è ripetuta e rinforzata dal sacramento eucaristico, mediante il quale la vita eterna di Cristo è trasmessa al fedele attraverso il pane e il vino. Ci sono motivi simili nelle antiche religioni misteriche, per esempio la partecipazione diretta alla ripetizione rituale del mito di Persefone ad Eleusi, e nei riti di Iside.

Un rituale di tipo alquanto diverso si trova nel culto degli antenati. Qui i membri della famiglia del defunto usano mezzi rituali (per esempio nutrire i morti in modo appropriato, svolgere in modo corretto i riti funebri, ecc.) per assicurarsi che il defunto sia avviato serenamente per la sua strada, o almeno sia trattato in modo adeguato, affinché il suo aldilà non sia un luogo di miseria e disperazione.

La funzione soteriologica più importante del rituale è quella di aprire vie di comunicazione con dio, in modo da permettere a coloro che partecipano al rito di attingere alla sostanza vivente del divino e così conquistare qualche specie di vita beata o eterna. I sacramenti cristiani, per esempio, permettono al fedele di partecipare alla resurrezione di Cristo. Tale partecipazione rimane il motivo principale della soteriologia cristiana, sebbene anche molti altri temi siano importanti. Tra questi, l'idea della vittoria di Cristo su Satana e sulla morte, il suo sacrificio espiatorio per l'umanità e per la redenzione dal peccato originale e il suo esempio morale.

Oltre all'uso di mezzi rituali per raggiungere la salvezza, c'è l'importanza del valore mitico che il rituale mette in scena. Il cristiano, per esempio, vede la sua propria vita come un possibile riflesso della vita di Cristo, e più in generale della vita di Israele. Comprendere la narrazione mitica significa condividere il potere della dimensione mitica della fede. Ciò attribuisce una speciale importanza alle Scritture e ad altre opere, sia letterarie che orali, che espongono le storie di fondatori religiosi, dei ed eroi. Così gli *ḥadīth* e il Corano stesso illuminano la vita del profeta Maometto e divengono modelli del tipo di azioni e di atteggiamenti richiesti al musulmano se vuole compiacere Dio. Ma oltre a rendere possibile l'imitazione di grandi eroi, le narrazioni mitiche rassicurano anche circa l'attenzione e la cura dell'essere divino per coloro che lo adorano. La rivelazione a Maometto fornisce il modello della vita islamica e così assicura che, vivendo in questo modo, il fedele otterrà la salvezza. Analogamente la storia del popolo d'Israele e del popolo ebraico dai tempi biblici danno all'ebreo il senso della sua elezione da parte di Dio come parte di un dramma che si svolge nella storia, in cui sia Dio sia il popolo ebraico saranno giustificati. La *Bhagavadgītā* dà un'immagine particolare del potere salvifico di Viṣṇu e rassicura i suoi devoti circa il suo desiderio di salvare coloro che si rivolgono a lui con amore e *bhakti*. Il *Sūtra del loto* racconta la storia dell'amorevole attenzione di Avalokiteśvara, che agisce per salvare i buddhisti che si rivolgono a lui (o a lei, in Cina) con amore ed emulazione.

Sia il rituale che la messa in scena o la contemplazione del mito aiutano a nutrire l'esperienza, e spesso è un esperienza sconvolgente che dà all'uomo la sensazione di essere salvato. Nel Cristianesimo, specialmente nelle forme di Protestantesimo meno orientate verso i sacramenti, c'è un'insistenza sulle esperienze che producono la conversione, sul «rinascere» e sul raggiungimento di un'illuminazione interiore riguardo alla propria salvezza. Anche nella tradizione indiana si insiste molto su questo punto. Nel *jñāna*, o conoscenza, si sperimenta l'incontro con l'Essere supremo, sia che si tratti della separazione (*viveka*) dell'eterno dal non eterno nel Sāṃkhya-yoga, o del raggiungimento dei più alti *dhyāna* nel Buddhismo, o della realizzazione dell'identità tra *ātman* e *brahman* nell'Advaita. Mentre la dottrina di un Dio personale suggerisce la spontaneità di un tale «rinascere», le forme più contemplative delle religioni indiane e dell'Asia orientale, dal Ch'an e dal Neoconfucianesimo al Buddhismo Theravāda e allo Yoga induista, sottolineano l'importanza della tecnica (metodi di meditazione, esercizi di respirazione, ecc.).

La dimensione istituzionale della religione può avere una duplice importanza per la soteriologia. Da un lato, le organizzazioni possono pretendere qualche specie di privilegio o monopolio in materia di salvezza. Nella tradizione cristiana questa concezione è sintetizzata nella frase «extra ecclesiam nulla salus» («non c'è

salvezza fuori dalla Chiesa»), che ha origine da interpretazioni esclusivistiche del mito sacro (che fanno eco al detto di Gesù «io sono la via»). Nell'Islamismo la partecipazione alla comunità dei fedeli è vitale. Nel Buddhismo ci si «rifugia» nel Buddha, nel Dharma e nel Saṃgha, la comunità monastica, cui i laici sono strettamente legati. Una simile dottrina dell'esclusività istituzionale può essere moderata da altre dottrine, per esempio il «battesimo del desiderio» nel Cristianesimo, l'iniziazione alla Chiesa in senso lato per quei non cristiani che, non avendo conosciuto la buona novella, conducono una vita morale e santa, e così rivelano implicitamente un «desiderio di Cristo». Si può paragonare quest'idea tradizionale con il concetto del «cristiano anonimo» di Karl Rahner.

D'altra parte, la concezione stessa della soteriologia può essere collettiva. In tal caso, l'idea dell'opera salvatrice di Dio è applicata primariamente al gruppo nel suo insieme – per esempio al popolo d'Israele, che ha un destino speciale e un ruolo cruciale nello svolgimento provvidenziale della storia. Nell'Ebraismo e nella sua ramificazione, il Cristianesimo, il pensiero millenaristico ed escatologico è importante, pur potendo assumere un carattere molto provvisorio e concreto, per esempio nella tradizione ebraica, la venuta del Messia, che porta alla ricostituzione di Israele. Nell'Islamismo sciita c'è la figura analoga del Mahdi e tutta l'escatologia dell'Imam nascosto. Anche se simili temi mitici aiutano a mantenere l'aspetto comunitario della speranza futura, essi non sono sempre ben armonizzati con altri aspetti della soteriologia, come il concetto della resurrezione del corpo e dell'immortalità dell'anima. A volte si ritiene che la resurrezione fornisca all'anima incorporea un «corpo», una sorta di abito personale che è in termini ultraterreni quello che il corpo fisico è in termini terreni; altre volte tale corpo è visto come qualcosa di terreno. Allo stesso modo, l'aspetto comunitario della fede può essere dipinto in termini ultraterreni, come nella dottrina cristiana della comunione dei santi, che è una sorta di continuazione trascendente della Chiesa terrena.

La dimensione etica della soteriologia è a volte ridotta, in quanto è attraverso la grazia divina più che con sforzi etici (o rituali) che si viene salvati. La moralità può quindi avere una relazione indiretta con la soteriologia: l'uomo buono, nella tradizione calvinista, per esempio, può mostrare sintomi della sua salvezza, ma la sua salvezza non è conseguenza delle opere buone. Allo stesso modo, nel Buddhismo della Terra Pura, specialmente nell'insegnamento di Shinran, c'è insistenza sulla fede semplice e sul nome di Amida: se l'uomo virtuoso può essere salvato, tanto più il peccatore. Al contrario, religioni che non attribuiscono la salvezza primariamente ad un intervento divino danno più importanza alla condotta morale come parte dei mezzi per raggiungere la salvezza o la liberazione. Così la virtù può essere almeno una precondizione per lo studio del Supremo, come nel Vedanta advaita, o può essere parte integrante del Sentiero, come nel Buddhismo.

L'etica può essere combinata con la partecipazione alla carriera mitica del modello. In generale, il buddhista che aderisce al Mahāyāna segue il sentiero del *bodhisattva*: modella la sua condotta sulla vita compassionevole e sul sacrificio di sé del grande Avalokiteśvara, o di uno degli altri *bodhisattva* portatori di salvezza. Seguire il sentiero non porterà da solo la salvezza, perché è piuttosto attraverso il trasferimento del merito dalla riserva illimitata del *bodhisattva* che l'uomo, altrimenti indegno, raggiunge la suprema liberazione. La concezione mitica mantiene però un ideale etico e religioso che determina le concezioni del fedele. Il sentiero dell'imitazione di Cristo nella tradizione cristiana ha una funzione analoga. Motivi simili si possono trovare altrove. Nell'Induismo, Kṛṣṇa, Rāma e altri *avatāra* servono come modelli di condotta alternativi. Nell'Ebraismo, la lettura della Bibbia ebraica fornisce al pio israelita il modello di Abramo o di un'altra delle grandi figure del passato. Nell'Islamismo c'è l'imitazione del profeta Maometto, e così via. Nel caso della religione ebraica, c'è anche un'integrazione molto stretta tra regole etiche e rituali attraverso la Torah, scritta e orale. Quest'integrazione sottolinea l'importanza dell'obbedienza alla volontà di Dio, anche se in ultima istanza è l'opera di Dio che garantisce il bene finale del singolo israelita.

I mezzi per la salvezza possono essere strettamente legati alla figura della guida spirituale. Così, anche nelle tradizioni che pongono l'accento sull'agire individuale, e nei loro derivati, può essere importante per l'individuo essere guidato da uno specialista. La meditazione e lo Yoga, per esempio, devono essere guidati da un guru. Nel Buddhismo, il Buddha stesso è importante in quanto porta la conoscenza della Via agli uomini, mentre il Samgha fornisce la cornice istituzionale per guidare la vita santa. In società di dimensione ridotta la figura dello sciamano ha spesso un'importante funzione come esperto che porta il risanamento e ripete la morte e la resurrezione della persona che ha subito un male. Nella religione greca antica c'erano mistagoghi e maestri, come Pitagora e Plotino, che servivano da guide autorevoli e da esempi per i loro seguaci. Tali figure, mistiche o sciamaniche, fungono da ponte verso l'idea mitica del dio salvatore che aiuta gli uomini prendendo egli stesso forma umana. Così troviamo nello Zoroastrismo il tema del futuro salvatore Saoshyant, la figura del Cristo nella tradizione cristiana, e

varie figure mediatrici nella tradizione induistica e i *bodhisattva* nel Mahāyāna. Dal momento che simili concezioni possono dar l'impressione di inficiare la purezza del monoteismo (alcune, naturalmente, non hanno affatto origine da un retroterra teistico), questo concetto del dio salvatore non può in senso stretto avere un ruolo nell'Ebraismo e nell'Islamismo. Come mediatrici di salvezza, queste figure possono essere circondate da altri personaggi che hanno la funzione di aiutare gli uomini in vista del loro bene ultimo – per esempio i santi nella tradizione cristiana, e soprattutto la Vergine Maria nelle tradizioni cattolica e ortodossa, e le divinità minori della tradizione induista.

In aggiunta alle altre dimensioni della religione, anche quella dottrinale può avere una parte nella liberazione, dato che una fede può sottolineare gli aspetti filosofici, di modo che meditare sul mondo in una certa maniera può condurre ad una conoscenza salvifica. Così nel Buddhismo Mahāyāna l'analisi della causalità e della caducità delle cose può servire a raggiungere un nuovo modo di vedere il mondo, riconoscendo il suo essenziale essere «vuoto». C'è una certa analogia nelle concezioni greche antiche della filosofia come culminante in una sorta di contemplazione, come per esempio in Platone. Allo stesso modo, nel Neoconfucianesimo lo studio delle cose ha un certo ruolo meditativo che produce un sapere vitale, anche salvifico. La dottrina e la filosofia hanno naturalmente altre funzioni, non soteriologiche. Possono, per esempio, aiutare a definire la comunità. Esse sono tuttavia anche modi di dipingere la realtà com'è, e la visione di ciò può essere facilitata attraverso la discussione filosofica. A volte la filosofia è usata in modo critico e dialettico, per sradicare concetti radicati e rovesciare il modo abituale di guardare al mondo attraverso lo schermo del linguaggio. In questo modo essa può preparare per il *satori* o altre esperienze dirette delle «cose come sono». Nel complesso, la filosofia indiana ha sottolineato (certo in modo piuttosto teorico) l'importanza di questa pratica della filosofia per il *mokṣa*, o liberazione.

La fede nella rinascita comporta qualche differenza dal punto di vista della soteriologia, e può implicare un certo elitismo. Nel Buddhismo Theravāda o nel Giainismo, per esempio, ci sono solo pochi santi in ogni epoca, ma ciò non impedisce che un gruppo molto più ampio speri in una definitiva liberazione in una vita futura. Questa fede suscita anche questioni di identità, specialmente perché il concetto di persona in alcuni sistemi è legato al concetto di rinascita. In altre parole, se la liberazione è definita come l'uscita definitiva dal ciclo delle reincarnazioni, una sorta di teologia negativa (o più precisamente di antropologia negativa) è applicata all'individuo liberato. Così nel Buddhismo vari modi di parlare della persona illuminata o liberata dopo la morte sono negati. Similmente, nell'Advaita, la realizzazione dell'individualità con il *brahman* implica la fine delle rinascite, perché in quell'identità dopo la morte definitiva non c'è più alcuna individualità come la intendiamo noi nel mondo empirico. Anche nel Sāṃkhya-yoga, dove c'è in teoria una pluralità di anime, o *puruṣa*, che sopravvivono in uno stato di isolata libertà, è dubbio se parlare di individualità abbia un qualche significato. Per di più, lo stato finale, uno stato di assenza di dolore, non sembra differire essenzialmente dall'incoscienza. Al contrario, lo stato di liberazione secondo l'Advaita è beato, e si trova un'altrettanto positiva valutazione del *nirvāṇa* dopo la morte.

Dove si ritiene che un dio governi il cosmo, la rinascita diviene espressione della sua volontà. Così, nel teismo di Rāmānuja, per esempio, il destino di una persona è compiuto attraverso moltissime vite, ma secondo la volontà di Dio. Se egli salva l'individuo, ciò accade nello spazio di una vita, ma il fatto che un individuo abbia raggiunto uno stato tale da richiamare Dio è in se stesso un segno di meriti precedenti. I seguaci di Rāmānuja si dividono sulla questione se la salvezza sia stata solo effetto della grazia di Dio, o se sia stata necessario un abbandono (*prapatti*). Nel secondo caso, una certa misura di sforzo umano è stata necessaria per la salvezza. Sebbene Rāmānuja non abbia sviluppato completamente la sua dottrina della grazia, sembra che egli propendesse per la prima soluzione. In seguito, il dualista Madhva sostenne una dottrina simile alla predestinazione, secondo cui il solo compito di Dio era guidare il cosmo a realizzare i risultati del *karman* che era già fiorito dall'intima natura dell'individuo.

Le cosmologie tradizionali hanno assegnato «luoghi» differenti alla salvezza e alla dannazione. Benché nei sistemi teistici il paradiso sia concepito come il luogo dove risiede Dio (e se ne diano vivide descrizioni, come nell'*Apocalisse* e nel Corano), ci sono anche paradisi che sono più pienamente dedicati al benessere e al piacere dell'individuo. Tra gli esempi, il paradiso buddhista e, entro certi limiti, quello induista, che possono essere raggiunti dall'individuo ma rimangono in definitiva temporanei. L'uomo vi si reca come ricompensa per una condotta virtuosa, ma per quanto a lungo vi rimanga, non si tratta della salvezza finale. Alcune forme teistiche dell'Induismo postulano paradisi che riflettono i desideri del devoto, nel suo desiderio di adorare Dio. Un'idea in certo modo simile si ritrova nel Buddhismo della Terra Pura. Tuttavia, un simile aldilà o paradiso, benché rifletta la gioia della presenza di Dio, può anche comprendere molti piaceri analoghi ai piaceri terreni. Al contrario, l'inferno riflette il dolore profondo dell'alienazione da Dio e dal suo amore. Al-

cuni sistemi postulano diversi livelli di salvezza o di esistenza ultraterrena, per adattarsi ai diversi possibili destini degli uomini. La *Bhagavadgītā*, per esempio, suggerisce che coloro che cercano l'identificazione con il *brahman* la raggiungeranno, ma si tratta di un livello più basso della coesistenza personale con Viṣṇu nel paradiso Vaikuṇṭha.

Molte religioni ritengono che la liberazione o la salvezza siano il destino finale di tutti gli esseri umani (o di tutti gli esseri viventi). In linea di massima è ciò che si riscontra nei sistemi religiosi induisti, con l'eccezione del dualismo di Madhva, che considera alcune anime destinate, per la loro stessa natura, a un castigo eterno. Ma altrove nel Buddhismo e nell'Induismo gli inferni non sono luoghi di eterna punizione, ma funzionano di fatto come purgatori. Un'idea simile si ritrova nello Zoroastrismo, dove tutti i peccati dei non salvati sono alla fine distrutti dal fuoco e tutti possono godere della vittoria di Ahura Mazda. Il Cristianesimo e gli altri teismi occidentali considerano invece l'eterno castigo come il destino di alcuni uomini (anche se alcuni cristiani hanno creduto in un inferno vuoto e nella salvezza finale di tutti). L'insistenza sul giudizio divino suggerisce la separazione radicale dei salvati dai peccatori. Tuttavia, molta teologia cristiana recente ha insistito su una rappresentazione psicologica o esistenziale delle vecchie rappresentazioni del Paradiso e dell'Inferno, e sottolinea il senso di alienazione da Dio o di vicinanza a lui negli eventi e nelle vicissitudini della vita. C'è stato un corrispondente declino della credenza nell'inferno, in parte a causa dello svanire della concezione retributiva della giustizia. La cosmologia moderna ha anche indebolito vecchi modi di rappresentarsi una serie di paradisi sopra e di purgatori o inferni sottoterra, o una Terra Pura o un altro paradiso «a Occidente». Di conseguenza l'accento si è spostato sulla salvezza e il suo opposto in quanto stati di relazione con l'entità suprema, o come stati mentali. Tuttavia, è sempre stato tipico della maggior parte delle concezioni indiane della liberazione suprema che tale condizione venisse collocata «oltre i paradisi», e quindi non fosse definita in termini in primo luogo spaziali (benché ci siano state anche dispute in merito al fatto che l'anima sia materiale o immateriale).

Infine si può notare che alcune fasi delle tradizioni religiose mostrano una totale mancanza di interesse per qualsiasi nozione radicale di soteriologia. Il Confucianesimo classico ha un'immagine della persona ideale, del saggio, ma non una dottrina circa la salvezza da qualche male o ignoranza onnipresente. Nell'antico Israele il problema della salvezza individuale ricevette poca attenzione fino ad epoca piuttosto tarda. Alcune moderne visioni scientifiche del mondo, come l'umanesimo scientifico, non hanno affatto un concetto di salvezza individuale, e altre, come il marxismo, lo hanno solo in termini analogici. Religioni tradizionali di società piccole, come quelle africane, sono più preoccupate del benessere del gruppo che del giudizio finale sugli individui. Ciononostante, il sorgere dell'individualismo moderno ha messo in evidenza l'importanza di riflettere su come i tipi tradizionali di soteriologia possano gettar luce sui simboli del giudizio e del significato supremo, che rimangono vitali per capire la condizione umana.

[Per ulteriori discussioni, vedi *REDENZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

S.G.F. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Manchester 1962.

S.G.F. Brandon (cur.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation Presented to Edwin Oliver James*, Manchester 1963, rist. Westport/Conn. 1980.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1960, 1975).

Wendy Doniger O'Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980, Delhi 1983.

A. Toynbee et al. (curr.), *Man's Concern with Death*, London 1968.

NINIAN SMART

SPADA. Le spade, come i coltelli, le asce, le falci, le forbici e le seghe sono strumenti da taglio. Come ierofanie del potere divino, le lame manifestano la funzione di tagliare, dividere, separare, fendere, spaccare o articolare, intenzionalmente o meno.

Il divino potere di scindere che si mostra attraverso le lame funziona creativamente o costruttivamente quando differenzia un'entità primordiale, moltiplica l'uno in molti tagliando a pezzi qualcosa, sprigiona o riceve qualche sostanza fruttifera aprendo qualcosa con un taglio, riordina uno stato di confusione dividendolo in parti, purifica una cosa o la porta alla perfezione tagliandone via una parte inutile. Lo stesso potere di scindere agisce in modo negativo, limitante e distruttivo quando produce una fine prematura tagliando via ulteriori sviluppi, stabilendo un confine insuperabile o distruggendo l'integrità o l'unità organica necessaria per la continuazione di qualcosa.

Le lame sono strumenti fatti dall'uomo per realizzare intenzioni conscie; la loro fabbricazione richiede abilità, il loro uso richiede esercizio e disciplina. Questa loro qualità intenzionale fa sì che possano simbo-

leggiare i divini intelletto, scopo, volere, giudizio, abilità, astuzia o sapienza che scatenano o guidano il potere di tagliare.

Le lame manifestano il loro potere divino in tutti i campi dell'esistenza – agricoltura, guerra, amministrazione civile, culto degli dei e discipline meditative. Per esempio, il potere di tagliare, in forma di falce, è attributo di divinità connesse con l'agricoltura come istituzione sacra. L'antico dio italico della semina e del raccolto, Saturno, portava una falce. La dea greca della terra, Gaia, inventò la falce e spinse suo figlio Kronos a usarla per castrare il padre, il quale cercava di impedire ai suoi figli di venire alla luce.

Il potere di tagliare, nella forma di una spada, è un attributo di divinità connesse con le discipline meditative. Nell'Induismo, per esempio, la spada Nandaka («fonte di gioia»), impugnata dal dio Viṣṇu, rappresenta la conoscenza pura (*jñāna*), la cui sostanza è la sapienza (*vidyā*). La spada fiammeggiante della conoscenza è l'arma potente che distrugge l'ignoranza. Generalmente, in qualsiasi campo dell'esistenza si manifesti, il divino potere di tagliare opera come la sacra lama di un agente divino che maneggia la spada e la cui natura essenziale è rappresentata da essa.

In varie tradizioni religiose, le lame, come attributi degli dei sovrani del cielo, rendono manifesto il potere di tagliare sia nelle sue connotazioni costruttive sia in quelle negative. Le spade degli dei celesti hanno il loro analogo naturale nel fenomeno del fulmine. Per esempio, il signore vedico del cielo, il dio Indra che vive tra le nuvole, è la divinità dello spazio, dispensatrice di pioggia, lanciatrice del fulmine (*vajra*) e principio del lampo – l'energia della vita cosmica e animale, che è riposta nel seme (*vīrya*) di tutti gli esseri. Quando il sacerdote di Indra brandisce la spada rituale di legno (*sphyha*), si ritiene che egli impugni il fulmine usato da Indra per decapitare Vṛtra, il drago (o demone) che causava la siccità. Nel *Mahābhārata*, il fulmine di Indra è equiparato al pene, e nei Tantra è equiparato alla potenza sessuale, in quanto energia fondamentale.

Secondo Ananda Coomaraswamy, «la spada giapponese scintoista, regale o da samurai, è di fatto la discendente o ipostasi della spada di fulmine trovata da Susa-no-Wo-no-Mikoto nella coda del Drago delle Nubi, che egli uccide e fa a pezzi, ricevendo in cambio l'ultima delle figlie della Terra, le cui sette omologhe erano state mangiate dal drago» (*Selected Papers*, I, Princeton 1977, p. 434).

Il lampo è anche una metafora che esprime la spada fiammeggiante del giudizio impugnata da Jahvè. «Ho messo a ogni porta la punta della spada, fatta per lampeggiare, affilata per il massacro» (Ez 21,20). Dopo che Adamo ed Eva sono stati espulsi dal Giardino dell'Eden, Jahvè mette «i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'Albero della Vita» (Gn 3,24).

Anche l'ascia è un attributo di dei celesti. Indra si incarna come Rāma-con-l'ascia, Paraśu-Rāma. L'ascia di Rāma è il potere di tagliare al servizio del ristabilimento del giusto ordine sociale attraverso la guerra. Rāma aveva ricevuto l'ascia da Śiva, il dio o principio della disintegrazione, della dispersione e dell'annientamento, che gli aveva anche insegnato ad usarla. Zeus è un altro esempio di dio celeste la cui potenza guerriera è simboleggiatta dall'ascia. Al tempo della sua nascita sul monte Ida a Creta la montagna generò i Cureti, giovani armati di asce da guerra e scudi, che danzarono attorno al divino bambino per nascondere a Kronos, il padre assassino, i suoi vagiti. Il luogo natale di Zeus a Creta è anche un centro importante del culto dell'ascia bipenne. Apparentemente la bipenne stessa era oggetto di culto, e in rappresentazioni successive Zeus è rappresentato armato di bipenne.

Le lame sono attributi di dei ed eroi solari. Queste lame hanno il loro analogo naturale nella forma e nell'attività dei raggi del sole. Il dio sole babilonese, Shamash, che era giudice, legislatore e dio della fertilità, è rappresentato con una sega per «tagliare» le decisioni. Il suo emissario eroico e regale, Gilgamesh, porta un'ascia da guerra e una spada con cui uccide sia il mostro Huwawa, che domina il deserto, sia il Toro del Cielo, mandato contro di lui dalla dea Ishtar, da cui Gilgamesh non si lascia sedurre. In generale, le lame associate a divinità ed eroi solari manifestano il divino potere di tagliare che agisce per la conservazione dell'ordine umano, della civiltà e della regalità.

Le spade si trovano quasi dappertutto come parte delle insegne regali, perché il sovrano è la controparte del principio divino che governa attraverso il potere di tagliare. Per esempio, ci sono cinque spade nell'emblema del re d'Inghilterra: la spada dello Stato, una spada più piccola che viene usata al suo posto durante la cerimonia dell'incoronazione, la spada della giustizia spirituale, la spada della giustizia temporale e la spada della misericordia, che ha la punta smussata.

Le forbici sono particolarmente legate alla capacità di mettere fine a qualcosa o di tagliarla via. Per esempio le Moire, dee del fato nella religione greca preolimpica, filavano i fili della vita degli uomini e ne decidevano la lunghezza. Una di esse, Atropo, recideva i fili con le forbici. Nell'iconografia induista la dea Kālī è talvolta rappresentata con le forbici, che usa per tagliare il filo della vita.

Kālī o Mahā-Kālī, il potere trascendente del tempo che separa tutte le cose, è spesso raffigurata armata di una spada, che rappresenta il potere distruttivo del

tempo che interrompe la vita. La spada è anche strumento sacrificale nei riti di Kālī.

Le lame sono anche attributi di dei inferi. Per esempio Yama, il sovrano delle regioni infernali e giudice dei morti della religione induista, ha una spada, un'ascia e un pugnale. Il nome *Yama* significa «Colui che lega, che trattiene». Quando Yama è identificato con il principio del tempo (Kāla), è rappresentato come un vecchio armato di spada e scudo, perché questo concetto ha a che fare con l'estinzione.

Nell'*Apocalisse* (14,15s.) la fine dei tempi è rappresentata dall'immagine del Figlio dell'uomo che appare su una nuvola con una falce in mano. «Un altro angelo uscì dal tempio, gridando a gran voce a colui che era seduto sulla nube: "Getta la tua falce e mieti; è giunta l'ora di mietere, perché la messe della terra è matura". E colui che era seduto sulla nuvola gettò la sua falce sulla terra e la terra fu mietuta». La parola giudicatrice del Signore è anche rappresentata dall'immagine del Figlio dell'uomo con la spada a doppio taglio che esce dalla bocca (Ap 1,16).

Così il divino potere di tagliare che si manifesta nelle lame opera per una molteplicità di fini in tutti i campi dell'esistenza. A seconda del contesto in cui compare, la lama simboleggia tradizionalmente uno strumento di creazione, liberazione, giustizia, potere, autorità, fertilità, purificazione, illuminazione, punizione, morte, esecuzione capitale, distruzione, martirio e limitazione.

BIBLIOGRAFIA

Ulteriore discussione del soggetto si trova in A. Daniélou, *Le polithéisme hindou*, Paris 1960.

RICHARD W. THURN

SPECCHIO. Si è supposto, anche se non lo si è potuto dimostrare, che in età neolitica dischi di pietra levigati fossero usati come specchi. Specchi veri e propri sono stati usati fin dall'Età del Bronzo, e in tutto il corso della storia da allora in poi. Le fonti antiche attribuiscono l'invenzione dello specchio ad Efesto. I più antichi specchi conosciuti erano fatti di metallo (bronzo, bronzo placcato d'argento, talvolta argento oppure oro), ma in seguito, a cominciare dall'età romana, comparvero specchi di vetro, che però fino all'età moderna sono stati di uso comune solo tra gli Europei. La forma più comune degli specchi preistorici, antichi e medievali era quella circolare, ma potevano essere anche ovali, rettangolari, poligonali, frastagliati e così via. Accanto a quelli tradizionali si diffusero specchi di piccole dimensioni con un manico laterale o posteriore. C'erano specchi portatili o fissi; un grosso manico talvolta poteva anche servire da base. Il rovescio dello specchio, i suoi bordi e il manico erano spesso ornati con incisioni, lavorazioni a rilievo e iscrizioni, per cui gli specchi erano a volte splendide opere d'arte.

Gli specchi e l'anima. Il fondamento fisico delle credenze legate allo specchio è la sua capacità di riflettere i raggi del sole e di fornire l'immagine di esseri viventi e di oggetti; anche la forma contribuiva al suo valore simbolico. Il fenomeno ottico della riflessione – l'esatta riproduzione in uno specchio di oggetti del mondo esterno – poteva essere interpretato dall'uomo primitivo e antico solo in un quadro concettuale religioso, e soprattutto all'interno di un sistema di credenze animistiche. Per esempio, si pensava che lo specchio rappresentasse il doppio spirituale di una persona – la sua anima, che esisteva separatamente da lei. Un incontro con questo doppio poteva avere conseguenze positive, neutre o negative. Si credeva anche che, se una persona si guardava allo specchio, la sua anima, che esisteva al suo interno ed era necessaria per la vita, sarebbe stata strappata via e sarebbe fuggita attraverso lo specchio; questo avrebbe avuto conseguenze negative ed esiziali per la persona. Così, gli indigeni delle Andamane credevano che la loro anima si riflettesse nello specchio; lo stesso credevano i Papua della Nuova Guinea e gli abitanti della Nuova Caledonia. Tra gli indigeni della Melanesia, *atai* significa «anima», ma anche «riflesso».

Nell'Ebraismo, l'immagine nello specchio era vista come un simbolo dell'essenza dell'individuo. Per l'Induismo antico, il riflesso nell'acqua o in uno specchio era l'anima dell'uomo (*Śāṅkhāyana Āraṇyaka* 6,2; 8,7: *Aitareya Āraṇyaka* 3,2,4); perché il serpente del cielo vedesse se stesso, era necessario che il serpente della terra si guardasse allo specchio.

Fu probabilmente Platone il primo a formulare un'analogia tra la pittura e il riflesso in uno specchio. Il problema della relazione tra un oggetto e il suo riflesso era di grande importanza nel pensiero filosofico e religioso indiano. L'autore del *Milindapañha* (Le domande del re Milinda), scritto intorno all'inizio dell'era volgare, scriveva: «Supponete, maestà, che non esistessero lo specchio, la luce e il volto – si potrebbe produrre un'immagine? Oh, no, onorevole signore. Ma se, maestà, ci fossero uno specchio, la luce e un volto – si potrebbe produrre un'immagine? Certo, onorevole signore, si potrebbe produrla».

Tabu e pericoli associati agli specchi. Presso molti popoli era proibito specchiarsi in certi laghi, fiumi e stagni. Le *Leggi di Manu* antico-indiane contengono la

seguente ingiunzione: «Che egli non guardi la propria immagine nell'acqua». Credenze analoghe esistevano anche presso gli antichi Greci, i quali credevano che sognare la propria immagine riflessa fosse un presagio di morte; nella poesia popolare inglese si trova espressa la stessa idea. Questo è il fondamento del mito classico di Narciso, il bellissimo giovane greco che si innamorò della propria immagine riflessa in uno specchio d'acqua e ne morì.

Tali credenze sono parte di una classe più ampia, legata al rapporto tra l'uomo e la sua ombra, che ha le fattezze dell'uomo e nella luce del sole accompagna immancabilmente l'uomo, inseparabile da lui. La perdita dell'ombra-anima di una persona portava alla sua morte. I morti, secondo gli antichi Greci, non avevano ombra; per questa ragione si sacrificava a loro a mezzogiorno, quando le ombre sono minime. Il motivo ricorrente della perdita dell'ombra-anima (usato in tempi moderni in un racconto di E.T.A. Hoffmann) spiega perché tra i Russi, i Tagiki e molti altri popoli la rottura dello specchio sia un presagio evidente di sfortuna, e in genere di morte: la rottura dell'immagine riflessa dell'anima significa la sua scomparsa.

Specchi e usanze funebri. Presso molti popoli, quando qualcuno muore tutti gli specchi della casa vengono girati verso il muro o coperti con un drappo: si teme che l'anima del defunto, impressa negli specchi, venga portata via da spiriti malvagi, che sono particolarmente attivi quando nella casa c'è un cadavere. In alcune parti d'Europa, specialmente in Germania, secondo una credenza tradizionale se una persona si fosse vista allo specchio dopo la morte di un parente o di un amico, sarebbe morta lei stessa. Ai musulmani di Bombay è proibito guardarsi allo specchio se nella casa c'è un malato.

Presso altri popoli, uno specchio spezzato appositamente o un frammento di specchio è posto nella tomba durante il rito funebre. Per coloro che spezzavano o distruggevano oggetti del corredo funerario, tale atto equivaleva alla morte di quegli oggetti. L'«anima» o, più esattamente, l'«ombra» dell'oggetto era così in grado di seguire l'anima del defunto nell'altro mondo. Così, secondo le credenze dei Khakass, «l'uomo è morto, il suo corpo imputridirà, ma la sua anima vivrà nella terra dei morti. Anche le cose devono essere uccise, in modo che le loro anime vengano fuori e seguano l'anima dell'uomo nella terra dei morti». Nelle antiche necropoli delle tribù sarmatiche e degli abitanti del Ferghana e della Siberia meridionale, si sono trovati specchi deliberatamente spezzati dove altri oggetti del corredo funebre sono stati trovati interi. La ragione per cui gli oggetti spezzati erano specchi, e non altro, era che l'anima del morto era incarnata dallo specchio, e la rottura dello specchio rifletteva simbolicamente la morte della persona.

Il valore simbolico di uno specchio rotto è connesso anche ad un altro gruppo di credenze che riguardano la minaccia che una persona morente può costituire per le anime dei vivi. Vari mezzi magici sono stati sperimentati per conciliarsi gli spiriti dei morti, per fare in modo che rimanessero nella tomba e non ne uscissero, o almeno per evitare che comparissero tra i vivi. Nell'Asia centrale i numerosi riti di questo genere includono la rottura di uno specchio (cioè dell'anima di una persona) come precauzione perché l'anima del morto non compaia tra i vivi.

Gli specchi e il legame tra le anime. Non dappertutto lo specchio è stato considerato un'inseparabile incarnazione dell'anima, e non sempre si è creduto che la rottura di uno specchio portasse inevitabilmente alla morte del suo proprietario. In un'antica leggenda cinese, per esempio, un marito innamorato e sua moglie dovettero un giorno separarsi. Ruppero uno specchio, e ognuno dei due ne prese metà, come pegno di fedeltà. Quando, dopo un certo tempo, la moglie tradì il marito, la sua parte dello specchio si trasformò in una gazza e volò dal marito ad annunciargli il tradimento della moglie. Ma non solo i mariti e le mogli rompono specchi: anche amanti e parenti lo fanno, al momento di separarsi. Questa pratica si basava evidentemente sul concetto della fusione delle anime del marito e della moglie, dei parenti e di altre persone legate da stretti rapporti – l'idea che esse possedessero, oltre alle loro anime individuali, un'anima comune, che si incarnava nello specchio, che apparteneva loro in quanto coppia o in quanto gruppo.

Poteri positivi associati agli specchi. Nel corso del tempo, le credenze connesse allo specchio si sono moltiplicate e sono divenute complesse, e si sono formate associazioni sia positive sia negative con lo specchio. La forma rotonda e la lucentezza dello specchio, e la sua capacità di riflettere i raggi del sole, diedero origine alla credenza che fosse connesso con il sole; al tempo stesso, lo specchio era a volte considerato una fonte di acqua e del principio femminile. Nel Giappone antico uno specchio di bronzo era venerato come un'immagine del sole e incarnazione di Amaterasu Ōmikami, la divinità suprema, il cui nome significa «grande dea che splende nel cielo». Nella tradizione popolare lettone c'è un detto secondo il quale «Quando il sole sorge risplende come uno specchio». Nel folclore dei Tagiki lo specchio è associato con l'acqua: un corso d'acqua sgorga da esso, e ogni volta che un eroe getta in terra uno specchio, in quel luogo si formano laghi, fiumi e specchi d'acqua. Nel santuario di Demetra a Patre c'era una fonte sacra. Uno specchio era legato ad

una corda, gettato nell'acqua e poi esaminato: se ne deduceva se una persona malata sarebbe vissuta o morta.

Fertilità. L'associazione dello specchio con il principio femminile e con il culto della fertilità è stata molto diffusa. I Cinesi hanno una credenza secondo cui lo specchio attrae l'«acqua della vita», e si ritiene che lo specchio sia associato alla divinità femminile. In Cina le donne appendono specchi ai loro letti. Tra i Tibetani lo specchio fungeva da antipodo al significato fallico della freccia; lo specchio è stato un simbolo della vagina, e come essa è stato chiamato *gsang-bai gnas* («luogo segreto»). Nell'antica Grecia, lo specchio era un attributo di Dioniso; era tenuto in mano da danzatori e danzatrici durante le danze dionisiache. In epoca romana lo specchio divenne un simbolo di Bacco.

Su di una coppa d'oro proveniente da Khasanlu (nell'attuale Iran), risalente all'inizio del I millennio a.C., è rappresentata una divinità femminile a cavallo di un leone; nella sua mano sinistra, alzata, c'è uno specchio. Anche Kubaba, divinità dell'Asia occidentale, divina protettrice di Carchemish (in Siria settentrionale), è rappresentata a cavallo di un leone e con uno specchio, in un rilievo che risale circa al 900 a.C. L'inversione all'interno dell'opposizione donna-specchio, una sorta di rovesciamento semantico in cui lo specchio diviene il membro dominante, si trova in oggetti del IX e VIII secolo a.C. provenienti dal Khurvin e dal Luristan. Medaglioni d'oro provenienti dai tumuli funerari sciti rappresentano una dea seduta su una sedia con uno specchio nella mano alzata; davanti a lei un giovane scita in piedi beve da un *rhyton*. Si tratta evidentemente di immagini delle nozze della dea scita Tabiti e del re degli Sciti. Nell'Asia centromeridionale, piccole sculture risalenti all'inizio dell'era volgare e ai suoi primi secoli attestano l'immagine di una dea con lo specchio. Tra i Sarmati e gli Śaka della regione del lago di Aral gli specchi accompagnavano le sepolture delle sacerdotesse. Tutte queste manifestazioni derivano dalla divinità femminile il cui attributo era uno specchio, e che, pur essendo principalmente una dea della terra e della fertilità, era anche direttamente associata al culto del sole. In particolare, allo specchio si riconosceva il potere magico di aumentare la fertilità e la potenza sessuale.

È quindi naturale che lo specchio abbia occupato un posto importante nelle cerimonie nuziali. Nell'India antica lo sposo metteva uno specchio nella mano sinistra della sposa (*Śānkhāyana Gṛhyasūtra* 1,12,7), e così un matrimonio terreno diveniva un riflesso di un matrimonio celeste. Nell'India moderna, lo sposo e la sposa si guardano simultaneamente in uno specchio o in una serie di specchi. Esistono altre varianti di questo uso rituale dello specchio tra i Tagiki, gli Iraniani e altri popoli; il significato rituale del guardare nello specchio rafforza il legame tra lo sposo e la sposa. Nell'Asia centrale, alla coppia appena sposata si richiede di entrare nella nuova casa con uno specchio, che è portato da una donna che abbia molti figli. Il mistico musulmano Aḥmad al-Ghazālī (morto nel 1126) paragonava gli amanti a specchi.

Fortuna e felicità. Legato a questo è un mitologema: lo specchio come attributo della felicità e di un destino fortunato. L'antico induista riceveva buona fortuna dalla vista della sua immagine riflessa (*Bhāradvāja Gṛhyasūtra* 2,22); secondo un'altra fonte, «una lunga vita e buona fortuna».

Credenze simili esistevano anche tra gli antichi Cinesi. Poiché si pensava che lo specchio proteggesse dal male e portasse felicità, una serie di persone, dal guerriero alla moglie, portava uno specchio sul petto. Nel periodo Han (206 a.C.-220 d.C.) uno specchio era collocato sul petto del cadavere; si credeva che ciò proteggesse il cuore e scacciasse lo spirito cattivo dal cadavere. Iscrizioni su specchi cinesi ne rafforzavano il potere magico e lo focalizzavano su un singolo punto. I desideri più comunemente espressi in tali iscrizioni sono ricchezza, influenza, salute, longevità e numerosa discendenza.

Natura divina e cosmogonica degli specchi. Lo specchio ha avuto un significato cosmogonico in una serie di tradizioni. Nel misticismo musulmano il mondo creato è uno specchio la cui faccia può essere paragonata al cielo e il cui rovescio è analogo alla terra. Quest'immagine, usata dal mistico e poeta sufi Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), evoca anche la natura divina dello specchio, o meglio dell'immagine che in esso si riflette. Rūmī scrisse anche che la saggezza divina si riflette nello specchio, e che chi è più profondamente devoto può ottenere questa saggezza direttamente dallo specchio, saltando i libri e i maestri. Nel Sufismo lo *shaykh*, una guida spirituale, è visto come uno specchio che riflette la luce spirituale di Dio. Lo specchio è anche legato al cuore umano. Dio guarda nel cuore degli uomini, e colui il cui cuore è giusto riceve uno specchio, che riflette i sei lati del mondo; così Dio può vedere questo mondo guardando dentro al cuore di una persona. Lo specchio mostra a ognuno il suo vero aspetto. Ma la morte, come lo specchio, mostra se le azioni della persona morta sono state durante la vita pie o demoniache, e in questo modo la morte è come uno specchio. Queste complesse relazioni tra Dio, l'uomo e lo specchio si riflettono nelle parole del mistico musulmano Ibn al-ʿArabī (morto nel 1240): «Dio diviene lo specchio in cui l'uomo spirituale contempla la sua propria realtà, e l'uomo a sua volta diviene lo

specchio in cui Dio contempla i suoi nomi e le sue qualità».

Specchi e sciamanismo. Una vasta gamma di credenze e rituali lega lo specchio allo sciamanismo. Lo specchio permette allo sciamano di vedere e scacciare gli spiriti, e di vedere nel futuro. Gli sciamani dei Buriati raccontano che gli specchi vennero giù dal cielo come doni degli esseri celesti, e gli specchi e i loro frammenti sono stati usati dagli sciamani come strumenti curativi. L'abito cerimoniale dello sciamano mongolo include specchi sospesi, di solito in numero di nove. Sono chiamati «le api blu del cielo» o «la cavalcatura dello sciamano», perché si dice che il cavallo bianco dello sciamano sia dentro uno specchio.

Un uso sciamanico degli specchi è stato l'allontanamento degli spiriti maligni e del potere maligno. Figure umane scolpite con specchi in mano erano poste vicino alle tombe della dinastia Liao (gli avversari settentrionali della Cina nei secoli X e XI), evidentemente per tener lontani gli spiriti che avrebbero potuto turbare la pace del defunto. Figure simili sono dipinte in una pittura trovata in una delle tombe. Sembra anche chiaro che tali credenze esitevano presso i Kidan', che erano governati da questa dinastia. Infine, gli specchi degli sciamani riflettevano non solo ciò che stava fuori, ma anche ciò che stava dentro, compresi i pensieri segreti degli uomini. L'onniscienza degli sciamani derivava dal potere dei loro specchi.

Specchi magici. L'idea degli specchi magici è stata diffusa tra i popoli più diversi. Storie di specchi chiaroveggenti sono note in molte varianti: specchi che prevedono il futuro, specchi che mostrano luoghi e oggetti lontani, specchi che rispondono a domande, specchi che aiutano a trovare tesori e così via. Gli specchi magici possono anche essere causa di cecità, e ci sono specchi che rendono gli oggetti invisibili, specchi che uccidono i nemici, specchi che esaudiscono i desideri, e anche specchi che restituiscono la giovinezza a chi vi si specchia. Alcuni specchi funzionano come cattivi presagi, divenendo neri e torbidi. Molte storie di specchi magici raccontano il risvegliarsi dell'amore per opera dell'immagine riflessa in uno specchio. Tutte queste funzioni degli specchi magici si basano sulle associazioni religiose discusse sopra.

Usi metaforici degli specchi. Il termine *specchio* è largamente usato in tutte le lingue in senso metaforico. Un'opera buddhista parla della «via della verità, detta specchio della verità». Shakespeare usa spesso la parola nel senso di una descrizione veritiera: «specchio di tutti i re cristiani». Nella letteratura russa lo specchio è l'espressione di ciò che è dentro, un'idea riflessa anche nel proverbio «gli occhi sono lo specchio dell'anima», che riecheggia la massima latina «la parola è uno specchio dell'anima: come un uomo parla, così egli è». Con le parole del poeta persiano Rūmī, si può «vedere il volto della fede nello specchio delle azioni».

BIBLIOGRAFIA

Non esiste una monografia scientifica sui concetti religiosi associati allo specchio. Per l'esame più dettagliato sull'origine delle credenze riguardanti lo specchio, cfr. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, III, *Taboo and Perils of the Soul*, London 1911 (3ª ed. riv. e ampl.); più in breve, cfr., *The Golden Bough*, London 1922, edizione ridotta dall'autore (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1990, 3ª ed., pp. 206-316). Molto materiale successivo, specialmente a proposito di elementi iconografici, si può trovare in G.F. Hartlaub, *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, München 1951. Per ulteriori informazioni su questo soggetto, cfr. R.W. Swallow, *Ancient Chinese Bronze Mirrors*, Peiping 1937; W. Züchner, *Griechische Klappspiegel*, Berlin 1942; B.A. Litvinskii, *Orudiia truda i utvar' iz mogil'nikov Zapadnoi Fergany*, Moskva 1978; Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāl-oddin Rumi*, London 1978; A. Wayman, *Notes on Mirror Words and Entities in the Area of India*, in «Ural-Altaische Jahrbücher», 47 (1975), pp. 204-206; e *The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile*, in «History of Religions», 13 (1974), pp. 251-69.

B.A. LITVINSKII

SPERANZA. Se definiamo la religione come espressione sistematica dell'interazione tra fede tradizionale e speranza trasformatrice, allora la speranza appartiene all'essenza della religione. Essa rappresenta l'impulso al rinnovamento religioso, così come la paura è sovente dietro alla tradizione irrigidita. Concezioni sacerdotali della religione possono accentuare l'equazione della religione con la tradizione e il passato. Appelli profetici al rinnovamento possono altresì accentuare un ritorno alla purezza primigenia. Ma ognuna delle principali tradizioni postula un *leader* futuro sul quale si concentra la speranza che sorge dalla fede passata. Le tradizioni ebraiche parlano di un Messia, l'Islamismo di un imam nascosto. I cristiani attendono il secondo avvento di Cristo. I buddhisti parlano di Maitreya (giapponese: Miroku) come il Buddha a venire, e gli induisti di orientamento vaiṣṇava attendono un'altra incarnazione di Viṣṇu. La speranza ha per oggetto la realizzazione finale di ciò che è ora soltanto anticipato, in continuità con i modelli devozionali alimentati dalla figura centrale o dal fondatore della comunità in questione.

Fino all'età moderna, l'accento era posto più sul carattere di riforma che sul rinnovamento. I miti della fi-

ne erano modellati sui miti della creazione. Emblematico è il motivo biblico del ritorno ad un paradiso perduto. La persuasione che ciò che è nuovo costituisca il meglio giunge nel pensiero europeo con l'inversione della catena dell'essere, il capovolgimento delle classiche concezioni gerarchiche dell'emanazione (che tipicamente iniziano con lo spirituale per abbassarsi a ciò che è materiale) nelle contemporanee concezioni di evoluzione e rivoluzione (a partire dal mondo inorganico per culminare con la coscienza). Retrospettivo o proiettato nel futuro, il pensiero religioso, per essere religioso, deve essere caratterizzato dalla speranza che le vicissitudini presenti saranno superate, che la fede sarà premiata, e che il gruppo, se non l'individuo, conseguirà una felicità o beatitudine della quale per ora esperiamo solo tracce fuggevoli. Anche coloro che concepiscono l'eternità come assenza di tempo ed eterno presente ammettono che questa realizzazione della beatitudine rimane, per lo più, una futura possibilità all'orizzonte della vita quotidiana. Qualunque ne sia la forma concettuale, questa speranza nel futuro spesso rende i devoti pronti a divenire martiri della loro causa.

La speranza religiosa è necessariamente trasformatrice a causa della centralità che hanno nella religione le vie di liberazione o salvezza, spesso espresse in termini di movimento dalla morte alla vita, dall'errore alla retta conoscenza, dalla malattia alla perfetta salute, dalla disperazione alla garanzia di un appagamento finale. I modelli di trasformazione, o i mezzi di realizzazione di un fine religioso erano concepiti tradizionalmente in termini di perfezionamento, rinuncia, reintegrazione o resurrezione e, più recentemente, in termini di rivoluzione e ricostruzione. Ogni modello è generato da differenti concetti dell'io e della realtà ultima, sebbene tradizioni diverse comprendano le caratteristiche di più di un mezzo di trasformazione; come, per esempio, nelle idee monastiche cristiane di Paradiso, nelle quali le visioni ebraiche di reintegrazione e resurrezione si fondono con le concezioni della rinuncia ellenistiche.

Il perfezionamento appartiene tipicamente all'io colto o coltivato, come rifiuto degli elementi barbarici, caotici delle società in decadenza. L'ideale è quello del saggio, esemplificato in Cina da Confucio e ripreso dal filone illuministico del pensiero occidentale moderno da filosofi quali Voltaire e John Dewey. La rinuncia è riferita a beni materiali per i valori spirituali, o alle esigenze del corpo per il bene dell'anima, come nel caso di Socrate o nella storia di Gautama il Buddha. La reintegrazione è volta all'intero io come microcosmo in armonia con la terra e il cielo come macrocosmo, come dichiarato nella letteratura taoista cinese e nella psicologia di C.G. Jung. La reintegrazione può riferirsi al popolo credente come in Israele sotto re Davide. Ma la reintegrazione nel suo modello cristiano, la resurrezione, è quella dell'io individuale e corporeo, sia nel corpo sia nello spirito, ricreati da Dio all'interno di un nuovo ordine dell'essere, identificato in epoca medievale con il cielo, ma immaginato nella Bibbia, soprattutto nel libro della *Apocalisse*, come un nuovo cielo e una nuova terra. Le trasformazioni moderne possono essere descritte come ricostruzione, quando l'accento cade sulla spinta meccanica di scienza e tecnologia, soprattutto attraverso la medicina, dove è l'ordine materiale ad essere ripristinato. Oppure possiamo parlare di rivoluzione, in parte tecnologica (come nella rivoluzione industriale o nel contemporaneo movimento di liberazione della donna, in quanto correlato alla gravidanza e al lavoro domestico), ma soprattutto politica ed economica, come nell'appello al rinnovamento collettivo da parte di Marx e Mao.

Come già osservato, i diversi metodi di trasformazione possono essere mescolati gli uni con gli altri. La storia di Socrate include motivi di perfezionamento e rinuncia. L'ascesi cristiana collega la rinuncia con la resurrezione, mentre le moderne teologie della liberazione collegano resurrezione e rivoluzione. Rilevante per il nostro tema è il fatto che i motivi della speranza mutino a seconda del metodo in questione. La resurrezione presuppone la realtà del potere divino trascendente che può creare dal nulla. La rivoluzione ha luogo per mezzo dell'azione umana, sia in collaborazione con l'intera collettività umana, sia in comunione con Dio. La reintegrazione afferma le forze della natura in ognuno di noi. Dunque la speranza religiosa dipende dalle diverse concezioni di trasformazione ultima – teistica, umanistica e/o naturalistica – e non è necessariamente legata ad una particolare credenza nell'esistenza di un agente soprannaturale o dio. Laddove i miti classici descrivono dei e dee come immortali, le storie moderne ruotano attorno ad eroi e antieroi. Ciò che dà ad ogni storia significato religioso è la speranza nella trasformazione ultima, non il riferimento a dio in quanto tale.

Il soggetto della trasformazione è l'io; ma l'io è inteso solo come una parte o principio di vita come noi lo esperiamo in forma immediata. Come accennato, le vie della rinuncia negano il corpo fisico, ma affermano la continuità dell'io spirituale. Nel caso estremo del Buddhismo, mente e materia sono identificate con il ciclo attuale di miserabili esistenze (*saṃsāra*), e ciò che viene affermato è un principio (la natura del Buddha, che ha realizzato il *nirvāṇa*). La reintegrazione comprende l'intero io, corpo e mente, con questo cosmo. Per contro, la resurrezione implica il dono di un nuovo corpo e di uno spirito individuante in un nuovo mondo (laddove l'immortalità comporta un genuino io spirituale

o anima, ora intrappolato nel corpo, e realmente a casa propria solo in un regno soprannaturale). Sia la resurrezione nella religione di Israele, sia la rivoluzione nei tempi moderni, sottolineano l'importanza della comunità, una parte della quale è reintegrata o accede alla condizione ideale alla quale tutti aspirano. Nelle tradizioni tribali relative al mondo terreno, la speranza nel futuro è accentrata sui bambini e le generazioni successive, benché esse ritornino ai metodi dei loro antenati (una variante del perfezionamento, soprattutto nel culto ancestrale chiamato Confucianesimo dagli studiosi occidentali). Perciò soggetto e oggetto della speranza mutano a seconda delle concezioni dell'io e della natura della realtà ultima.

Ancora una volta, mentre la speranza religiosa comunemente intesa può avere per oggetto la vita dopo la morte, il caso presente non è necessariamente questo. Se il senso dell'io è riferito all'individuo o a un insieme di caratteristiche che trasmigrano attraverso una serie di corpi che può essere infinita, allora l'aspettativa di una vita oltre la morte può suscitare paura, non speranza. La dottrina buddhista della privazione dell'io (sanscrito: *anātman*; pali: *anatta*) si sviluppò proprio in questo contesto. Anche quando la vita è pensata come singola, non ciclica, l'attesa di un aldilà può destare timore se la prospettiva è quella di una spettrale perdita di collocazione o dei tormenti dell'inferno. Le immagini tradizionali del purgatorio sorsero per venire incontro a questa paura e dare motivo di speranza a coloro che disperavano di un immediato ingresso in paradiso.

La portata del rinnovamento può essere temporanea o permanente, parziale, individuale, di comunità o cosmica. La rinuncia è a favore del rinnovamento permanente dell'io spirituale o della permanente realizzazione del *nirvāṇa*. La reintegrazione presuppone un processo permanente su scala cosmica, ma l'integrazione individuale all'interno di questo processo può essere temporanea e parziale. La resurrezione nelle escatologie classiche cristiana e musulmana riguarda l'intero individuo in rapporto all'intero popolo di Dio, e implica il godimento permanente della rivitalizzante presenza di Dio per i credenti, e l'eterna punizione per i non credenti. La visione di un nuovo cielo e di una nuova terra include l'intero ordine creato nell'estensione del rinnovamento promesso. L'accento cade sulla fede poiché è ciò che Dio fa per il genere umano, e non gli sforzi umani privi di sostegno, a sorreggere la promessa di salvezza. In confronto, il perfezionamento e la rivoluzione sono in primo luogo vie umanistiche, che includono il resto della natura solo come scenario della realizzazione umana. La ricostruzione presuppone la permanenza della natura e, attraverso la scienza applicata, la rende progressivamente utilizzabile da parte degli esseri umani: per esempio, attraverso banche di memoria computerizzate, arti e cuori artificiali, e inseminazione artificiale (dove la speranza è concentrata sulla sopravvivenza attraverso i propri figli). Teoricamente tale speranza è alla portata di tutti, ma in pratica l'accesso è limitato ai benestanti. La fantascienza illustra spesso come gli attuali ostacoli alla ricostruzione possano essere superati, almeno nella nostra immaginazione. In generale sembra giusto affermare che le culture globali dominanti, inclusi i loro sistemi religiosi, sono di prospettive sempre più universali, e stanno ampliando il raggio delle aspettative umane dallo spazio tribale all'intera terra, dalla terra all'universo, e dall'universo conosciuto a tutte le possibili galassie e stati al di là di quelli terrestri.

I simboli della speranza riflettono la mescolanza delle tradizioni e i motivi della trasformazione. Nel Buddhismo l'albero riflette il radicamento della perfetta illuminazione che sconfigge l'ignoranza. L'albero della vita nell'immagine del paradiso ricorda il giardino che simboleggia la creazione nelle culture mesopotamiche. Fra le immagini taoiste cinesi vi è quella della ciotola di frutti rivitalizzanti. Per contro, la croce di Gesù fornisce ai cristiani l'immagine inversa, che collega l'albero della vita al paradigma storico di sofferenza ed espiazione. Il sempreverde nelle regioni nordiche, combinato con le immagini della madre e del bambino è un esempio cristiano di fusione di simboli, il cui significato muta a seconda della storia narrata. La ruota buddhista, all'opposto, può suggerire sia l'avversione al ciclo delle esistenze, sia la dottrina che revoca le modalità dell'alienazione. Il loto vuole ricordare che la bellezza può sorgere anche dal fango.

I simboli hanno un'importanza particolare nell'espressione della speranza, poiché la speranza è sempre rivolta a ciò che è possibile ma non ancora pienamente realizzato. Come già osservato, il senso della realtà ultima plasma l'orizzonte della speranza. I simboli del viaggio e dell'approdo alla spiaggia lontana suggeriscono sia l'attuale separazione sia l'eventuale appagamento. Laddove questo mondo è tutto quel che c'è, la speranza attraverso i figli o attraverso successi imperituri domina, e la speranza è legata alla memoria. Laddove tutte le possibilità sembrano precluse, la disperazione prende piede. Siamo debitori a Søren Kierkegaard di aver dato espressione, nell'ambito della letteratura moderna, alla tensione decisiva tra la disperazione di poter mai realizzare l'io autentico, e la disperazione causata dalla consapevolezza di ciò che l'io è divenuto. A partire da Platone, il pensiero religioso occidentale ha accentuato l'essere come termine finale del divenire. Il pensiero asiatico, per contro, ha spesso

denunciato la sostanziale vacuità delle caratteristiche individuanti, al punto che la disperazione nella sua forma più tipica è la disperazione di continuare ad essere ciò che si è.

La speranza, come rovescio della disperazione, può essere speranza per se stessi come individui o come gruppo, speranza per il proprio mondo, o speranza per la natura ultima delle cose. In questo senso il pensiero classico ha considerato la speranza una virtù. Nella tradizione cinese, un mondo in disordine era segno della mancanza di virtù fra i reggitori terreni e celesti. Il concetto di ordine del cielo diretto al virtuoso dava ai riformatori la speranza che l'ordine potesse essere ristabilito. Nel subcontinente indiano, la disperazione per la mancanza di virtù nella gerarchia dell'essere induceva ad aspettative di periodici cataclismi cosmici, seguiti da rinnovamento. L'eco di questa idea appare nelle storie bibliche di Noè e del diluvio seguito dall'arcobaleno. Nel pensiero cristiano, la speranza è una virtù teologale, insieme alla fede e all'amore. Secondo Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae* 2,1,25,3), la speranza è sempre rivolta a qualche bene futuro, che è difficile ma possibile conseguire. Non c'è speranza per i dannati, mentre i beati non ne hanno più bisogno, poiché godono della diretta visione di Dio. È teologale poiché il dono della possibilità proviene da Dio, ed è una virtù poiché il dono può essere rifiutato.

Per quanto riguarda la speranza per se stessi, la crescente differenziazione nell'evoluzione della cultura moderna ha posto sempre più l'accento sull'individuo. Vivere per la gloria riflessa di un signore terreno o celeste non presenta più alcuna attrattiva per coloro che vogliono essere i reggitori del proprio destino. Nel *Mito di Sisifo*, Albert Camus porta questa linea di pensiero alle sue estreme conseguenze. Nella psicologia esistenziale, l'importanza della speranza fu sottolineata soprattutto da Viktor Frankl. Basandosi sulla sua esperienza nei campi di concentramento degli anni '30 e '40, egli comprese che dove c'è vita c'è speranza, e che bisogna avere speranza per poter continuare a vivere.

[Vedi anche *REDENZIONE*; e inoltre *GUARIGIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

S.G.F. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Oxford 1954-1957, Manchester 1962.

M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, Milano 1975).

S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, (1844), trad. it. Torino 1960.

A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge/Mass. 1942 (trad. it. *La Grande Catena dell'Essere*, Milano 1966).

J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965 (trad. it. *Teologia della speranza*, Brescia 1989, 6ª ed.).

P. Slater, *The Dynamics of Religion*, San Francisco 1978.

H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York 1951, Princeton 1969.

PETER SLATER

SPUTO. Nel passato si credeva che lo sputo avesse proprietà magiche. L'uomo antico, vedendosi al centro dell'universo, percepiva connessioni tra il proprio corpo e i corpi cosmici, gli dei e i demoni. Egli metteva in relazione le parti del proprio corpo con colori, piante, elementi e direzioni. Saliva, sangue, sperma, sudore, unghie e capelli erano considerati sostanze magiche, non solo come risultato di queste connessioni, ma anche perché, dopo aver lasciato il corpo, esse conservavano un po' dell'essenza della persona in questione. Lo sputo poteva essere positivo o negativo, secondo l'intento di colui che compiva l'atto dello sputare. L'atto dello sputare e i riti di sangue hanno molti punti in comune: entrambi hanno come oggetto dei fluidi sacri che simboleggiano l'energia psichica e sono necessari al sostentamento della vita fisica. Ancor oggi è consuetudine collegare fluidi corporei e sentimenti: l'ira rende il sangue «bollente», si sputa per disprezzo o si «sputano fuori» parole per odio, la salivazione aumenta in bocca davanti a leccornie oppure la bocca diventa secca per la paura.

Nei miti antichi, lo sputo può creare la vita, in modo equivalente al respiro del creatore o alla parola divina. In una versione di un mito egizio della creazione, il dio primordiale Atum sputa fuori i suoi figli Shu e Tefnut. Shu è il dio dell'aria (e anche del respiro), Tefnut è la dea del vapore umano (e anche dello sputo), mentre la bocca è il luogo in cui sono generati.

Nella mitologia norvegese, dallo sputo degli dei ebbe origine una creatura chiamata Kvasir. Per commemorare un trattato di pace tra di loro, gli dei sputarono assieme in una brocca e questa mistura generò Kvasir. Egli era così saggio che non c'era domanda a cui non potesse rispondere. Più tardi fu assassinato da due nani, i quali mescolarono il suo sangue con il miele, dando origine all'idromele dell'ispirazione poetica: agli uomini che bevevano la bevanda era concesso il dono della poesia. Allora, agendo d'astuzia, il dio sommo Odino ingoiò ogni goccia dell'idromele, si tramutò in aquila e ritornò dagli dei, i quali lo stavano aspettando con alcuni vasi nei quali Odino sputò l'idromele. Nel suo volo di ritorno, però, inseguito da un gigante trasformatosi in aquila, Odino perdette una parte della

bevanda. L'idromele sfuggito durante il volo divenne noto come la porzione del poeta-sciocco.

In questo mito, lo sputo sacro e il sangue sono identici, uno trasformato nell'altro. Idromele, sangue e sputo sono le tre sorgenti familiari dell'ispirazione, qui combinati in un unico mito. L'atto dello sputare per stipulare un'alleanza, come fecero gli dei norvegesi del mito, è un'usanza strettamente in relazione alla fratellanza di sangue. Allo stesso modo, l'atto dello sputare nella bocca di un altro è un modo per stringere amicizia nell'Africa orientale.

Un uomo santo, nella benedizione, usa una qualche forma di contatto fisico, per trasmettere qualcosa di se stesso. Maometto sputò nella bocca del suo nipote Hasan alla sua nascita. In modo simile, nell'antica Babilonia, il sacerdote o l'esorcista acquistava i suoi poteri durante la consacrazione ricevendo lo sputo altrui, simbolicamente lo sputo del dio, in bocca. Tra i Luba dello Zaire attuale, un aspirante, per essere iniziato all'ordine degli stregoni, beve una mistura contenente la saliva di ognuno degli anziani: tramite questo gesto, egli è non solo benedetto per mezzo del loro potere, ma anche posto per sempre sotto il loro controllo.

Il ruolo della saliva come parte del rito della guarigione è ben conosciuto in tutto il mondo. Talvolta l'enfasi viene posta sull'effetto curativo dello sputo stesso, testimoniato anche dal fatto che le ferite della bocca guariscono più velocemente. A questa credenza si aggiunge l'osservazione degli animali selvaggi, i quali leccano le proprie ferite per lenire la sofferenza. È assai diffusa la credenza secondo cui lo sputo delle persone che digiunano ha un particolare effetto, ed è potente abbastanza da uccidere i serpenti.

La saliva degli uomini dai poteri eccezionali possiede un significato particolare. Nella sua guarigione, Maometto mescolò l'argilla e lo sputo. Cristo fece una mistura di sputo e argilla e con questa toccò gli occhi di un cieco per ridargli la vista. Sputando e toccando la lingua di un muto (presumibilmente con la saliva), gli ridiede la capacità di parlare. In molti racconti popolari si ritrova il fatto di poter conferire la capacità di parola ad un oggetto sputandoci sopra.

La malattia è spesso considerata una forma di possessione da parte dei demoni, che possono essere esorcizzati con l'atto dello sputare. Nell'arcipelago Babar dell'Indonesia, tutte le persone malate sputano in un vaso che viene in seguito posto su una barca per essere portato fuori in mare aperto. In un racconto buddhista, l'atto di sputare su un asceta santo allontana i peccati e le sfortune.

Lo sputo è anche un agente protettivo. Nell'Europa meridionale l'elogio è talvolta accompagnato dallo sputo per allontanare il malocchio. Per paura dell'invidia degli dei, alcune popolazioni sputano tre volte, poiché il tre è un numero fortunato. Sono tante le occasioni in cui l'atto dello sputare rappresenta una protezione: quando si incontra un gatto nero o una gazza (animali di solito associati con le streghe), quando si sentono nomi di persone morte (per paura che possano ritornare), o quando si sente cattivo odore (per evitare la contaminazione). Si deve sputare prima di buttare via i capelli o le unghie tagliate, per evitare che queste parti del corpo vengano usate dalle streghe nella magia nera. È importante non essere visti sputare, perché qualcosa della persona stessa continua ad esistere nella saliva. Nell'abitudine dello sputare sulle monete trovate in strada si nasconde il timore che, come un dono fatato, esse possano sparire.

Con l'atto dello sputare si invoca la buona fortuna. E l'uso familiare dello sputare sulle mani prima di iniziare un difficile compito è un atto che aggiunge un po' di potere all'azione stessa e rivela il protrarsi della fede nella magia dello sputo.

BIBLIOGRAFIA

A.H. Godbey, *Cerimonial Spitting*, in «The Monist», 24 (1914), pp. 67-91. Un'analisi ben documentata delle varie consuetudini che riguardano l'atto dello sputare.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XIII, New York 1955 (3ª ed.) (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma 1922). Mette in relazione principi di magia e religione agli usi e ai rituali locali.

L.H. Gray e G.F. Moore, *The Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932. Contiene numerosi esempi del motivo dello sputo nei miti in tutto il mondo.

J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edinburgh 1920. Contiene un ampio articolo sulla saliva, che si concentra sulle credenze superstiziose.

ANNMARI RONNBERG

STELLE. In ogni luogo e tempo, il cielo stellato ha da una parte sfidato e dall'altra soddisfatto l'esigenza dell'uomo di ordinare, classificare e portare alla norma ciò che è sconosciuto. Cercando di fare del cielo notturno un luogo familiare, i nostri antenati sovrapposero a gruppi di stelle i contorni di figure mitiche e storiche, legando in questo modo il regno celeste a quello terrestre. I due termini usati per indicare questi gruppi di stelle sono *costellazioni* e *zodiaco*. Le costellazioni sono gruppi di stelle unite tra loro dalla mente e dall'occhio dell'uomo. Se alcune di esse possono essere correlate dal punto di vista della mitologia, com'è il caso delle Pleiadi e di Orione, in genere le costellazioni sono indipendenti e in numero illimitato. Lo zodiaco

invece è un sistema integrato comprendente dodici costellazioni individuate da segni astrologici, che costituisce lo sfondo per i movimenti del sole, della luna e dei pianeti. [Vedi *ASTROLOGIA*, vol. 1]. Ogni segno dello zodiaco è inoltre associato a una parte del corpo umano, formando così dei legami tra il piano terrestre e quello celeste. Il primo segno, l'Ariete, rappresenta la testa, mentre i Pesci rappresentano i piedi e i segni rimanenti le altre parti del corpo in ordine discendente. Gli studiosi attribuiscono ai Babilonesi la creazione dello zodiaco (700-420 a.C. circa), mentre i Babilonesi stessi, nel loro poema epico della creazione, l'*Enuma elish*, ritengono responsabile dell'invenzione il dio Marduk.

Anche gli antichi Egizi svilupparono un sistema integrato di organizzazione delle stelle. In tale sistema, i trentasei decani o gruppi di stelle, ognuno dell'ampiezza di dieci gradi e recante il nome di una divinità, avevano due finalità. Si annotava il sorgere eliaco (la prima apparizione nel cielo) della stella principale di ogni decano e, in base ad esso, si delineava il calendario egizio di dodici mesi. Di notte, i decani fungevano da orologio stellare, permettendo ai sacerdoti di conoscere l'ora esatta per condurre le attività religiose. In tal modo i ritmi della terra erano collegati a quelli del cielo.

Nella tradizione indiana, i Nakṣatra o case lunari comprendono un altro sistema integrato di stelle. Il passaggio della luna attraverso il cielo era tracciato come il viaggio del dio Soma attraverso «i luoghi in cui riposava». Si crede che ogni stella sia abitata da una delle ventotto mogli, con ciascuna delle quali Soma trascorre una notte ogni mese.

Il cielo nel mito. Nelle diverse religioni, il cielo simboleggia la trascendenza e la sacralità, adattandosi a soddisfare le esigenze dell'immaginazione umana. [Vedi *CIELO*].

Che esso sia concepito come la dimora degli dei, il luogo in cui riposano gli eroi o la terra dei morti, il cielo si prospetta spesso come il modello trascendente per l'esistenza umana. Le potenze delle stelle vegliano su di noi guidandoci quando siamo in vita e ci accolgono al momento della morte. In quanto terra degli antenati defunti, le stelle rappresentano il luogo della nostra futura esistenza e della nostra ricompensa. In esse esisteremo per sempre, vedremo e sapremo ogni cosa, diventando simili agli dei.

Sul piano terrestre tutto ciò che esiste è in uno stato di costante mutamento; la natura è imprevedibile, talvolta benigna, talvolta maligna. Soltanto il cielo permane costante, prevedibile, al di là del mutamento. Dal momento che le distanti divinità del cielo fungono solitamente da legislatori di una data cultura, fondando un ordine nella società umana, la relazione terrestri-celesti è reciproca: noi portiamo l'ordine nel cielo, non ancora attraversato dalle traiettorie delle mappe, sovrapponendovi delle immagini e il cielo, a sua volta, impone l'ordine delle leggi alla società degli uomini.

I catasterismi, racconti nei quali esseri umani o animali raggiungono l'immortalità diventando stelle, esprimono l'idea delle stelle quali dimora degli eroi. Il catasterismo offre un'immagine costante della ricompensa di gesta eroiche nonché una spiegazione dell'origine di singole stelle o di costellazioni. Tali racconti esistono in culture tra loro diverse: li troviamo in Australia, dove un uomo diviene una stella per sfuggire all'ira di un marito che lo insegue, e in Groenlandia, dove diventano stelle un gruppo di cacciatori di balene sperduti. I più prolifici creatori di catasterismi furono i Greci e i Romani.

In tali racconti, dopo la morte l'anima diventa una stella, secondo un'idea che ebbe origine tra i Pitagorici. La credenza che soltanto gli eroi diventano stelle fece sì che costellazioni quali Eracle e le Pleiadi servissero da modelli per l'impresa eroica e la sua ricompensa. Costellazioni come Andromeda e Orione servono invece a illustrare la punizione duratura del peccato di *hybris*. La stella Antinoo ricevette tale nome nel 132 d.C., in onore del giovane amante di Adriano che si lasciò affogare nella convinzione che gli anni che ancora gli spettava vivere sarebbero stati aggiunti alla vita di Adriano.

La Via Lattea, che è spesso chiamata Fiume Celeste o Via Celeste, è legata all'idea delle stelle come terra dei morti. Nella mitologia scandinava, essa è la via percorsa dagli spettri per raggiungere il Valhǫll; nella tradizione celtica, essa è creata da Gwydion per andare alla ricerca dell'anima di suo figlio nel cielo; nell'Islam si dice che Maometto la percorse per raggiungere Dio; in Accadia, era chiamata il Fiume della Signora Divina ed era frequentata dagli spettri; nella parte orientale dello Stato di Washington, gli Indiani Sanpoil collocano la terra dei morti alla fine della Via Lattea e i Lakota aggiungono che il viaggio verso la Terra dello Spirito è interrotto, proprio prima dell'arrivo, da una vecchia che controlla se vi siano i tatuaggi sui polsi, in quanto coloro che non hanno tali tatuaggi vengono rimandati sulla terra come spettri.

I templi e le stelle. Il metodo più pratico di verificare l'importanza delle stelle nel mondo antico è quello di studiare l'allineamento delle piante dei templi con particolari stelle. In quanto edifici sacri, i templi, in particolar modo quelli dedicati alle divinità del cielo, sono progettati secondo un modello celeste. Nel 1894, J. Norman Lockyer pubblicò la sua ricerca sui templi dell'antico Egitto con il titolo *The Dawn of Astronomy*.

Con l'avvento della moderna tecnologia, gran parte dei dati di Lockyer sono stati messi in discussione, ma la sua teoria generale sull'allineamento celeste è ancora valida.

Esempi di tale allineamento si trovano in Inghilterra, nelle Americhe e nel Vicino Oriente antico. Nell'antichità i templi venivano costruiti per lo più tenendo presente la posizione del sole al solstizio e all'equinozio; tuttavia non mancano esempi significativi di piante correlate a singole stelle.

Gli allineamenti astrali vengono calcolati dalla astroarcheologia, che permette di datare un sito a partire dalle sue rovine e si serve dei computers per ricreare la posizione delle stelle al momento in cui il sito fu costruito. Stonehenge, in Inghilterra, la cui costruzione ebbe inizio intorno al 2800 a.C., costituisce un buon esempio a questo proposito: in questo sito grandi megaliti erano sistemati in posizione verticale a delimitare l'orizzonte e fungevano da mirino, mentre pietre più piccole fungevano da punto focale. Al fine di segnare il passaggio del sole, il sacerdote-astronomo fissava un punto dal quale osservava il tramonto contro le pietre che facevano da mirino. Man mano che il sole cambiava il suo corso durante l'anno, tramontava a destra o a sinistra della linea di megaliti, i cui estremi segnavano i punti del solstizio e dell'equinozio. Stonehenge funzionava come un complesso osservatorio astronomico che permetteva di individuare gli eventi celesti più importanti dell'anno. Di là si seguivano i movimenti del sole, della luna, dei pianeti e di importanti sistemi stellari, quali quello delle Pleiadi; si annotava, inoltre, il sorgere eliaco delle stelle e dei pianeti.

Gli stessi principi erano impiegati nell'America centrale, nel modo più evidente a Tenochtitlán, la capitale politica e religiosa degli Aztechi, dove il corso di un fiume venne alterato in modo da creare gli allineamenti necessari per l'osservazione del sole nascente all'equinozio e al solstizio e del sorgere eliaco delle Pleiadi. Altri siti dell'America centrale furono costruiti in rapporto non solo alle Pleiadi ma anche alle stelle Capella e Sirio e al pianeta Venere.

Gerald Hawkins, in *Stonehenge Decoded* (Garden City/N.Y. 1965), ha verificato le tesi di Lockyer in diversi siti dell'Egitto, usando tecniche moderne. Pur in disaccordo su alcune delle conclusioni di Lockyer, egli conferma che i templi egizi sono effettivamente allineati con determinate stelle.

Edwin C. Krupp (1978) ha stabilito una relazione tra gli allineamenti delle piramidi e i culti di Iside e Osiride, rappresentati rispettivamente dalle stelle Sirio e Orione. In primo luogo egli nota che tutte le stelle sono invisibili per circa settanta giorni, quando la loro luce si perde in quella più brillante del sole, e trova degno di nota il fatto che gli antichi Egizi chiamassero questo periodo «essere in Duat», ovvero agli Inferi. Krupp vede una relazione tra questo lasso di tempo e il periodo di tempo destinato a imbalsamare i cadaveri, prima della sepoltura, anch'esso di settanta giorni. Poiché le stelle sono spesso considerate come la terra dei morti, Krupp si spinge oltre, ipotizzando che i pozzi delle piramidi allineate con Sirio e Orione fossero costruiti al fine di permettere alle anime dei faraoni si levarsi fino a queste stelle, che costituivano la loro meta finale.

Nell'America settentrionale pochi sono i siti di interesse astronomico, tuttavia essi si associano a miti e leggende anch'essi attinenti all'astronomia. I *kiva* degli Anasazi, gli antenati degli odierni Pueblo, mostrano, in certa misura, tracce di allineamento con gli astri, e i moderni rituali dei Pueblo conservano determinazioni temporali di tipo astrale. Tra gli Indiani delle Praterie, le ruote della medicina, costruite con pietre di grandi e piccole dimensioni, a forma di una ruota i cui raggi fissano degli allineamenti, segnano i solstizi. Nel Saskatchewan, in Canada, la Ruota della Medicina del monte Moose è anch'essa allineata rispetto al sorgere eliaco delle brillanti stelle estive Aldebaran, Rigel e Sirio.

La stella polare. Talvolta culture diverse si servono di immagini tra loro simili per descrivere la stessa stella. La stella polare o Stella del Nord (che corrisponde alla posizione occupata attualmente dalla stella Polaris nell'Orsa Minore) a causa della sua relativa assenza di movimento in rapporto alle altre stelle, è importante per l'orientamento sia dal mare che dalla terraferma. In molte culture essa è considerata il centro dell'universo.

Gli antichi Scandinavi credevano che gli dei avessero regolato l'universo conficcando uno spiedo nella terra e facendo in modo che il cielo ruotasse su tale asse, l'estremità del quale era legata saldamente alla stella polare. Per i Mongoli, la stella polare era un picchetto o un chiodo d'oro che teneva insieme le volte celesti in rotazione. In India essa è chiamata «il cardine dei pianeti» ed è rappresentata dal dio Dhruva, a tal punto immobile nella sua meditazione da divenire la stella polare che splende sul monte Meru, il centro del mondo. Poiché Dhruva intraprese la meditazione alla ricerca della costanza, deluso dall'affetto mutevole del proprio padre, in India la stella riceve culto come fonte di costanza, tanto nella meditazione, quanto nel matrimonio. Gli antichi Mandei, vissuti tra i fiumi Tigri ed Eufrate, veneravano la stella polare come la stella centrale intorno alla quale giravano tutti gli altri corpi celesti e i loro templi erano costruiti in modo tale che, entrando, ci si trovasse a fronteggiare la direzione della stella polare. In quella direzione si svolgeva il culto e i

morti erano sepolti con gli occhi e i piedi ad essa allineati.

La fissità della stella polare costituisce la ragione della sua popolarità tra i marinai, come mostrano gli epiteti di Steering Star, «stella guida», Lodestar e Ship Star, «stella delle navi». (Strabone, storico e geografo greco del I secolo a.C., attribuisce la diffusione dell'uso della stella polare tra i marinai greci a Talete, l'astronomo e filosofo del VI secolo a.C.). La posizione costante della stella polare la rese un utile punto di riferimento anche per chi viaggiava sulla terraferma. Nell'America centrale, si pensava che essa proteggesse e guidasse i mercanti in viaggio, i quali bruciavano in suo onore incenso di copale.

Gli Arabi usavano la stella polare per orientarsi attraversando il deserto e credevano inoltre che, fissandola senza distogliere lo sguardo, si guarisse dalle irritazioni alle palpebre. Per i Cinesi, la stella polare fungeva da segretario dell'Imperatore del Cielo e, in quanto signore dei morti, puniva questi ultimi in base alle azioni compiute.

Le Pleiadi. Anche in società che prestavano poca attenzione alle stelle, veniva notato il movimento delle Pleiadi. Ad esempio, i popoli di lingua bantu dell'Africa meridionale regolavano il calendario agricolo in base a tali stelle, mentre a Bali, le Pleiadi e Orione erano usati per rispettare il calendario lunare. In Australia, dove la prima apparizione annuale delle Pleiadi coincide con la stagione delle piogge, gli Aborigeni considerano queste stelle fonte di pioggia e le maledicono se questa non accompagna la loro comparsa. In generale, l'ultima volta che la Pleiadi sono viste sorgere dopo il tramonto è celebrata, in tutto l'emisfero meridionale, come l'inizio della stagione agricola.

Nei miti che riguardano le Pleiadi, tali stelle sono in genere associate alle donne. Nel mondo greco-romano, esse erano chiamate «le sette figlie di Atlante» e, in Cina, erano venerate dalle donne e dalle fanciulle come le Sette Sorelle dell'Operosità. In Australia, sono immaginate come fanciulle che suonano strumenti musicali per un gruppo di giovani danzatori, le stelle del gruppo di Orione. Nelle isole Salomone, sono chiamate «compagnia di fanciulle» e, tra gli Yurok dell'America settentrionale, sono immaginate come sei donne. In India, la loro identità varia e sono le balie di Skanda, il dio fanciullo della guerra, o le sette mogli dei sette saggi dell'Orsa Maggiore. I miti in cui sono raffigurate come mogli attribuiscono il loro mutamento in stelle all'intenzione di punire la loro infedeltà o di premiare la loro fedeltà. In una lettura positiva, la stella Arundhatī è considerata la moglie indiana ideale, in quanto la sua virtù fu tale da permetterle di resistere al tentativo di seduzione del dio Śiva. Come la stella polare, anche Arundhatī riceve culto dalle coppie di sposi come simbolo della costanza.

Le Pleiadi ebbero un ruolo centrale anche nella vita religiosa degli Aztechi. Il ciclo di cinquantadue anni del loro calendario era scandito dalle Pleiadi. E infatti la leggenda ricorda che la distruzione del mondo in un'età del passato avvenne proprio in tale occasione. La cerimonia alla fine del ciclo, «la legatura degli anni», stabiliva che i movimenti dei cieli non erano cessati e che il mondo non avrebbe avuto fine, almeno per altri cinquantadue anni. Possiamo avere un'idea dell'importanza delle Pleiadi considerando che la città di Tenochtitlán non solo era allineata con queste stelle ma, nell'anno della sua fondazione (150 d.C. circa), il sorgere eliaco delle Pleiadi si verificò nello stesso giorno del primo passaggio annuale del sole attaverso lo zenith, un giorno di grande importanza per demarcare le stagioni e, in Messico, il giorno in cui il sole a mezzogiorno non proietta ombra. Bisogna inoltre aggiungere che tale data segna l'inizio della stagione delle piogge, di vitale importanza per l'agricoltura.

Gli Inca chiamavano le Pleiadi «stelle d'estate» e credevano che la loro apparizione a prima vista fosse presagio di un buon raccolto. Se le stelle erano grandi e brillanti al loro primo apparire, il raccolto sarebbe stato buono, se invece fossero state piccole e poco luminose il raccolto sarebbe stato rovinato. Il legame con la stagione agricola spiega in parte l'enfasi posta sulle Pleiadi. In Grecia esse sono un presagio del clima mite: il nome di una stella del gruppo, Alcione, è in relazione a una espressione che designa condizioni climatiche particolarmente miti, «i giorni di Alcione». Nella Grecia antica, la stagione della navigazione cominciava nel mese di maggio, con il sorgere eliaco delle Pleiadi, e si chiudeva verso la fine dell'autunno, con il loro tramonto. Nelle isole Hervey, nel Pacifico meridionale, esse sono la guida preferita per la navigazione notturna e vengono venerate dai marinai.

Nell'America settentrionale, i Piedi Neri si riferiscono alle Pleiadi per fissare la loro festa più importante, che comprende anche la messa a dimora di semi. I Navajo credono che le Pleiadi compaiano sulla fronte della loro divinità principale, Dio Nero.

Sirio. Nell'antico Egitto, Sirio era considerata una delle stelle più importanti e il suo ruolo era simile a quello delle Pleiadi tra gli Aztechi. Il sorgere eliaco di Sirio, al solstizio estivo, coincideva con l'inondazione annuale del Nilo, segnando così l'inizio dell'anno egizio. Sirio era rappresentata dagli antichi Egizi come la dea Sothis ed era legata ad altre divinità femminili quali Hathor, Sekhet e Iside; essa era infine considerata il luogo in cui si trovava l'anima di Iside. Nota anche come «stella del Nilo», aveva come geroglifico la figu-

ra di un cane e, sino ai nostri giorni, è famosa come «la stella del cane». Nell'antica Roma, quando il sole si accingeva ad entrare in congiunzione con Sirio, durante una festa per la protezione del grano, i contadini sacrificavano un cane dal pelo fulvo al dio Ruggine (Robigus). Anche i Dogon dell'Africa collegano Sirio a un cereale chiamato *po*, e Po è il nome della stella, più piccola e meno luminosa, che accompagna Sirio. Questa compagna fu avvistata per la prima volta dagli astronomi occidentali nel 1962 ma i Dogon parlarono della stella con gli antropologi occidentali già nel 1940. Affermando di essere a conoscenza dell'esistenza di tale stela da otto secoli, i Dogon stimavano correttamente che la sua orbita intorno a Sirio richiedeva un periodo di cinquant'anni.

Una leggenda finlandese spiega la brillantezza di Sirio con la storia di due amanti, Zulamith il coraggioso e Salami la bella: quando i due completarono la costruzione di un ponte (la Via Lattea) per incontrarsi dopo mille anni di separazione, si abbracciarono e si fusero in un solo essere.

Comete, meteore e stelle cadenti. I fenomeni celesti assolutamente effimeri, quali le comete e le meteore (le stelle cadenti), partecipano della natura sacra del cielo e aggiungono qualcosa al significato delle stelle «permanenti». La subitaneità del loro passaggio le ha fatte spesso apparire come presagi di fortuna o sciagura. Lo scrittore americano Mark Twain diceva di essere nato quando la cometa di Halley si avvicinava alla terra e predisse correttamente la propria morte al ritorno della cometa. Una cometa, il cui passaggio fu registrato nel 43 a.C., diede fondamento all'idea che Giulio Cesare fosse divenuto una cometa dopo la morte, avvenuta l'anno precedente. Shakespeare utilizzò l'idea nella sua opera, scrivendo «Quando muoiono i mendicanti non si vedono comete; i cieli stessi proclamano col furore la morte di principi» (*Giulio Cesare* 2,2).

Nell'antica Grecia e a Roma, si pensava, in genere, che le comete preannunciassero sventura. L'astronomo Tolomeo (II secolo d.C.) sosteneva che il significato delle comete poteva essere interpretato a seconda della loro forma; il loro colore, invece, rivelava ciò che avrebbero portato (in genere vento e siccità), mentre la loro posizione nello zodiaco indicava quale paese avrebbero interessato. Anche Plinio, lo scrittore romano del I secolo d.C., credeva che le comete fossero segni di catastrofi e specificava, ad esempio, che una cometa in Scorpione preannunciava invasioni di rettili e insetti, specialmente cavallette. Il filosofo Seneca (I secolo d.C.), seguendo Aristotele, sosteneva che le comete preannunciavano cattivo tempo per l'anno seguente.

Tali idee continuavano a circolare anche dopo la diffusione del Cristianesimo. Nel III secolo d.C., il Padre della Chiesa Origene sosteneva che le comete appaiono alla vigilia di mutamenti dinastici, di grandi guerre e di altre catastrofi, ma possono anche essere segni di eventi futuri positivi: sembra che egli considerasse la stella di Betlemme, che aveva annunciato la nascita di Cristo, come una cometa. Il filosofo Alberto Magno (morto nel 1280) scrisse che le comete erano segni di guerre e della morte di re e di potenti. Secondo Tolomeo di Lucca (morto nel 1377), nel 1264 una cometa preannunciò la morte di papa Urbano IV: il papa si era ammalato non appena era comparsa la cometa ed era morto il giorno stesso in cui essa era scomparsa, tre mesi dopo. Elisabetta I d'Inghilterra acquistò in prestigio ostentando indifferenza nei confronti della cometa del 1557. Quando i suoi cortigiani tentarono di dissuaderla dall'osservare il temibile oggetto, la sovrana avanzò con coraggio verso la finestra dichiarando «il dado è tratto». I predicatori cristiani del XVII secolo dichiaravano che le comete erano inviate da Dio per far sì che gli uomini si pentissero e, ancora nel 1843, i Milleriti pensavano che una cometa confermasse la loro credenza nell'imminente fine del mondo.

Tra gli Aztechi avevano largo seguito idee simili. Essi chiamavano le comete «stelle che fumano» e pensavano che esse segnalassero la morte imminente di personaggi appartenenti alla nobiltà; la morte di un sovrano di Tenochtitlán seguì la comparsa di una cometa e si diceva che un'altra cometa avesse preannunciato la rovina di Moctezuma II. Anche gli Indiani delle Praterie collegavano l'apparire delle comete con disastri e disgrazie.

Nelle isole della Società, si credeva che le comete, come anche le meteore, fossero le code delle divinità e, al loro apparire, la gente lanciava in aria la parte superiore dell'abito – un segno di rispetto nei confronti delle divinità e dei capi considerati sacri – esclamando: «Un dio! Un dio!». Invece nelle Samoa si credeva che le comete preannunciassero la morte di un capo o altre calamità quali una guerra o una strage. L'astronomo e astrologo indiano Varāhamihira (VI secolo d.C.), il quale in linea generale concordava con le teorie esposte sopra, sviluppò un complesso metodo di analisi al fine di predire i tre tipi di eventi causati dalle comete: propizi, infausti e misti.

Stelle cadenti, meteore e meteoriti condividono la qualità sacra di provenire dal cielo, indipendentemente dalle conseguenze. Allo stesso modo delle comete, esse sono interpretate principalmente come segni e prodigi. Tolomeo sostiene che esse preannunciano vento e tempeste, mentre Seneca le associa a mutamenti politici violenti. In contrasto con ciò, alcuni cre-

devano che questi fenomeni fossero legati alla guarigione. Plinio tramanda l'idea che, alla vista di una stella cadente, si estraevano facilmente i calli; il medico Marcello (IV secolo d.C.) dice la stessa cosa delle verruche e aggiunge che, se si comincia a contare mentre una stella precipita, il risultato equivale al numero degli anni in cui non si avranno infiammazioni agli occhi. In India, le stelle cadenti sono considerate da una parte anime che tornano sulla terra per reincarnarsi e dall'altra demoni amanti della notte, associati in senso negativo alle anime dei morti. Tali esseri sono particolarmente pericolosi per le donne incinte.

Tra i meteoriti più famosi nella storia religiosa c'è la Ka'bah della Mecca, portata sulla terra, secondo la tradizione, dall'arcangelo Gabriele. Ebbe grande importanza anche il meteorite delle dea frigia Cibele. Esso giunse a Roma nel 204 a.C., quando la città era minacciata da Annibale. I Libri Sibillini, consultati dopo una pioggia meteoritica, avevano predetto che un esercito straniero sarebbe stato cacciato dall'Italia se il simbolo di Cibele, un meteorite, fosse stato portato a Roma. Così accadde e Annibale fu sconfitto. I Romani, in segno di gratitudine alla dea, le eressero un tempio sul Palatino e istituirono una celebrazione annuale per commemorare il suo arrivo.

L'allineamento dei templi, la lunga storia delle credenze astrologiche e la ricchezza di miti e di leggende sulle stelle giustificano l'esistenza dell'idea, presente in molte culture, che «come è in alto, così è in basso». Tale concezione dell'universo, nella quale si ammette che il reame celeste e quello terrestre sono in rapporto reciproco, ha contribuito ad arricchire notevolmente l'esperienza culturale e religiosa dell'umanità.

BIBLIOGRAFIA

La migliore raccolta di miti su stelle, costellazioni e zodiaco è R. Hinckley Allen, *Star Names. Their Lore and Meaning*, 1899, rist. New York 1963. Il materiale presentato si trova in ordine alfabetico. Per i diversi sistemi astrali del mondo antico, cfr. R. Brown, *Researches into the Origin of the Primitive Constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians*, I-II, London 1899-1900; per il contesto scientifico, cfr. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 1951, New York 1969 (trad. it. *Le scienze esatte nell'antichità*, Milano 1974); Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche. Tetrabiblos* (trad. it. Milano 1985), resta il punto di partenza per la visione occidentale. Per quanto riguarda i Nakṣatra e la visione indiana in genere, cfr. Swami Vijnanananda (cur. e trad.), *The Bṛihajjātakam of Varāha Mihira*, New Delhi 1979 (2ª ed.), e R. De Luce, *Constellational Astrology according to the Hindu System*, Los Angeles 1963. Dei decani si tratta in W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*, Hamburg 1936, mentre una fonte apprezzabile per l'Occidente fino al periodo medievale è L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I-VIII, New York 1923-1958.

Sugli allineamenti un'opera che, per quanto oggi superata, contribuì a creare il campo dell'astroarcheologia è J.N. Lockyer. *The Dawn of Astronomy. A Study of Temple Worship and Mythology of the Ancient Egyptians*, New York-London 1893, Cambridge/Mass. 1964. Questo tipo di ricerca continua in E.C. Krupp (cur.), *In Search of Ancient Astronomies*, Garden City, N.Y. 1978, che contiene saggi eccellenti sull'astronomia antica, e in A.F. Aveni, *Native American Astronomy*, Austin 1977, che tratta dei siti archeologici nell'America meridionale e settentrionale.

Infine, in Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, *Le cru et le cuit*. Paris 1964 (trad. it. *Il crudo e il cotto*, Milano 1966, 1980), parte IV, sono presentati interessanti paralleli di miti simili relativi a particolari costellazioni, quali le Pleiadi, in America meridionale e nella Grecia antica.

SERENITY YOUNG

TARTARUGHE E TESTUGGINI. Secondo una credenza ampiamente diffusa, la terra riposa sul dorso di una tartaruga o di una testuggine. Questa idea arcaica si ritrova non solo tra gli Indiani dell'America settentrionale, ma anche nell'Asia meridionale e centrale. In Cina la tartaruga appare persino come simbolo dell'intero universo. Inoltre la tartaruga, talvolta incarnazione dell'essere divino, ha una parte preminente nella cosmogonia di varie culture, in particolare in quei miti della creazione che comprendono un pescatore della terra.

Secondo i Maidu della California, una tartaruga si immerse nel fondo dell'oceano primordiale e raccolse un po' di terra sotto le sue unghie. Quando risalì alla superficie, il dio raschiò accuratamente le sue unghie, raccolse la terra e ne fece una palla simile a un piccolo ciottolo. La palla di terra poi crebbe miracolosamente fino a diventare grande come l'universo stesso. Gli Yokut narrano del tempo degli inizi, quando l'aquila e il coyote mandarono una tartaruga a tuffarsi nelle acque. Il motivo della tartaruga che si immerge con successo nelle acque primordiali è conosciuto anche tra gli Algonchini. Secondo gli Onondaga e i Mohawk (cioè gli Irochesi), fu una tartaruga a guidare diversi animali nelle profondità dell'oceano: il castoro e la lontra fallirono, ma il topo muschiato ritornò con successo e riportò nei suoi artigli e in bocca un po' di terra. La terra venne posta sulla schiena della tartaruga, e in quel momento cominciò a crescere miracolosamente fino a diventare il mondo.

Anche l'Asia centrale ha conservato storie simili. Secondo i Buriati, all'inizio non c'era niente, solo acqua e una tartaruga. Dio voltò la tartaruga sulla schiena e costruì il mondo sul suo ventre. In altre versioni, Mandishire (il *bodhisattva* Mañjuśrī) si trasforma in una grande tartaruga e sostiene la terra che egli ha creato sulla superficie delle acque.

In India la grande testuggine è spesso rappresentata come colei che sostiene i quattro elefanti sulle cui schiene riposa il mondo. Nel *Mahābhārata* la testuggine, un'incarnazione di Viṣṇu, sostiene la terra quando gli dei e i demoni fanno ribollire l'oceano primordiale per ottenere l'ambrosia.

In Cina la tartaruga simboleggia l'universo; il suo dorso a forma di cupola rappresenta il cielo, mentre il suo ventre di forma quadrata rappresenta la terra. Essa appare anche come il dio delle acque, e presiede al nord, uno dei quattro punti cardinali dell'universo. Di colore nero, è simbolicamente associata all'inverno e agli altri aspetti dello *yin*, o principio femminile; come nell'antico Egitto e in Grecia, la testuggine in Cina è simbolo di potere erotico e di fecondità. Inoltre, la supposta longevità della tartaruga l'ha resa simbolo della longevità umana e dell'immortalità; nella tradizione mitico-iconografica la testuggine è rappresentata spesso assieme all'immortalità, alla luna e al paradiso. Nella Corea meridionale e nel Giappone meridionale (Kyushu), sul litorale che si affaccia verso la penisola coreana, si trovano le «pietre» tartarughe. Risalenti a tempi preistorici, questi monumenti testimoniano la credenza delle popolazioni ivi residenti nella tartaruga capace di donare nuova vita o immortalità ai defunti, scortandoli verso il mondo ultraterreno, attraverso il mare, oppure in paradiso, sotto le acque.

BIBLIOGRAFIA

C.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963, pp. 192ss. Le tartarughe nei miti cosmogonici.

M. Granet, *La pensée chinoise* 1934, rist. Paris 1968, pp. 173ss. (trad. it. *Il pensiero cinese*, Milano 1986). Il simbolismo della tartaruga in Cina.

J. Maringer, *Vorgeschichtliche Grabbauten Ostasiens in Schildkrötenform und ihr mythischer Prototyp*, in «Antaios», 5 (1963), pp. 368-74. Studio sulle «pietre» tartarughe dell'Asia orientale.

MANABU WAIDA

TEMPO, SIMBOLISMO DEL. Con tempo simbolico si intende la forma temporale che organizza i simboli di un sistema religioso in un ordine di periodicità. L'analisi del tempo simbolico amplia la comprensione della religione come sistema simbolico, per cui è possibile tener conto delle funzioni più importanti del tempo all'interno del sistema: in primo luogo, il tempo intrinseco alla formazione dei simboli religiosi e allo svolgimento del rituale (cioè il tempo che è interno all'evento sacro); in secondo luogo, la relazione tra il tempo simbolico e la storia e la dinamica di un vincolo religioso; e infine il tempo che appartiene specificamente alla vita interiore dell'individuo.

Carattere intenzionale del tempo simbolico. La periodicità simbolica accoglie, nella sua struttura temporale, sia il cambiamento sia la persistenza, e implica una pura sequenza di eventi simbolici e anche un tipo di correlazione tra eventi e simboli che riflette l'unità funzionale dell'intervallo di tempo e la continuità della sua struttura.

La struttura calendariale del sistema simbolico ha una complessità che differisce da quella di uno strumento per calcolare il tempo o costruire una cronologia. L'ordine temporale degli eventi simbolici è alquanto diverso dal concetto astratto di tempo come un'entità continua infinitamente divisibile in parti successive che sono omogenee e non si possono compenetrare l'una con l'altra (Hubert e Mauss, 1909, p. 190). Confrontato con la successione cronologica di unità di tempo cosmologico, il sistema di rappresentazione simbolica delle feste religiose all'interno di una data cultura o religione storica appare discontinuo e inegualmente distribuito nel corso dell'anno. Un ordine di precedenza tra le festività religiose mette in evidenza una singola festività, o gruppo di festività, attorno a cui ruota l'intero svolgimento calendariale del sistema simbolico, e che viene ripetuta come struttura periodica dell'anno religioso. La periodicità calendariale ha un ordine che è temporalmente specifico e riflette le dinamiche della funzione simbolica. Non può essere adeguatamente analizzata per mezzo di un modello descrittivo dell'immediata forma empirica della ripetizione ciclica.

Si può analizzare il tempo simbolico legando la struttura periodica dei simboli religiosi al carattere relazionale del simbolo stesso. È possibile identificare i simboli dominanti che costituiscono la struttura paradigmatica di un sistema simbolico e identificare i loro componenti simbolici e i loro aspetti processuali, che definiscono il movimento dinamico del tempo simbolico.

Un simbolo dominante è un'unità processuale di parola, trasformazione semiotica di un oggetto mediatore, e azione. È strutturato come una relazione che media un ordine dinamico della realtà. Ogni caratteristica simbolica è formata in modo da essere una struttura relazionale che lega l'una con l'altra due o più polarità. Come unità, il simbolo religioso è generato all'interno della dinamica di una relazione tra il soggetto e il dio, o una realtà suprema che ha la capacità di condizionare la vita del soggetto. Nelle loro complesse caratteristiche temporali, i simboli sono l'opera della ragione e le strutture della percezione, le dinamiche del valore e la forma dell'azione, in una condizione intenzionale che prende vita quando una relazione costitutiva tra due soggetti polari appare come una nuova possibilità o una nuova necessità.

In questo senso, i simboli religiosi sono strutture che si formano nel corso dell'azione e durante l'elaborazione dell'esperienza. La formazione di simboli è presente nell'attività mentale dell'individuo fin dai suoi primi stadi; è il mezzo attraverso cui si stabilisce la relazione con la realtà. Tuttavia, l'analisi temporale delle strutture processuali diverse dai simboli religiosi mostra che la relazione non può essere definita semplicemente in termini di soggettività o in termini di scambio intersoggettivo. La struttura centrale di un simbolo religioso definisce la condizione stessa dell'«essere in relazione», la condizione che chiameremo intenzionalità o legame intenzionale; un simbolo articola l'effettiva relazione che condiziona la vita del soggetto intenzionale.

I simboli diversificano l'espressione e l'esecuzione diretta del legame che connette il soggetto e l'oggetto intenzionale. Il legame simbolico ha una struttura polare: è formato dall'orientamento del soggetto verso l'oggetto e dal modo in cui l'oggetto è determinante e attivo nella vita intenzionale del soggetto. Il simbolo è anche attivo, perché elabora la struttura cognitiva e dinamica della stessa relazione intenzionale.

Il tempo simbolico, nella sua forma specificamente religiosa, è il risultato di un'elaborazione temporale

dello scambio intenzionale con una realtà suprema. Questa elaborazione temporale rappresenta un processo dinamico e generatore. In effetti, i simboli sono correlati temporalmente in modo da costituire il nascente stato di connessione con una realtà intenzionale e superare condizioni impraticabili in quella relazione. Chiameremo lo sviluppo temporale e l'articolazione dei simboli in un sistema simbolico la *figura*.

Come la modalità specifica del legame, un simbolo religioso «pubblico» e la figura hanno una struttura temporale complessa. Il simbolo non definisce esclusivamente o semplicemente la percezione soggettiva o intersoggettiva di un orientamento verso una realtà significante. In quanto sintesi del processo intenzionale di una realtà bipolare, il simbolo non presenta semplicemente la forma sintetica di probabilità di un'inferenza logica. Al contrario, essendo la struttura che definisce la dinamica di un'effettiva relazione del legame simbolico, il simbolo «pubblico» è una relazione temporale di relazioni, nel senso che definisce la trasformazione per mezzo della quale la percezione soggettiva emerge in una forma di reciprocità che è fondante per un legame intenzionale.

Questo processo di trasformazione in una forma pubblica intenzionale corrisponde all'epigenesi di una nuova realtà sociale e intenzionale e alle creazioni culturali che hanno prodotto, attraverso il tempo, un legame vitale. La via del simbolo da soggettivo a «pubblico» procede attraverso un'innovazione simbolica, differenziata dalla figura. Essa traccia all'interno di specifiche strutture di simboli dominanti e all'interno delle loro correlazioni temporali una pura sequenza, dal passato al futuro, di modalità simboliche temporali, dalla visione originaria ad una condizione di presenza vitale ad un nuovo orientamento strutturale dell'azione che esprime il tempo e il carattere creativo del legame. La figura religiosa stessa ha una formazione storica che ha avuto luogo attraverso le azioni dei fondatori, la creatività di individui e movimenti collettivi che hanno prodotto l'innovazione all'interno di una tradizione di forme di relazione religiosa. La dimensione temporale è intrinseca al simbolo pubblico perché corrisponde alla struttura dinamica della relazione intenzionale, alla sua unità e alla sua trasformazione.

I simboli sono generati all'interno di una relazione intenzionale e costituiscono strutture e funzioni necessarie attraverso le quali la nuova realtà diviene e rimane intenzionale. Formati all'interno dello scambio intenzionale, i simboli sono fatti complessi che differenziano la forza generativa della relazione. Essi elaborano il principio interno di causalità, l'ordine della necessità e la logica temporale che è definita all'interno di una realtà intenzionale.

Dal momento che il simbolo è sia temporale che intenzionale, è possibile interpretare il sistema simbolico o religioso non in primo luogo come un sistema di significazione, come una rappresentazione analogica, né semplicemente come un repertorio di metafore, ma come una struttura processuale che elabora le forme della «condizione dell'essere in relazione» e le dinamiche dello stato nascente che è creato all'interno della relazione intenzionale ultima. Le caratteristiche connotative e denotative della significazione che il simbolo presenta chiaramente possono, di conseguenza, essere viste come funzioni della struttura primaria del simbolo come relazione intenzionale.

La funzione temporale indica che il simbolo è il costituente empirico immancabile della relazione intenzionale. Il simbolo religioso è una creazione temporale specifica alla dinamica generata nella relazione intenzionale. Non è un oggetto indipendente, ma la creatività temporale in cui l'effettivo evento intenzionale compie la sua trasformazione in un legame nuovo, pubblico. Questo vale non solo per il singolo simbolo ma anche per il sistema simbolico formato dall'interrelazione di testo sacro, forme simboliche di scambio intenzionale e azione simbolica.

Tre elementi teorici definiscono quindi il tempo simbolico, cioè la figura, la periodicità e l'epigenesi intenzionale. La «figura» è il repertorio di simboli che sono correlati temporalmente in un sistema periodico, ed è la struttura centrale originaria del tempo all'interno dell'evento intenzionale. Per questa ragione, la figura è l'unità minima di analisi della funzione simbolica temporale. La periodicità definisce la correlazione dei simboli all'interno di un intervallo temporale. L'intenzionalità, in quanto carattere relazionale dei simboli, è il processo epigenetico, lo stato nascente di un legame intenzionale.

La funzione temporale della figura è il processo dinamico di una presenza che ha un carattere intenzionale. Nello sviluppo dalla prima intuizione ad un legame intenzionale, la figura è diretta alla risoluzione della tensione tra quei fattori che sono generativi di un legame intenzionale e quelli che si muovono in una direzione opposta e alla fine distruggono il legame o ne riducono la vitalità. La formazione di una figura e la sua esecuzione è il risultato di una sequenza di scelte storiche e di azioni connesse alla formazione e alla selezione di strutture istituzionali simboliche. La figura riflette l'esperienza di lunghi periodi di esperimento e di errore nella formazione storica di una tradizione religiosa, di una storia sacra e di un popolo. Il carattere intenzionale della figura raggiunge la massima evidenza nel linguaggio e nell'azione del sacrificio e nella formulazione del vincolo sacro.

Formalizzando l'aspetto «relazionale» dei simboli e dello sviluppo della figura e correlandolo al movimento simbolico, sequenziale ed esecutivo della figura, possiamo specificare il carattere intenzionale di periodicità che presenta il tempo simbolico.

Epigenesi intenzionale e formazione della figura. Il processo di formazione del vincolo religioso all'interno di una storia sacra corrisponde allo sviluppo delle strutture simboliche di un incontro e di un unione divina. Definito nel suo carattere relazionale di divinizzazione e di incarnazione, lo sviluppo è un processo di trascendenza che ha la struttura temporale di una relazione di oggetto totale. La relazione di oggetto totale è un'azione intenzionale che trasforma il legame da soggettivo a pubblico. È uno stato nascente all'interno dell'evento intenzionale che guida il passaggio da una modalità inadeguata di relazione (in cui il soggetto tenta di appropriarsi del valore vitale rappresentato dall'oggetto e di negare il valore intenzionale dell'oggetto e il carattere fondante e vitale della relazione) ad una modalità del legame in cui all'oggetto è restituito il suo valore originario come oggetto di relazione. Con questo movimento epigenetico sia il soggetto sia l'oggetto vengono riconosciuti nella loro integrità come essenziali per il legame, e il legame diviene una condizione creativa della vita intenzionale.

Nel linguaggio teologico o religioso, la sequenza epigenetica è spesso espressa in termini di trasformazione dalla morte alla vita, dalle tenebre alla luce, dalla schiavitù alla libertà attraverso un tempo e una storia della salvezza.

Una relazione di oggetto totale permette il riconoscimento dell'altro come oggetto totale. Questo si ottiene attraverso una risoluzione delle dinamiche e delle modalità strutturali intenzionali di una relazione di oggetto parziale, che distruggono l'oggetto o se ne appropriano e perciò sono inadeguate alla condizione di reciprocità di un legame intenzionale. Questo si verifica attraverso un'iniziativa creativa intenzionale (dono, sacrificio) in cui le dinamiche intenzionali della relazione di oggetto parziale sono trasformate da appropriative a reciproche, e attraverso modelli di pensiero e di azione che sostengono la reciprocità intenzionale nella creazione di istituzioni socioculturali che esprimono il legame. Ne consegue che lo stato nascente e l'epigenesi di una relazione di oggetto totale, nella sua struttura temporale simbolica, è una sequenza di posizioni intenzionali che costruiscono un legame simbolico intenzionale. Ogni passaggio da una posizione intenzionale all'altra è guidato, nella sua unità, da particolari simboli dominanti.

La correlazione temporale dei simboli dominanti è l'ordine di creazioni successive della relazione intenzionale; questo sviluppa lo stato nascente e ne fa una forma di vita vitale, e corrisponde alla storia sacra del legame.

Gli stadi iniziali della sequenza non sono puramente accidentali per lo sviluppo di un legame culturale e di una istituzionale vitale. Sono invece gli elementi necessari, gli stadi e le modalità del processo temporale del legame stesso.

Il tempo simbolico è una forma simbolica generativa. Traccia e differenzia uno specifico modo attraverso cui l'azione umana, in un dato vincolo intenzionale, a livello di individuo e di collettività, diviene intenzionalmente creativa. Lo stato nascente connesso alla figura è un processo di formazione di qualcosa di nuovo, l'evento specifico della nascita di un legame intenzionale, un accordo dinamico che costituisce un nuovo ordine di possibilità e la creazione di forme culturali e istituzionali nuove. La figura è il tempo in cui si genera un legame pubblico intenzionale che è stato prodotto dalla trasformazione della struttura delle relazioni intenzionali e dall'elaborazione simbolica e istituzionale dell'esistenza intenzionale.

Il carattere intenzionale della figura all'interno dello sviluppo di una storia sacra si distingue in azione paradigmatica, agente simbolico (identificato con l'eroe o il profeta fondatore) e ordine normativo della vita intenzionale. Il tempo simbolico è perciò interno alla relazione intenzionale del legame, e i simboli sono strutture che al tempo stesso distinguono e connettono la percezione iniziale della realtà con l'elaborazione di forme concrete di relazione e con la loro articolazione attraverso il tempo.

L'esecuzione rituale. La figura, come viene rappresentata da un ordine calendariale, usa tre tipi di parametri temporali: unità di tempo, regole performative simboliche e serie di feste o rituali. Le «unità di tempo» sono intervalli periodici normalmente correlati a misurazioni astronomiche dell'anno solare o lunare, dei solstizi e degli equinozi, del mese, della settimana e del giorno [vedi *CALENDARIO*]. La serie di regole performative definisce la logica dell'interrelazione degli elementi simbolici della parola, dell'azione e dell'oggetto nella forma di uno scambio intenzionale e coordina i diversi simboli in modo tale da esprimere la struttura intenzionale della figura attraverso la sua periodica esecuzione temporale [vedi *RITO*, vol. 2]. Le festività sono azioni simboliche pubbliche che hanno una struttura mitica e rituale.

Le caratteristiche dei tre parametri fondamentali sono correlate in modo da creare una condizione temporale periodica. La coordinazione temporale dei simboli dominanti è ritualizzata in una forma ripetitiva e calendariale.

Le diverse festività e la loro distribuzione, che, come abbiamo visto, è diseguale e discontinua nel corso dell'anno, corrispondono alla coordinazione calendariale di eventi specifici della sequenza epigenetica. Questi eventi sono coordinati in un paradigma performativo che ha lo schema di un «fatto che nasce» (*fait naissant*). Questo schema performativo, che struttura il singolo rituale e permea la periodicità della figura, ha una struttura tripartita che consta di una fase di separazione e destrutturazione, di una fase di margine e di una fase di ristrutturazione e riorganizzazione in una nuova relazione (van Gennep, 1909; Turner, 1969). Nella prima fase i soggetti rituali vengono separati dalle loro precedenti modalità di relazione intenzionale e dalla loro espressione strutturale; nell'ultima fase è creato un nuovo vincolo culturale e strutturale in cui l'individuo e la comunità esprimono la nuova modalità intenzionale. La celebrazione del legame intenzionale ha luogo nella fase di margine del rituale ed è incentrata sull'esecuzione del sacrificio. La fase centrale è liminale e transitoria: gli attori rituali sono liberati dalla definizione strutturale o sociale mentre acquisiscono una nuova definizione simbolica.

Il paradigma performativo della figura elabora le tre principali fasi e condizioni della sequenza epigenetica che sono intrinseche alla formazione di un legame: l'occasione originaria e la condizione del verificarsi del fatto, che porta con sé la risoluzione di modalità che sono contrarie al vincolo, la definizione del vincolo attraverso il sacrificio e le strutture pubbliche e storiche istituite dal legame. Il tutto corrisponde allo stato nascente e al processo di adattamento all'interno del vincolo intenzionale.

Ogni festività, e in effetti anche la figura nel suo complesso, crea un confronto tra il nuovo e il vecchio, tra modalità praticabili e impraticabili del legame. Attraverso lo schema performativo, la figura fonda la continuità dell'istituzione culturale simbolica in un processo dinamico costante.

La periodicità della figura. La figura è un predicato della correlazione dei paradigmi epigenetici e performativi. Nel caso della tradizione cristiana, la figura è incentrata sui tre simboli iniziatici e sacramentali del Battesimo, dell'Eucaristia e della Cresima. Il modello epigenetico è definito in termini di trasformazione da una condizione di morte ad una di vita. La trasformazione è elaborata in una sequenza strutturale e dinamica di scambi attivi e passivi tra Dio e l'uomo. La linea di azione di Dio nei confronti dell'uomo apre la sequenza ed è coordinata – in una struttura dialogica – con una linea complementare di azione dell'uomo nei confronti di Dio. Aperta da un dono, la sequenza passa attraverso una crisi creativa intenzionale che è specificata nel sacrificio e porta, alla fine del processo di trasformazione, ad una differenziazione di una relazione di oggetto totale. Il modello performativo della festa di Pasqua (che articola i tre simboli sacramentali dominanti e che è centrale per l'anno religioso) costituisce un ordine di relazione tra eventi intenzionali che sono stati differenziati attraverso la «storia della salvezza» dalla creazione e dalla relazione originaria con Dio fino alla conclusione dell'accordo.

Dal punto di vista della sequenza epigenetica performativa, l'ordine degli «eventi» in una storia sacra deriva il suo significato, e il suo carattere costitutivo in primo luogo non dall'aspetto cronologico della sequenza, ma dalla sua relazione con le dinamiche e le trasformazioni del vincolo intenzionale e dalle condizioni di continuità di quel vincolo. I due modelli complementari, quello epigenetico e quello performativo, costituiscono l'ordine periodico di una figura religiosa che, nella sua unità temporale, sostiene la continuità dinamica della relazione intenzionale. Le tre fasi del processo rituale traducono ognuna delle tre posizioni epigenetiche e la sequenza nel suo complesso, che sviluppa le forme istituzionali della relazione intenzionale nello schema performativo di un fatto che nasce.

Il sacrificio è al centro della figura sia nella sequenza epigenetica che nel processo performativo. In quanto punto di cambiamento qualitativo nella creazione del legame, il sacrificio è l'attiva risoluzione di ciò che è contraddittorio rispetto al legame e l'affermazione di una nuova condizione di relazione di oggetto totale. Nel processo rituale, il sacrificio specifica la differenziazione strutturale del vincolo intenzionale nel suo «nascere». Il processo rituale può essere descritto come una sequenza performativa che ha una funzione epigenetica.

L'articolazione performativa di simboli e delle festività crea l'ordine temporale delle posizioni di epigenesi attraverso la sequenza rituale, e al tempo stesso conserva la connessione esplicita di ogni festività e simbolo dominante con la posizione simbolica centrale elaborata dal sacrificio. Ciò produce una correlazione periodica dei diversi simboli con la struttura trasformatrice del sacrificio. Mentre le festività segnano il cambiamento in relazione alle posizioni simboliche, il sacrificio rinnova la dinamica centrale dello stato nascente del legame.

Il sistema calendariale elabora l'ordine temporale periodico della figura, che è eseguita ritualmente nell'intervallo dell'anno attraverso una serie di festività. Intervalli di tempo ricorrenti nell'anno, come la settimana o il giorno, offrono un movimento ritmico di tempo religioso che ripete in forma rituale il paradigma centrale della figura.

L'esecuzione della figura, che è la struttura centrale originaria del tempo, è anche l'anamnesi e la commemorazione della fondazione del legame. La formazione storica del calendario mostra la differenziazione progressiva di un gruppo di festività, che è legato alla struttura centrale della figura e che celebra l'apoteosi del fondatore storico, l'unità del popolo nel vincolo e la celebrazione degli eventi che sono stati più importanti per la continuità storica e lo sviluppo del legame. I due ordini di tempo, la struttura simbolica periodica del vincolo e la celebrazione della continuità e della tradizione del vincolo, sono spesso collocati lungo due assi temporali distinti all'interno dell'intervallo periodico costituito dall'anno. Per esempio, l'esecuzione epigenetica può essere posta sull'asse lunare; la celebrazione della formazione storica della tradizione può essere posta sull'asse solare. Ma il calendario religioso esprime in primo luogo l'ordine dei simboli epigenetici temporali.

Il vincolo intenzionale crea e sostiene un ordine oggettivo di relazioni che è linguistico, istituzionale e normativo. Sebbene possa sembrare indipendente dal tempo dell'esecuzione epigenetica, questo ordine istituzionale simbolico ha una struttura intrinsecamente temporale ed è governato dall'ordine temporale della figura.

La figura è dinamica, piuttosto che statica, sia sincronica che diacronica; è legata all'evento, ma in modo tale che l'evento possa essere inteso come uno stato nascente e l'elemento creatore della storia e della continuità.

La figura non è un archetipo astorico, né un tutto rigido, che obbedisca a qualche principio formale stretto. È piuttosto legata alla storia delle interpretazioni e delle idee religiose; è interna al processo di formazione dell'azione intenzionale e a quello del vincolo sociale. La figura esprime una forma di causalità che è specifica al carattere intenzionale dell'evento storico.

L'individuo è direttamente attivo nel costituire e nell'eseguire la figura, ma la figura è per l'individuo la via verso il legame. Definendo la struttura dinamica del legame, la figura traccia un sentiero iniziatico verso il carattere pubblico dell'esperienza. Il tempo della figura diviene il tempo e la profondità della struttura religiosa della mente dell'individuo.

Il sistema del tempo simbolico all'interno di una cultura può presentare un'ampia gamma di varianti storiche. Secondo il modo in cui gli aspetti polari della figura sono accentuati, una tradizione può distinguersi per stile e per forma istituzionale. Per esempio, il Manicheismo e altre forme di dualismo religioso spiegano il confronto inerente alla relazione intenzionale come un conflitto tra due sistemi di realtà opposti e indipendenti e due ordini di tempo. Altri sistemi religiosi, come l'Ebraismo, connettono le polarità religiose in un ordine di relazione e legano il confronto intenzionale con il tempo stesso del vincolo intenzionale.

Particolari stili storici all'interno di una religione, pur mantenendo l'integrità temporale della figura, possono differire per l'interpretazione e l'attenzione che dedicano agli ordini epigenetico o performativo del tempo simbolico o ad uno dei simboli dominanti. Ma la figura religiosa è al tempo stesso uno stato nascente trasformatore e una tradizione viva. Il tempo simbolico, sostenendo un sistema di reciprocità religiosa, una visione intenzionale e un'articolazione processuale della realtà, è strutturato nel suo sviluppo e nella sua unità come un'epifania della vita intenzionale.

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968), rimane lo studio fondamentale del ritorno periodico al tempo mitico delle origini. H. Hubert e M. Mauss, *La répresentation du temps dans la religion et la magie*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, pp. 189-229 (trad. it. *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Torino 1991), hanno descritto per primi la natura qualitativa del tempo calendariale. La struttura di esecuzione del processo rituale è analizzata nel classico libro di A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981), e in V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, London 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972). Un contributo importante alla comprensione delle strutture dinamiche dello stato nascente è offerto da Fr. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Bologna 1981. L'intenzionalità simbolica è posta in relazione all'anno liturgico cristiano in D. Zadra, *Tempo simbolico. Liturgia della vita*, Brescia 1985. Un ponderato approccio all'interpretazione teologica del tempo e della storia si trova in H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968 (trad. it. *Teologia della storia*, Milano 1979). Per un'analisi illuminante dello studio del tempo nelle culture antiche e del concetto di periodicità in storiografia, cfr. A. Momigliano, *Time in Ancient Historiography*, in «History and Theory», 6 (1966), pp. 1-23 (= *Quarto contributo...*, Roma 1969, pp. 13-41 = *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1977, pp. 179-204; trad. it. in *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 64-94). Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973 (trad. it. *Interpretazioni di culture*, Bologna 1987), fornisce un importante contributo allo studio della religione come sistema simbolico. Le forme temporali all'interno della narrazione sono discusse da P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris 1983 (trad. it. *Tempo e racconto*, Milano 1986, 1994 2ª ed.).

DARIO ZADRA

TEOCRAZIA. Significa «governo di Dio» e si riferisce ad un tipo di governo nel quale Dio o gli dei sono pensati come detentori della sovranità, o a qualunque Stato così governato. Il concetto è stato ampiamente applicato ai casi più disparati, quali l'Egitto dei faraoni, l'antico Israele, la cristianità medievale, il Calvinismo, l'Islamismo, e il Buddhismo tibetano.

Il termine fu coniato in lingua greca (*theokratia*) dallo storico ebreo Giuseppe Flavio intorno al 100 d.C. Giuseppe notò che mentre le nazioni del mondo erano variamente governate da monarchie, oligarchie e democrazie, la forma di governo degli Ebrei era la teocrazia. Ciò risaliva a Mosè, egli pensava, il quale non era attratto da questi modelli politici, e perciò «designò la sua forma di governo come teocrazia – forzando il termine, come qualcuno potrebbe osservare – attribuendo così governo e dominio a Dio» (*Contro Apione* 2,165).

A partire dalla creazione di Giuseppe Flavio, il termine trovò la sua strada nei linguaggi moderni, sebbene l'uso più antico fosse riferito all'antico Israele, e dunque fedele al contesto originale. Il poeta John Donne, in un sermone del 1622, affermò che gli Ebrei erano stati governati da una teocrazia, e il vescovo anglicano William Warburton, nel suo *Divine Legation of Moses Demonstrated* (1737-1741), si impegnò in una lunga disamina della teocrazia di Israele.

L'impulso per un uso più ampio del termine venne dalla *Filosofia della storia* di G.W.F. Hegel, dove il termine era usato per descrivere quella prima fase della antica civiltà orientale nella quale non vi era distinzione fra religione e Stato. Alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, il termine divenne ciò che Karl Mannheim chiamò un *Kampfbegriff*, attraverso il quale poteva trovare espressione il disprezzo «illuminato» per le società «oppresse dai preti». Con analogo vigore esso venne usato da W.E.H. Lecky nella sua *History of Rationalism* (1865) e da Brooks Adams in *The Emancipation of Massachusetts* (1887).

Il concetto di teocrazia non è mai stato un concetto rigorosamente definito nella scienza sociale o nella storia delle religioni, sebbene il termine venga frequentemente usato nelle opere storiche. Questo probabilmente perché esso non denota un sistema o una struttura di governo parallela a monarchia e democrazia, ma designa una certa forma di collocamento della fonte ultima dell'autorità dello Stato, senza riguardo alla forma di governo. Negli studi biblici, nei quali la nozione di teocrazia ha avuto il suo maggior credito, essa è stata probabilmente anche usata con la maggior coerenza e fecondità.

Questo articolo tratta dei diversi significati che possono essere utilmente conferiti al termine *teocrazia*, con esempi attinenti a ciascun significato: ierocrazia, o governo da parte di funzionari religiosi; teocrazia regale, o governo da parte di un re consacrato; teocrazia generale, o governo in senso più generale da parte di una volontà o legge divina; e teocrazia escatologica, o governo futuro ad opera del divino.

Ierocrazia. Il termine *teocrazia* è stato spesso usato per definire società governate dal clero o dai sacerdoti, ma il significato esatto della parola non è questo, ed un altro termine, *ierocrazia*, può essere impiegato per definire questo stato di cose. Alcuni l'hanno chiamata teocrazia «pura». Fra queste forme di teocrazia deve essere fatta una distinzione a seconda che i funzionari religiosi che esercitano il governo siano sacerdoti in senso proprio o piuttosto figure profetico-carismatiche.

Teocrazie di questo tipo non sono state molto numerose. Ne sono un esempio molti dei periodi della storia dell'antico Israele: il periodo più antico, che inizia con il patto del Sinai e prosegue con il comando di Mosè e Aronne; la confederazione religiosa dell'anfizionia tribale; ed il carismatico (sebbene occasionale) governo dei Giudici fino al tempo di Samuele. Dunque Israele era caratterizzato da elementi fortemente teocratici, nel senso di governo esercitato da funzionari religiosi. Secoli dopo, in seguito al ritorno dall'esilio alla fine del VI secolo a.C., emerse una teocrazia con il comando sacerdotale delle generazioni successive ad Esdra. Il modello teocratico sacerdotale divenne così importante fra gli Ebrei, a quel tempo, che i successivi Asmonei legittimarono il loro governo valorizzando l'alto sacerdozio. Così fu fino alla fine del governo di Alessandro Yannai sul piccolo Stato ebraico nel 67 a.C.

Questa forma di teocrazia si è avuta raramente nel Cristianesimo, che crebbe come religione clandestina in contrasto con uno Stato ostile. Ciononostante, una forma di teocrazia nel senso di governo sacerdotale apparve nello Stato Pontificio e durò per oltre un millennio (756-1870). Tuttavia, questa situazione non era normalmente considerata come un prototipo dell'ideale, bensì, in modo più pragmatico, come un modo di assicurare l'indipendenza dell'autorità ecclesiastica, concentrata a Roma, rispetto all'interferenza e al controllo da parte delle potenze secolari. Un altro esempio cristiano di teocrazia pura può essere individuato alle origini del movimento dei Santi dell'Ultimo Giorno, o Mormoni, negli Stati Uniti, fra i quali i *leader* profetici (dapprima Joseph Smith e poi Brigham Young) esercitavano autorità religiosa e temporale nella vita della comunità, sia nelle prime colonie sia in seguito a Salt Lake City.

L'Islamismo delle origini, sotto il profeta Maometto

e i suoi primi successori, i califfi, era altresì teocratico nel senso che il governo era esercitato da un potere religioso, sebbene non si trattasse di una guida sacerdotale, ma piuttosto profetico-carismatica. È tuttavia difficile affermare esattamente a che punto il califfato cessò di essere un'istituzione religiosa primaria.

Il Buddhismo tibetano è stato spesso citato come un esempio di teocrazia sacerdotale. Dopo il XIII secolo, il Tibet fu governato da vari esponenti del sacerdozio buddhista; nel XVII secolo, la setta Dge-lugs-pa conseguì il governo temporale del paese e governò attraverso i lama Dalai e Panchen, come incarnazioni successive rispettivamente di Avalokiteśvara e Amitābha Buddha, fino a che l'invasione comunista cinese distrusse questo modello, nel 1959. Il Dalai Lama era il principale governatore, dalla sua capitale, a Lhasa, e il potere era amministrato da lui (o da un reggente che governava in suo nome durante la ricerca di un nuovo Dalai Lama) attraverso un consiglio composto in parte da monaci.

Molti movimenti comunitari o rivoluzionari di breve durata ispirati dalla religione furono teocrazie pure. Ne furono esempi la ribellione Taiping in Cina, nel 1858, la conquista di Khartoum, nel Sudan, da parte di un aspirante al ruolo di Mahdi, nel 1885, e il Tempio del Popolo di Jim Jones, istituito in Guyana nel 1977 e concluso con un suicidio di massa.

Teocrazia regale. Il governo di un re considerato detentore di rango e potere divini, o investito da Dio di autorità sulla terra, è una seconda forma di teocrazia. Questa regalità sacra ha molte ramificazioni che vanno al di là di ciò che riguarda il concetto di teocrazia.

Il Giappone della tradizione era governato secondo tale teocrazia regale, in quanto gli imperatori erano considerati discendenti della dea del sole Amaterasu. Alcune società del mondo antico erano teocratiche in questo senso. I re dell'antica Mesopotamia erano considerati servi eletti e reggenti degli dei, e i faraoni egizi diretti discendenti del dio sole, che aveva creato la terra e in un primo tempo l'aveva governata personalmente e in seguito attraverso di loro. Sia in Egitto sia in Mesopotamia, come fra altre popolazioni antiche, i re adempivano altresì ad importanti compiti rituali, fungendo così da intermediari fra uomini e dei. Spesso sono state formulate analogie tra le monarchie sacre del Vicino Oriente antico e la regalità di Israele, ma tali inferenze devono essere tratte con cautela soprattutto perché la monarchia di Israele era stata fondata nel tempo della memoria storica di Israele e conobbe l'opposizione di una scuola di pensiero secondo la quale soltanto Jahvè doveva essere considerato re (1 Sam 8,6-22, Os 8,4; 13,10s.). Tuttavia, la monarchia di Israele derivò alcuni tratti teocratici dai suoi predecessori del Vicino Oriente, soprattutto elementi di rituale di corte. Nondimeno, Israele sotto la monarchia fu una teocrazia regale, poiché i re erano considerati servitori eletti e consacrati di Jahvè, e rappresentanti terreni dell'autorità teocratica di Jahvè.

La monarchia come adempimento ad un sacro compito di divina reggenza apparve anche nel Cristianesimo. Gli esempi più evidenti si sono avuti nel Cristianesimo orientale, sia bizantino sia russo, nei quali l'ufficio imperiale era considerato come conferito da Dio, e l'imperatore come rappresentante di Dio sulla terra in tutte le questioni temporali così come negli affari esterni della Chiesa.

A Bisanzio la distinzione fra religioso e secolare non era così nettamente delineata come avveniva di solito in Occidente, e l'imperatore bizantino aveva alcune prerogative liturgiche che erano precluse ad un laico. Questa regalità sacra apparve anche nel Cristianesimo occidentale, fra i primi re germanici che governarono dopo la dissoluzione dell'Impero romano, specialmente con il regno di Carlo Magno. Essa riapparve con alcuni dei sacri romani imperatori che tentavano di opporsi alle pretese di teocrazia papale dopo la riforma gregoriana dell'XI secolo, e alle corti di Enrico VIII e di Luigi XIV.

Teocrazia generale. Un terzo tipo di teocrazia, di gran lunga il più comune, è il tipo più generale, secondo il quale l'autorità ultima viene conferita da una legge o rivelazione divina, mediata da una molteplicità di strutture o forme politiche. In un certo senso, sia le teocrazie sacerdotali sia quelle regali possono appartenere a questo tipo: per esempio, nella monarchia di Israele la Legge costituiva un'autorità al di là di quella del re al tempo della riforma di Giosia; gli imperatori bizantini, malgrado fossero stati scelti da Dio, erano subordinati ai principi della verità rivelata; e persino i re-dei egizi si immaginava governassero secondo gli eterni principi di *maat*, la giustizia. La teocrazia in questo terzo senso è stata un concetto del tutto comune in religioni universalistiche come Cristianesimo e Islamismo, spesso caratterizzate dall'impulso a portare tutta la sfera umana sotto l'egida della volontà divina; ma è apparsa anche in alcune società antiche e tribali nelle quali leggi e costumi del popolo erano considerati rivelati dagli dei, come in alcune città-stato dell'antica Grecia.

Le condizioni storiche hanno reso questo tipo di teocrazia meno comune nel Cristianesimo di quanto avrebbe potuto essere; nel Cristianesimo antico la teocrazia era tagliata fuori dalla netta dicotomia fra Chiesa e mondo ostile che prevalse nel pensiero cristiano, e nei tempi moderni la secolarizzazione ha reso ozioso

qualunque programma di un governo della società secondo norme cristiane. Inoltre, alcune forme di pensiero cristiano relative alla società – per esempio la teoria dei due regni del Luteranesimo, l'aristotelismo cristiano, che garantisce allo Stato la base del proprio diritto, e l'accettazione moderna della separazione fra Chiesa e Stato – hanno indebolito l'impulso teocratico.

Nel Cristianesimo, i due esempi più comunemente citati di questo tipo di teocrazia sono stati il Cattolicesimo medievale e alcune società calviniste del XVI e del XVII secolo.

L'antico pensiero medievale considerava lo spirituale e il temporale due poteri coordinati al di sotto di Dio, con le loro strutture di potere separate. Dopo la riforma gregoriana dell'XI secolo, tuttavia, i teorici papali tentarono di spogliare il supremo sovrano temporale del suo carattere sacro e sostennero la concezione secondo cui la Chiesa, attraverso il papa, era sovrana in tutte le questioni temporali, anche se questa sovranità non era esercitata direttamente ma attraverso reggitori secolari che la Chiesa aveva l'autorità di dirigere, giudicare o destituire. Questa teocrazia papale raggiunse il suo culmine all'inizio del XIII secolo con il pontificato di Innocenzo III, che fece valere la sua pretesa di aver l'autorità di disporre delle potenze terrene, punendo diversi monarchi europei, fra cui re Giovanni Senzaterra. Difensori della teocrazia papale, tuttavia, avanzarono pretese ancora maggiori nel secolo successivo, affermando che i papi, come vicari di Cristo sulla terra, avevano tutte le prerogative del regno celeste di Cristo, sia reali sia sacerdotali, ed erano, teoricamente, i detentori non solo di ogni sovranità politica terrena, ma anche di ogni proprietà. Successivi sviluppi medievali, fra cui la cattività papale e lo scisma, la nascita del conciliarismo e il nazionalismo, portarono al declino dell'effettiva teocrazia papale.

Spesso sono stati definiti teocratici i governi di alcuni Stati riformati o calvinisti, a Zurigo sotto Huldrych Zwingli, a Ginevra sotto Giovanni Calvino, in Inghilterra sotto Oliver Cromwell, o nel Massachusetts puritano. In nessuno di questi casi si trattò di teocrazia ierocratica, poiché in molti di essi il clero aveva minori possibilità di esercitare nei pubblici uffici di quanto avvenisse precedentemente – l'Inghilterra di Cromwell, per esempio, abolì i tribunali ecclesiastici e la Camera dei Lords con i suoi vescovi, e la colonia della Baia del Massachusetts proibì al clero di accedere alla magistratura. Persino a Ginevra il clero aveva esclusivamente un ruolo consultivo nel controllare e bilanciare il governo civile. Ma tutte queste società nutrivano un ideale, espresso molto bene dal teologo di Strasburgo Martin Bucer nel suo *De regno Christi*, di una santa comunità sulla terra, nella quale la sovranità appartenesse a Dio e la legge reale riflettesse la volontà divina, mentre il governo agiva a favore della gloria divina. Negli esempi puritani dell'Inghilterra cromwelliana, a metà del XVII secolo, e nella Baia del Massachusetts nella prima generazione del suo insediamento, era presente sia l'attenzione ai modelli teocratici dell'Antico Testamento, sia il senso dell'importanza di affidare il governo a individui realmente rigenerati – o santi – nello sforzo di creare una comunità santa. Di fatto, tuttavia, il governo era esercitato in entrambi i casi più da laici devoti che dal clero, e sia nell'Inghilterra di Cromwell sia nel puritano Massachusetts lo Stato aveva un notevole controllo sulle questioni ecclesiastiche.

È altresì in questo significato generale della teocrazia che l'Islamismo può essere considerato teocratico. L'Islam crebbe come una comunità religiosa che era anche uno Stato, cosicché fin dal principio non vi fu distinzione fra Stato e Chiesa; vi era piuttosto una società unitaria sottomessa alla norma e alla legge rivelata di Dio. L'Islam era molto meno una «Chiesa» che uno Stato teocratico, ma, come teocrazia, esso era laico ed egualitario, senza tradizioni di re consacrati né una potente classe sacerdotale. Il fondamento di questa norma divina era da ricercare nella *sharī'ah*, o legge, che forniva un modello di vita unificando tutti gli aspetti della vita umana – politica, sociale, religiosa, domestica – in un grande complesso sottoposto al dominio divino. Questo dominio venne variamente esercitato nella storia islamica, ma l'*'ulamā'* così come i califfi e, nello Sciismo gli imam, sono stati importanti per la sua realizzazione. Molti movimenti moderni di reviviscenza islamica, che reagiscono all'ostilità dell'Occidente e al declino interno, hanno puntato al ripristino degli elementi teocratici dell'Islamismo; ciò vale per i Wahhābīyah nel XVIII e nel XIX secolo e per molti movimenti contemporanei.

Teocrazia escatologica. Una quarta forma di teocrazia è quella escatologica, centrata sulle visioni di un futuro ideale nel quale sarà Dio a governare. L'escatologia della restaurazione e le idee messianiche nell'antico Israele erano di questo tipo. Nel Cristianesimo, tale teocrazia escatologica apparve nelle credenze dei seguaci medievali di Gioachino da Fiore, che annunciava l'avvento di una terza era, in cui tutto sarà perfetto, e nelle credenze delle sette inglesi del XVII secolo, quali i Seekers, i Quaccheri, o i Fifth Monarchists, che sognavano l'avvento di una età del Millennio nella quale Cristo dominerà. Moderni germogli del Cristianesimo quali i Testimoni di Geova e la Unification Church di Sun Myung Moon costituiscono esempi recenti di gruppi che annunciano un regno di Cristo sulla terra. L'escatologia islamica basata sul-

la figura del Mahdi ha occasionalmente generato speranze analoghe.

[Per la trattazione generale della teocrazia e dei relativi problemi, vedi *REGALITÀ*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Un singolo resoconto sinottico che tratti dei fenomeni teocratici in tutta la loro ampiezza non è disponibile. Fra gli studi di religione in generale, trattano del concetto di teocrazia G. Mensching, *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn 1966, e *Soziologie der Religion*, Bonn 1968 (2ª ed.), pp. 79s., 112, e 115-58. Fra i molti studi sulla regalità sacra nel mondo antico costituisce un buon punto di partenza l'ormai classico H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion*, 1948, rist. Chicago 1978. Per un resoconto generale su teocrazia e antico Israele, cfr. J.W. Wevers, *Theocracy* in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nashville 1962, pp. 617-19. Tratta di Daniele, Gioele ed altri esempi della tarda escatologia israelitica D.O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959. Per quanto riguarda la teocrazia tibetana, cfr. F. Michael e E. Knez, *Rule by Incarnation. Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State*, Boulder 1982. Per la teocrazia regale a Bisanzio, cfr. D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, soprattutto cap. 2. Fra i molti studi sul pensiero papale medievale, i seguenti trattano diffusamente il tema della teocrazia: M. Pacaut, *La théocratie. L'église et le pouvoir au moyen âge*, Paris 1957; J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959, in particolare i capp. 1, 7, 8; e G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936 (trad. ingl. *Church State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, 1959, rist. New York 1979). Numerosi autori si sono occupati di Riforma e teocrazia puritana: R.C. Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto 1967; E.W. Monter, *Calvin's Geneva*, New York 1967, soprattutto cap. 6; H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge 1982; G.L. Hunt, *Calvinism and the Political Order*, Philadelphia 1965; A.B. Seidman, *Church and State in the Early Years of the Massachusetts Bay Colony*, in «New England Quarterly», 18 (1945), pp. 211-33, che tenta di presentare direttamente le testimonianze sulla teocrazia nella colonia; e J.C. Brauer, *The Rule of the Saints in American Politics*, in «Church History», 27 (1958), pp. 240-55, che ha per oggetto gli impulsi teocratici nella tarda storia americana. Per una storia dei Quaccheri in rapporto alla teocrazia, cfr. T.G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State*, New York 1964, pp. 125-78. Gli aspetti teocratici dell'Islamismo vengono variamente accennati in R. Levy, *The Sociale Structure of Islam*, Cambridge 1957 (2ª ed.), e E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 1958, rist. Cambridge 1968; alcuni moderni ritorni del pensiero teocratico sono esposti da M. Fakhry, *The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversies*, in «International Affairs», 30 (1954), pp. 450-62.

DEWEY D. WALLACE, JR.

TEODICEA. Perché i giusti soffrono? Perché i malvagi prosperano? Perché bambini innocenti subiscono la malattia o la morte? Sono vecchie domande, che però hanno ricevuto nuova vitalità dall'esperienza dell'Olocausto in Europa. Il fatto che molti morti nell'Olocausto fossero Ebrei o cristiani devoti pone problemi particolari alle religioni cui queste vittime appartenevano. Tradizionalmente, Ebrei e cristiani hanno sostenuto la bontà di Dio e il suo assoluto dominio della storia. Ma come può questa fede conciliarsi con una sofferenza le cui proporzioni sono simboleggiate da Auschwitz?

Posizioni teoriche

Lo sforzo di rispondere a domande come queste è comunemente chiamato *teodicea*. Il termine fu apparentemente coniato dal filosofo Gottfried Leibniz (1646-1716) ed è composto dalla parole greche che significano dio (*theos*) e giustizia (*dike*). Si può quindi considerare la teodicea lo sforzo di difendere la giustizia e la potenza di Dio di fronte alla sofferenza. Le teodicee sono il risultato di questo sforzo: spiegazioni o giustificazioni specifiche della sofferenza in un mondo che si ritiene governato da un Dio moralmente buono.

Il problema della teodicea. Il «problema della teodicea» nasce quando la realtà sperimentata della sofferenza viene giustapposta a due credenze tradizionalmente associate al monoteismo etico. Una è la credenza che Dio sia assolutamente buono e compassionevole. L'altra è la credenza che egli controlli tutti gli eventi della storia, che sia onnipotente e onnisciente. Combinate con altre credenze implicite – per esempio che un essere buono debba cercare di evitare la sofferenza per quanto ne è capace – queste idee sembrano contraddittorie. Esse paiono formare un «trilemma» logico, nel senso che, mentre due qualsiasi di questi gruppi di credenze possono essere accettati, l'aggiunta del terzo rende il tutto logicamente incoerente. Così, sembra che si possa affermare che Dio è onnipotente e assolutamente buono, ma non che ci sia anche sofferenza nel mondo. Allo stesso modo, la realtà della sofferenza può essere affermata insieme alla bontà di Dio, ma l'insistenza sull'onnipotenza di Dio rende tutto l'insieme insostenibile. Si può considerare la teodicea lo sforzo di opporsi alla conclusione che un tale trilemma logico esiste. La teodicea cerca di dimostrare che le credenze tradizionali circa la bontà e l'onnipotenza di Dio sono compatibili con la realtà della sofferenza.

Definizioni alternative. Alcuni studiosi hanno cercato di espandere il termine *teodicea* oltre il suo classico uso teologico e filosofico occidentale. Il sociologo

Max Weber, per esempio, ha tentato di ridefinire il termine per renderlo applicabile a tradizioni religiose che non implicano la fede in un Dio giusto e onnipotente. Nell'uso che ne fece Weber, *il problema della teodicea* si riferiva a qualsiasi situazione di sofferenza inesplicabile o immeritata, e il termine stesso *teodicea* indicava ogni tentativo razionale di spiegare la sofferenza. Questa definizione più ampia è utile per lo studio comparato delle religioni. Tuttavia, senza dimenticare altre risposte religiose alla sofferenza, io userò qui il termine *teodicea* nel suo senso classico, come tentativo di difendere la giustizia e la potenza di Dio in un mondo oppresso dalla sofferenza.

Dissoluzioni del problema della teodicea. Una ragione per attenersi alla definizione ristretta di teodicea è che essa ci permette di vedere che la teodicea nel senso classico è sostanzialmente una caratteristica del monoteismo etico. La teodicea, in questo senso, non nasce in tradizioni che fondamentalmente negano o respingono uno qualsiasi dei tre ordini di idee che formano il problema della teodicea: la fede nella bontà di Dio, la fede nella sua potenza e la convinzione della reale esistenza del dolore. Posizioni religiose che fondamentalmente dissolvono il problema possono essere suddivise a seconda di quale di questi tre punti fondamentali non accettano.

Negazioni della giustizia divina. Alcune posizioni religiose evitano la teodicea negando che Dio (o gli dei) sia moralmente buono. Assai poche religioni affermano apertamente che Dio è malvagio, benché Wendy Doniger O'Flaherty, nel suo libro *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley 1976), abbia sostenuto che almeno un importante motivo nella mitologia induista connette la sofferenza alla meschinità degli dei e al loro timore della potenza umana. Più comune di un'esplicita negazione della giustizia divina è tuttavia l'affermazione che tale giustizia è in qualche modo qualitativamente diversa dalle nostre idee umane correnti di ragione e torto. Parole come *giustizia* o *bontà*, applicate a Dio, non avrebbero alcuna relazione con il loro significato quando le si applica agli esseri umani. Quello che sarebbe considerato un atto malvagio se compiuto da un essere umano – per esempio l'assassinio di bambini – può non essere ingiusto quando è in causa Dio. Vedremo che questa idea ha una certa vitalità nell'Islamismo e nel Cristianesimo calvinista.

Negazioni dell'onnipotenza di Dio. Piuttosto che compromettere la bontà divina, alcune tradizioni religiose hanno evitato la teodicea ponendo limitazioni al potere divino. Quest'idea è soprattutto tipica delle religioni dualiste, che spiegano la realtà della sofferenza postulando una potenza o principio del disordine che lotta incessantemente con Dio per il dominio del mondo. Nello Zoroastrismo, per esempio, le imperfezioni e le sofferenze in questo mondo sono fatte risalire ad un conflitto cosmico in svolgimento tra una divinità buona, Ahura Mazda (Ōhrmazd), e il suo antagonista malvagio, Angra Mainyu (Ahriman). Allo stesso modo, il Manicheismo, una religione gnostica, spiegava la sofferenza come una lotta tra un dio «spirituale» della bontà e della luce e un demone «creatore» maligno, associato alle tenebre e alla materia.

A parte il dualismo, ci sono altri modi con cui le religioni possono negare l'onnipotenza di Dio. Uno dei più importanti si trova nel Buddhismo, dove la sofferenza è legata all'automatico operare della legge morale della retribuzione nota come *karman*. Ritornerò sul *karman* in relazione all'insegnamento buddhista nel suo complesso, ma per ora si può notare che il *karman* elimina la necessità di giustificare Dio (o gli dei) in un mondo di sofferenza, perché pone questa sofferenza quasi totalmente al di fuori del controllo di Dio.

Negazioni della realtà della sofferenza. L'ultimo modo fondamentale di evitare il problema della teodicea è negare la terza componente del trilemma, negare cioè che nel mondo ci sia veramente sofferenza. Questa posizione può sembrare assurda dal momento che infelicità, malattia e morte sono tutt'intorno a noi. Tuttavia, pensatori religiosi e tradizioni religiose hanno a volte in vari modi negato la realtà ultima o l'importanza del dolore. Il filosofo Spinoza, per esempio, affermò che il mondo sembra pieno di mali solo perché è guardato da un punto di vista umano, ristretto ed erroneo. Dal punto di vista divino, il mondo forma invece un tutto necessario e perfetto. Anche alcuni pensatori induisti hanno negato la realtà della sofferenza invocando l'adozione del punto di vista divino. Secondo la tradizione vedantica, ciò che noi chiamiamo male o sofferenza è in realtà un aspetto della *māyā*, il principio cosmico del dinamismo e dell'individuazione. Questo non è un principio supremo, e il saggio, che raggiunge il punto di vista divino, vede la *māyā* come un processo illusorio che non riguarda l'anima eterna. Questo atteggiamento rende il mondo della sofferenza irrilevante.

Teodicee classiche. Coloro che hanno familiarità con la tradizione religiosa occidentale possono non essere persuasi da queste diverse dissoluzioni del problema della teodicea. Possono trovare che alcune di queste posizioni, come la negazione che Dio sia giusto in termini umanamente comprensibili, mettano seriamente a repentaglio una religione basata sulla fede nella bontà di Dio. Altre dissoluzioni possono dar l'impressione di ignorare l'importanza del male su cui Dio cerca di avere il sopravvento o possono erodere la fiducia

nella capacità di Dio di dominare quel male. Tuttavia *abbiamo visto che la posizione alternativa – l'affermazione* dell'assoluta bontà e potenza di Dio in un mondo di sofferenza – sembra illogica. I difensori del monoteismo etico hanno tuttavia generalmente rifiutato di accettare questa apparente illogicità. Con vari gradi di fiducia in se stessi, hanno sostenuto che la pretesa contraddizione tra il monoteismo e la sofferenza non esiste. Questa convinzione è alla base delle teodicee specifiche che sono state elaborate per difendere la fede in un Dio giusto e onnipotente.

La chiave di queste posizioni è la riflessione su che cosa significhi affermare che Dio è onnipotente. In genere si è sostenuto che, mentre Dio può fare tutto ciò che vuole e tutto ciò che può essere fatto, non può fare ciò che è logicamente impossibile; e questo non perché il suo potere sia limitato, ma solo perché ciò che è logicamente impossibile non può veramente essere pensato o concepito. Così, Dio non può fare un «cerchio quadrato», e non possiamo chiedergli di farlo o desiderare che lo faccia, perché l'idea stessa del cerchio quadrato è assurda. Solo l'accidente del linguaggio, che fa sì che un «cerchio quadrato» sembri possibile quanto una «mela senza semi», ci porta a pensare che l'incapacità di Dio a questo proposito rappresenti un limite al suo potere.

Su questa base, si è ulteriormente sostenuto che la pretesa che la bontà e la potenza di Dio siano logicamente incompatibili con il dolore è scorretta, perché non è vero che un essere onnipotente e assolutamente buono necessariamente eliminerebbe tutte le sofferenze dal mondo. Ciò che è vero è che un simile essere desidererebbe realizzare lo stato di maggior bontà possibile nel mondo. Ma la creazione di un simile stato potrebbe implicare la creazione di alcuni specifici beni la cui esistenza comporta logicamente la possibilità di certi mali, e questi mali potrebbero essere la fonte delle sofferenze che vediamo intorno a noi.

La teodicea, quindi, riguarda essenzialmente l'identificazione di quei beni particolarmente preziosi la cui esistenza può implicare alcuni stati di sofferenza o di male. I sostenitori di specifiche teodicee in genere sostengono che un mondo privo di questi beni sarebbe peggiore di uno che li contenga, per cui Dio è moralmente giustificato per aver creato un mondo in cui esistono questi beni, con i mali connessi.

Mentre coloro che si dedicano a costruire una teodicea spesso si concentrano su un bene particolare nella loro difesa di Dio, la teodicea è in sè un'attività eclettica. Una serie di argomenti e valori diversi sono generalmente avanzati per difendere la bontà di Dio. Alcune delle teodicee qui considerate non sono neppure teodicee in senso stretto, perché implicano meno l'identificazione di specifici valori la cui esistenza giustifica la sofferenza che l'affermazione che tali valori possano esistere. In ogni modo, nessuna di queste teodicee classiche esclude necessariamente le altre, e i sostenitori del monoteismo etico di solito condividono più di una delle posizioni che seguono.

La teodicea del libero arbitrio. Una delle spiegazioni della sofferenza più solide e più frequentemente invocate è la teodicea del libero arbitrio. Coloro che sostengono questa posizione affermano che un mondo che contiene creature che compiono liberamente azioni buone e rispondono liberamente alla bontà del loro creatore è di gran lunga migliore di un mondo di automi che fanno sempre ciò che è giusto perché non possono fare altrimenti. Ora, mentre Dio può creare creature libere, per farle veramente libere non può determinare causalmente ciò che esse fanno. Per creare una creatura capace di fare liberamente ciò che è moralmente giusto, Dio deve dunque creare una creatura che sia anche capace di fare ciò che è moralmente sbagliato. Così, è capitato che alcune delle libere creature di Dio abbiano usato la loro libertà per fare il male, e questa è l'origine della sofferenza che vediamo intorno a noi. Parte di questa sofferenza è causata direttamente da questi esseri malvagi, mentre altra sofferenza si produce quando essi vengono giustamente puniti da Dio per la loro condotta.

Per quanto questa teodicea si possa riassumere in termini semplici, essa implica molte complicazioni, ed è stata spesso messa in questione. Il dibattito recente è stato particolarmente vivace. Filosofi come Antony Flew e J.L. Mackie, per esempio, hanno messo in discussione la connessione, in questa dimostrazione, tra il libero arbitrio e la possibilità di fare il male. Secondo loro, dal momento che la condotta di esseri liberi non è priva di condizionamenti da parte di fattori causali, Dio avrebbe potuto creare la natura umana e l'ambiente fisico circostante in modo che gli esseri liberi non facessero mai il male. Oppure, sempre secondo questi due filosofi, dal momento che è logicamente possibile per qualsiasi essere libero non fare mai il male, non ci sarebbe nulla di illogico se Dio avesse creato una razza di esseri liberi, nessuno dei quali compie mai azioni malvagie. Tuttavia, altri filosofi, particolarmente Nelson Pike e Alvin Plantinga, hanno respinto questi argomenti, sostenendo o che essi vanno contro il nostro comune concetto di libertà, che implica essenzialmente l'idea di non essere determinati da fattori causali, ovvero che essi derivano erroneamente da ambiguità nel significato dell'espressione secondo cui Dio potrebbe creare creature libere che non facciano mai il male. Se da un lato è vero che Dio potrebbe creare una razza di creature libere nessuna delle quali di fatto

compie mai azioni malvage, non è vero che Dio possa creare creature libere e fare in modo che non compiano mai azioni malvage: dipenderebbe dalle creature stesse il fatto che azioni malvage venissero o meno compiute. Tali argomenti inducono questi filosofi a concludere che Dio deve esporre il mondo alla possibilità della sofferenza e del male se vuol creare creature veramente libere.

Un'obiezione più tradizionale e radicata alla teodicea del libero arbitrio è che essa in apparenza non affronta il problema dell'opposizione tra male naturale (o fisico) e male morale. Il male morale può essere considerato uno stato di sofferenza conseguente all'azione di esseri liberi, come la guerra, il razzismo o il genocidio. Il male naturale è quel male o quella sofferenza che non deriva da atti volontari di esseri liberi, e include fenomeni come terremoti, inondazioni e pestilenze. Se anche si ammette che questa distinzione non è netta (alcuni dei danni prodotti da un terremoto, per esempio, sono il risultato di tecniche di costruzione inadeguate e di altre forme di ignoranza o di avidità umana), è chiaro che queste cause di sofferenza sono del tutto al di fuori del controllo umano. Dal momento che questa sofferenza non può dipendere da un abuso della libertà umana, secondo questi argomenti Dio deve essere in ultima analisi considerato responsabile della sua esistenza.

I difensori della teodicea del libero arbitrio hanno risposto a questa obiezione in vari modi. A volte hanno ricondotto il male naturale all'attività di qualche essere demoniaco (angeli caduti o Satana) la cui malvagità è il risultato di un uso distorto del libero arbitrio. Hanno anche talvolta sostenuto che i mali naturali sono la punizione, ancora in corso, per gli atti ingiusti compiuti dai primi progenitori degli uomini, per cui la sofferenza è un risultato del peccato originale. Nonostante tentativi occasionali di riesumarle, queste risposte sono invocate oggi molto raramente. Di conseguenza, molti sostenitori della teodicea del libero arbitrio si trovano costretti a rivolgersi altrove per trovare appoggio per la loro difesa di Dio. Spesso ricorrono ad una delle teodicee educative.

Teodicee educative. La forza delle teodicee educative sta nella loro capacità di giustificare almeno parte della sofferenza subita da persone innocenti. Questa sofferenza esiste, si sostiene, perché serve ad arricchire l'esperienza umana, a formare il carattere morale o a sviluppare le capacità umane.

All'interno dell'affermazione generale che la sofferenza ha un valore educativo, si possono identificare almeno alcune affermazioni più particolari. Per esempio, si sostiene a volte che una piccola sofferenza accresce il gusto per le soddisfazioni della vita (la separazione dalle persone amate può arricchire i momenti passati con loro). A un livello molto più profondo, si sostiene che anche una sofferenza molto grave può rinforzarci contro le avversità e può aiutarci a sviluppare forza di carattere, compassione o nuove capacità. Infine, a questo proposito si sottolinea spesso il valore di un mondo basato sulle leggi regolari della natura. Certo, molta sofferenza deriva dall'operare delle leggi della natura. Se Dio avesse voluto, avrebbe potuto creare un mondo dove non esistesse alcuna legge regolare – un mondo in cui le fiamme che minacciano una famiglia addormentata divenissero improvvisamente fredde. Ma un mondo così, si afferma, sarebbe un giardino magico con poche possibilità di crescita per il sapere umano. La razza umana rimarrebbe per sempre intellettualmente bambina. Questa spiegazione in termini di leggi naturali è anche a volte avanzata per spiegare l'enigmatico problema della sofferenza degli animali.

Queste teodicee educative sono importanti, ma i loro limiti sono evidenti. Molte delle soddisfazioni della vita non richiedono la sofferenza per essere godute. La buona salute può essere apprezzata anche senza l'esperienza della malattia. È vero, forse profondamente vero, che una grave sofferenza può stimolare lo sviluppo delle nostre capacità e del nostro carattere, ma non è sempre così. A volte la sofferenza inasprisce, indebolisce o distrugge le persone. Infine, anche se capire più a fondo le leggi della natura è un bene, dobbiamo chiederci se questo sapere può essere giustificato se il suo prezzo è stata la perdita di vite umane per innumerevoli generazioni. Che razza di educazione è, alcuni chiedono, se uccide un così grande numero di studenti?

Teodicee escatologiche (o retributive). Molte delle difficoltà delle teodicee educative derivano dalla brevità della vita umana. Se l'esistenza dell'individuo continuasse dopo la morte, alcuni di questi problemi potrebbero essere superati. In quel caso, infatti, la sofferenza improduttiva o immeritata potrebbe essere inserita in un più ampio contesto di esperienza e di significato. Le teodicee escatologiche sono basate sulla convinzione che la vita umana trascenda la morte e che i giusti alla fine ricevano la giusta ricompensa (si sostiene anche spesso che i malvagi ricevano l'adeguata punizione). Queste teodicee differiscono l'una dall'altra in merito a quando o come si verifica tale ricompensa. L'*eschaton* («l'evento ultimo») può essere concepito come un'epoca storica che incomincia alla fine della storia, un tempo in cui i giusti risorgono in corpi rinnovati, ovvero come un eterno regno celeste in cui si entra dopo la morte. In entrambi i casi, le teodicee escatologiche presumono che la futura vita beata sia una ricompensa più che proporzionata per la sofferenza presente [vedi *ALDILÀ*].

Le teodicee escatologiche hanno chiaramente un ruolo importante nel riconciliare molti fedeli con la realtà della sofferenza. Ciononostante, questo tipo di teodicea incontra oggi molte difficoltà. Alcuni considerano l'idea di una vita dopo la morte incredibile. Altri respingono l'idea che la beatitudine futura possa compensare l'infelicità attuale, rilevando che, mentre la sofferenza può avere un termine, la dolorosa memoria della sofferenza dura nel tempo. Romanzieri come Dostoevskij, Camus e Elie Wiesel hanno anche sollevato la questione se qualcosa possa compensare le sofferenze enormi inflitte a bambini durante le persecuzioni di tempi recenti.

Il differimento della teodicea: il mistero della sofferenza. Assai prima di Auschwitz, alcuni pensatori religiosi riconobbero che qualsiasi sforzo di giustificare una dura sofferenza in termini di valori identificabili rischia di sottovalutare l'enormità del dolore umano. Piuttosto che ridurre la loro fede nella giustizia e nella potenza di Dio, però, alcuni di questi credenti hanno scelto di negare che il mistero della sofferenza possa essere capito fino in fondo. Hanno preferito differire la comprensione e confidare nella suprema bontà e potenza di Dio. Spesso hanno legato quest'idea alle loro aspettative escatologiche e hanno atteso non solo una ricompensa ma anche una suprema comprensione dei fini di Dio nel mondo.

Molto spesso, quelli che sottolineano il mistero della sofferenza mettono anche in rilievo la natura limitata dell'intelligenza umana e l'enorme differenza che esiste tra Dio e l'uomo. Tuttavia, questa posizione non deve essere confusa con l'idea che la giustizia di Dio sia in qualche modo qualitativamente differente dalla nostra. Quest'ultima idea dissolve il problema della teodicea mettendo Dio al di là della responsabilità morale, mentre la posizione discussa qui sostiene che la giustizia di Dio avrà alla fine il sopravvento. La fede non è la credenza in un Dio al di là della giustizia, ma la convinzione che la giustizia di Dio alla fine trionferà.

Teodicee della comunione. Sottolineare il mistero della sofferenza e la necessità per noi di differirne la comprensione può aiutare a sostenere la fede religiosa di fronte al male, ma impone anche nuovi carichi a quella fede, perché gli esseri umani possono finire per considerarsi pedine in un gioco cosmico, e Dio può finire per essere visto come lontano e indifferente. Per evitare ciò, le tradizioni religiose hanno a volte presentato la sofferenza stessa come l'occasione di una relazione diretta, di una collaborazione e anche di una comunione con Dio.

A questo proposito, si possono identificare varie posizioni legate tra loro. Una rifiuta di accettare l'apparente distanza di Dio nel mistero della sofferenza insistendo sulla presenza di Dio a fianco del sofferente: un Dio *com-passionevole*, che *soffre insieme* alle sue creature e che è più intensamente presente quando sembra più lontano. Questa posizione non spiega perché Dio renda possibile il dolore, ma conforta e sostiene il credente nel momento della prova. Inoltre, dal momento che Dio è un dio sofferente, la sofferenza offre al credente anche un'occasione unica di obbedire e imitare il suo creatore. Coloro che soffrono per una causa giusta fanno il volere di Dio e testimoniano della sua presenza nel mondo. In questo modo la sofferenza offre l'opportunità più intensa di collaborazione e comunione tra Dio e l'uomo.

Con questa insistenza sulla comunione, la costruzione della teodicea è completa. Ciò che inizialmente ha aperto il problema della bontà e della potenza di Dio, la terribile sofferenza degli innocenti, diviene ora l'espressione suprema di amore tra Dio e l'uomo. A differenza delle dissoluzioni mistiche del problema della teodicea che sono state discusse sopra, in questo caso la realtà della sofferenza non è negata. Al contrario, la realtà della sofferenza e la sua importanza nella vita umana sono messe in rilievo, ma la sofferenza stessa cambia di segno: ciò che solitamente è visto come un'esperienza da evitare diviene ora un'occasione di intensa realizzazione religiosa.

Dottrine della teodicea nella storia delle religioni

Queste posizioni teoriche sulla sofferenza e sulla teodicea non sono solamente possibilità logiche astratte. Esse trovano espressione concreta nella vita e nella dottrina di comunità religiose storiche. Le religioni possono anche essere distinte in base a quale di queste posizioni teoriche sostengono. Mentre tutte queste posizioni possono essere in qualche modo presenti in una tradizione, l'una o l'altra è di solito enfatizzata, e funge da tratto distintivo. Anche religioni strettamente legate, come Ebraismo e Cristianesimo, mettono in evidenza la loro unicità attraverso leggere preferenze tra queste diverse teodicee.

L'Ebraismo. Nella tradizione ebraica, il problema della teodicea è affrontato non solo nelle Sacre Scritture, ma anche negli insegnamenti rabbinici.

Fondamenti biblici. Le Sacre Scritture ebraiche forniscono le basi sia alla teodicea ebraica sia a quella cristiana. Con maggiore o minore enfasi, contengono molte delle posizioni che abbiamo preso in esame. Tuttavia, la teodicea del libero arbitrio è probabilmente la principale. Questa idea è saldamente radicata nella narrazione storica del *Genesi*, dove un mondo crea-

to come «buono» o «molto buono» da Dio viene guastato dalla malvagità umana. Dalla prima deliberata ma non necessaria trasgressione del comandamento divino, da parte di Adamo ed Eva, seguiamo un processo di malvagità ricorrente e crescente che guasta la bontà della natura e mette le persone l'una contro l'altra. Anche se la narrazione del *Genesi* non risponde a tutte le domande che turbarono pensatori successivi (perché, per esempio, Dio ha scelto di creare per primi gli esseri umani), essa attribuisce la responsabilità primaria sia per il male morale sia per quello naturale all'abuso della libertà da parte dell'uomo.

La stessa idea è affermata nelle parti della Bibbia che furono influenzate dal redattore deuteronomico e dai primi profeti. Qui la sofferenza è spiegata in termini semplicemente retributivi: la fedeltà alle condizioni morali e religiose dell'alleanza porta la pace e la prosperità; la malvagità porta pestilenza, carestia e guerra. Poiché la letteratura profetica spesso intende richiamare il popolo peccatore al rispetto dell'alleanza, si riconosce che la connessione tra la condotta e le sue conseguenze non è sempre immediata. Il risultato è una teodicea escatologica immanente basata sulla fiducia in un futuro premuroso regolamento dei conti morali. Così disse Isaia (Is 3,10s.):

> Beato il giusto, perché egli avrà bene,
> mangerà il frutto delle sue opere.
> Guai all'empio! Lo colpirà la sventura,
> secondo i misfatti delle sue mani avrà la mercede.

Questa semplice equivalenza tra sofferenza e punizione non è rimasta indiscussa nel pensiero biblico, e i disastri dal periodo della cattività babilonese in poi, quando gli Ebrei furono spesso molto ligi all'alleanza, resero necessaria una spiegazione della sofferenza apparentemente incolpevole. Nella letteratura sapienziale, specialmente nel *Libro di Giobbe*, la teodicea precedente è respinta. Giobbe è un uomo innocente, senza colpa e giusto in ogni aspetto; tuttavia egli soffre (Gb 1-2). L'epilogo in prosa, apparentemente aggiunto in una data successiva, sembra conservare lo schema retributivo suggerendo che alla fine Giobbe viene più che ricompensato per le sue pene (Gb 42,10-17), ma la più decisiva risposta del libro alla sofferenza approda ad una dissoluzione radicale del problema della teodicea. Rispondendo a Giobbe da un turbine, Dio gli chiede: «Dov'eri tu, quand'io ponevo le fondamenta della terra?» (Gb 38,4). Segue una litania sulle potenti azioni di Dio nella natura e nella storia, che suggerisce che l'uomo è una creatura troppo insignificante per mettere in questione la giustizia del suo creatore. Giobbe si pente della sua presunzione: «Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo» (Gb 42,3).

Il *Libro di Giobbe* può essere letto come una rinuncia allo sforzo di capire la giustizia di Dio, come l'affermazione che una creatura non può chiamare il suo creatore a rendere conto. Oppure, meno radicalmente, può essere letto come una teodicea differita – non l'affermazione che Dio sia ingiusto o al di là della giustizia ma che noi siamo impreparati qui ed ora ad esplorare le giuste vie del Signore. L'affermazione ripetuta che Dio sorveglia i malvagi sostiene quest'interpretazione. In ogni caso, la posizione più radicale, che equivale ad una dissoluzione totale del problema della teodicea, trova espressione altrove nella letteratura sapienziale. L'*Ecclesiaste*, per esempio, sottolinea ripetutamente l'oscurità degli scopi di Dio in rapporto all'uomo. Occasionalmente il testo dispera che nel mondo ci sia una qualche giustizia: «vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro» (Qo 9,2).

Queste drammatiche risposte della tradizione sapienziale non sono le uniche posizioni del periodo esilico e postesilico. In alcuni degli scritti profetici più tardi, specialmente nel *Deuteroisaia*, appare una nuova, complessa teodicea: l'idea del servo sofferente. È l'innocente «uomo sofferente», un'«offerta per i peccati» che si fa carico dei peccati degli altri ed è «trafitto per i nostri delitti» (Is 53,5-10). Chi sia precisamente questa figura rimane poco chiaro. È il profeta stesso o qualche altra figura carismatica? È la nazione nel suo complesso o la sua parte giusta? Quale che sia la risposta, quest'idea dà corpo ad una nuova teodicea, che combina la teodicea del libero arbitrio con elementi della teodicea educativa e della teodicea della comunione. La sofferenza è ancora prodotta dal peccato, ma il servo soffre in modo vicario. Sopporta i colpi per ricevere la punizione di un altro, per mostrare e comunicare le conseguenze del peccato e l'ira di Dio contro quello. La sua sofferenza è un insegnamento per gli altri e anche una forma unica di servizio reso a Dio. Infine, con un passo verso la teodicea escatologica, si promette che questo servo alla fine avrà la sua ricompensa. Gli saranno date «in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino» (Is 53,12).

Nei testi più tardi della Bibbia ebraica, così come in molti scritti del periodo intertestamentario, questi temi dell'escatologia e della ricompensa prendono rilievo con l'apparizione di opere apocalittiche, come il *Libro di Daniele*. In esse, la storia è vista in movimento verso una soluzione cosmica finale, quando Dio abbatterà gli imperi dei malvagi e solleverà i giusti defunti alla «vita eterna» (Dn 12,2). Le Scritture ebraiche giungono così a conclusione con una riaffermazione del legame estremo tra sofferenza e peccato.

Dottrina rabbinica. Molti dei motivi che si trovano nelle Scritture ebraiche sono continuati dal pensiero rabbinico. Ancora una volta prevale la teodicea del libero arbitrio e il legame tra sofferenza e peccato: «Se un uomo vede che la penosa sofferenza lo visita», dice il Talmud, «esamini la sua condotta» (Talmud Babilonese, *Berakhot* 5a). O ancora, più radicalmente: «Non c'è sofferenza senza peccato» (Talmud Babilonese, *Shabbat* 55a). Ne consegue che ogni apparente discrepanza tra la condotta e la retribuzione deve essere superata o negata. L'escatologia diventa estremamente importante. Il giusto può guardare al mondo che verrà (*'olam ha-ba'*), dove tutte le ingiustizie saranno sanate, mentre il malvagio deve temere l'inferno (Gehenna). Qualsiasi percettibile sofferenza che uno subisce può essere considerata l'espiazione dei peccati inevitabili che tutti gli esseri umani commettono. Le sofferenze, quindi, preparano per la ricompensa finale: «Care sono le sofferenze, perché come i sacrifici sono espiatori, così le sofferenze sono espiatorie» (*Mekilta' de Rabbi Yishma'e'l* 2,280).

Questo accento sul valore positivo della sofferenza è sottolineato in una serie di insegnamenti rabbinici che vanno oltre l'idea della sofferenza come retribuzione e sottolineano la sua dimensione educativa o l'occasione che essa offre di obbedire a Dio e di essere in comunione con lui. A volte, per esempio, la sofferenza insegna la disciplina. Si allude spesso a *Proverbi* 3,11, che insegna che Dio è come un padre che castiga un figlio amato. Si dice che 'Aqiva' ben Yosef, martirizzato dai Romani durante la rivolta di Bar Kokhba, ridesse durante le torture. Quando il carnefice gli chiese perché lo facesse, 'Aqiva' rispose che per tutta la sua vita aveva recitato la Shema', la formula rituale in cui al pio ebreo si ordina di amare Dio con tutto il suo cuore, la sua anima e le sue forze, e ora, tra le torture, aveva capito che gli era stata finalmente data la possibilità di adempiere a quel comandamento. Per 'Aqiva', così come per molti Ebrei che guardarono a lui, la sofferenza diviene un'occasione di grazia divina. Tra le sofferenze, questi Ebrei riuscirono a vedere la presenza di un Dio il cui scopo, al prezzo di sofferenze per lui e per il suo popolo, era di rendere Israele una comunità santa.

Cristianesimo. La crocifissione di Gesù costituisce chiaramente il punto focale per tutto il pensiero cristiano sulla sofferenza, ma l'interpretazione di questo evento varia fortemente nel pensiero cristiano, e così le teodicee che ne derivano.

Il Nuovo Testamento. Sebbene il problema della sofferenza sia presente ovunque nei primi scritti cristiani, le teodicee che possiamo identificare negli scritti neotestamentari sono per lo più implicite. Come ci si poteva aspettare, molte delle teodicee che abbiamo esaminato nel contesto del pensiero biblico e rabbinico sono chiaramente presupposte. Per esempio, si sottolineano particolarmente alcuni aspetti della teodicea del libero arbitrio. È vero che la crocifissione offre al cristiano la prova decisiva del fatto che non tutti coloro che soffrono sono colpevoli, ma tuttavia la morte di Cristo è anche il risultato di quasi tutte le forme di malvagità umana. Faziosità, militarismo, nazionalismo, ipocrisia religiosa, grettezza, slealtà personale e orgoglio cospirano tutti, in questo caso, per produrre la morte di un uomo innocente.

Il fatto che Cristo sia chiaramente incolpevole suscita l'ulteriore domanda sul perché gli debba essere imposto di soffrire. Nel Nuovo Testamento compaiono varie risposte, alcune delle quali sono applicabili anche ad altre vittime innocenti. A un primo livello, in molti scritti neotestamentari fa la sua comparsa un limitato dualismo. Il male e la sofferenza sono ricondotti all'azione di forze demoniache o di Satana (per esempio Mc 5,1-13; Mt 9,32-34; 12,22-24). A un altro livello, la teodicea escatologica è vigorosamente riaffermata, e la resurrezione di Cristo diviene la prova che i giusti possono vincere tutte le forze del male e trionfare sulla sofferenza e sulla morte. L'apostolo Paolo insiste tipicamente sul fatto che la resurrezione è una fonte personale di speranza e di fiducia per tutti i seguaci di Cristo (1 Cor 5,15-19; 2 Cor 4,14). A fianco di ciò, dai Vangeli all'*Apocalisse*, c'è una vivace attesa apocalittica. Cristo è il «figlio dell'uomo» la cui vita (e morte) introduce il regno di Dio. In questo regno, le gerarchie del mondo saranno rovesciate: «Molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi i primi» (Mc 10,31; Mt 5,19).

Anche gli elementi della teodicea educativa attraversano diversi testi. La *Lettera agli Ebrei* e la *Lettera di Giacomo* affermano che la sofferenza è mandata da Dio per mettere alla prova la disciplina di coloro che ama (Eb 12,3-13; Gc 1,2-4.12). Paolo sviluppa il tema, aggiungendo elementi di una teodicea della comunione. I cristiani dovrebbero rallegrarsi nelle sofferenze perché esse producono resistenza, carattere e speranza (Rm 5,3-5). La sofferenza offre anche la possibilità di imitare Cristo (1 Cor 11,1), che ha dimostrato che la perfezione del potere non è nella forza, ma nella debolezza (2 Cor 12,9). Questa enfasi sull'essere compagni di Cristo nella sofferenza è un tema costante nelle *Lettere* di Paolo.

Infine, negli scritti di Paolo troviamo un'importante estrapolazione dalla teodicea del libero arbitrio: l'insistenza sull'universalità del peccato e sul fatto che tutti meritano di soffrire. Non è un tema del tutto nuovo – ha radici profonde nel pensiero biblico e giudaico – ma Paolo lo radicalizza, specialmente nella *Lettera ai Romani* (3,9s. e 23). Le implicazioni di questa dottrina

per il problema della teodicea sono enormi. Se tutti sono peccatori, la cosa straordinaria non è che tutti soffrano in un mondo governato da Dio, ma che qualcuno sia risparmiato dall'ira divina (Rm 9,22-24). Il fatto che non tutti siano puniti è spiegato dalla grazia divina che si manifesta nella sofferenza vicaria di Cristo e nella volontà di Dio di differire la punizione del peccato (Rm 3,24). Questa dottrina si fonda chiaramente su dimensioni della teodicea presenti nelle Scritture ebraiche, compreso il motivo del servo sofferente (ora applicato specificamente a Cristo). Cionostante, essa ha l'effetto di rivoluzionare il pensiero cristiano circa la teodicea, trasformando il mistero della sofferenza nel mistero della grazia divina.

Sviluppi successivi. È impossibile passare brevemente in rassegna tutti i contributi di pensatori cristiani successivi riguardo al problema della teodicea. Basti dire che le linee di pensiero più rilevanti sviluppano quelle presenti nel Nuovo Testamento. In particolare, le idee di Paolo hanno un ruolo importante. Agostino (354-430) sviluppò gli spunti di Paolo in una dottrina compiutamente elaborata del peccato originale. Secondo Agostino, si deve ritenere che la trasgressione e la punizione di Adamo ed Eva, «il peccato e la sua pena», siano stati trasmessi ai loro discendenti attraverso la riproduzione sessuale. Dal momento, quindi, che tutti «meritano» la punizione, l'accento è sulla grazia di Dio e sulla sua scelta di coloro ai quali è risparmiato un giusto destino. La scelta è spiegata in termini di predestinazione divina, in virtù della quale Dio ha decretato per l'eternità a chi sarà risparmiata la punizione che tutti meritano.

È chiaro che questa posizione non risolve del tutto il problema della teodicea, e, anzi, in alcuni aspetti lo rende più acuto conferendogli nuove modalità. Il problema non è più perché gli esseri umani patiscano la sofferenza, ma perché Dio, nella sua onniscienza e onnipotenza, abbia permesso che avesse luogo tutta la disastrosa sequenza di eventi che prende le mosse dal peccato originale. A volte si nega la legittimità di questa domanda. Nel Calvinismo, per esempio, l'ammonizione paolina a non fare domande al creatore (Rm 9,19-21) è ampliata a formare una dottrina che mette Dio del tutto al di fuori dei parametri della giustizia umana. Con questa negazione della responsabilità, in termini umani, di Dio, il problema della teodicea è eliminato. Tuttavia, non tutti i cristiani hanno accettato questa soluzione estrema, e sono stati fatti ripetuti tentativi per spiegare e giustificare il fatto che Dio abbia creato esseri capaci di peccare.

Nel suo libro *Evil and the God of Love* (London 1977), John Hick sostiene che nella tradizione cristiana è possibile identificare almeno due risposte principali a questa domanda. Una si può ricondurre ad Agostino e rappresenta la linea di pensiero storicamente dominante sul problema (una posizione simile è assunta, per esempio, da Tommaso d'Aquino e da molti altri teologi cattolici). Essa incomincia spiegando il male nella creazione non come una realtà sostanziale in sé (come avevano sostenuto i manichei) ma come un aspetto del non essere. Così, il male non ha origine da Dio ma rappresenta l'inevitabile e incolpevole assenza della sua bontà in alcune creature (la dottrina del male come *privatio boni*). Il fatto che Dio abbia creato gli esseri umani liberi è spiegato in termini estetici con la desiderabilità di creare una gerarchia graduata di esseri. Una volta creati, e provvisti di ogni buon motivo per obbedire, gli esseri umani inesplicabilmente volsero le spalle a Dio per rivolgersi al non essere. Come risultato, sono stati giustamente puniti, e la sofferenza che ne risulta (entro una teoria retributiva della punizione) è adeguata, come lo è la dannazione per coloro che non sono stati salvati dalla grazia di Dio. In effetti, il risultato complessivo è talvolta giustificato da Agostino per il suo equilibrio morale complessivo e per la sua perfezione estetica.

Opposta a questa concezione è quella che Hick associa a Ireneo di Lione (circa 130-202), ma che si ritrova anche negli scritti di Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e di F.R. Tennant (1866-1957). Anch'essa riconnette la sofferenza ad un abuso di libertà, ma la sua spiegazione del ruolo della libertà e della trasgressione nel progetto divino è alquanto diversa da quella della tradizione agostiniana. Qui il peccato originale rientra pienamente nel progetto divino. Dio ha volutamente creato creature imperfette, lontane dallo splendore divino e destinate alla caduta, ma in ciò è giustificato perché ha il proposito morale di offrire a questi esseri la possibilità di crescere e svilupparsi liberamente, in modo che possano stabilire una matura relazione personale con lui. In questa prospettiva, il mondo è «una valle dove si formano anime», ed è possibile applicare al peccato originale le parole della liturgia pasquale: «O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem» («Oh colpa fortunata, che meritò un redentore tale e così grande»). Un'ulteriore implicazione della teodicea di Ireneo, secondo Hick, è il fatto che essa mette in dubbio le precedenti teorie retributive del castigo, che possono giustificare il fatto che una persona sia condannata alla sofferenza eterna nell'inferno. La teodicea di Ireneo suggerisce un'escatologia più generosa, «universalista», secondo cui tutte le creature che hanno vissuto divengono infine «figlie di Dio».

Hick stesso esprime una decisa preferenza per questa concezione. Benché non tutti i pensatori cristiani

contemporanei condividano la sua preferenza, si può ragionevolmente dire che esista tra i teologi cristiani contemporanei una tendenza a sottolineare gli scopi morali di Dio nel creare esseri liberi e a vedere Dio come personalmente coinvolto nel rischio della libertà umana.

L'Islamismo. Nel suo libro *The House of Islam* (1975), Kenneth Cragg osserva che l'Islamismo, a causa della sua insistenza sulla trascendenza di Dio, «non trova che una teodicea sia necessaria né per la sua teologia né per il suo culto» (p. 16). Con un paio di importanti precisazioni, si tratta di una valutazione ragionevolmente esatta sulla situazione della teodicea in una religione che insiste sulla sottomissione alla volontà divina (uno dei significati di *islām*) e che trova blasfemo il pensiero che Dio possa essere sottoposto ad un giudizio morale da parte dell'uomo. Comunque, anche se la teodicea non è stata una preoccupazione fondamentale dei musulmani, ci sono, specialmente nei testi più antichi, sforzi impliciti di capire le cause della sofferenza e perché Dio permetta che esista.

Il Corano. Sappiamo che una delle spiegazioni e giustificazioni più diffuse della sofferenza umana la lega all'abuso della libertà da parte di creature libere. A prima vista, questa teodicea del libero arbitrio pare poco presente nel Corano, a causa della sua ripetuta insistenza sulla sovranità di Dio e sul suo assoluto controllo dell'agire umano. Nella sura 6,125, per esempio, leggiamo:

> Chiunque Dio desideri guidare
> di quell'uomo egli espande il cuore verso l'Islam;
> chiunque egli desideri perdere
> egli ne rende il cuore stretto e angusto...

o ancora, in 61,5:

> E poiché deviarono,
> Iddio, che non guida gli empi,
> deviò i loro cuori.

Anche se passi come questi diedero origine all'enfasi sulla predestinazione che si trova nel pensiero islamico successivo, essi non possono avere questo significato nel Corano, perché queste frasi sono spesso usate per spiegare l'ostinazione degli avversari di Maometto, e quindi vanno più propriamente intese come affermazioni del supremo controllo di Dio sui malvagi che come disquisizioni filosofiche sulla libertà. Inoltre, questi passi sono sovrastati da molti altri che presuppongono una notevole misura di libertà umana, di iniziativa e di responsabilità. «Il mio impegno non comprende gli iniqui», dice la sura 2,124, e la sura 4,79 offre quella che sembra un'affermazione esplicita di una teodicea del libero arbitrio:

> Qualunque bene ti visiti, viene da Dio;
> qualunque male ti visiti, viene da te stesso.

Inoltre, il Corano sviluppa altri due temi legati alla teodicea del libero arbitrio. Uno di questi è la concezione della sofferenza come prova per i giusti. Più di una volta è formulata la domanda: «Crede la gente che le sarà permesso dire "Noi crediamo", e non sarà messa alla prova?» (29,2; 3,135; cfr. 14,6; 2,46). Poiché tale prova può talvolta portare al martirio e alla morte, il Corano alimenta anche una vivida attesa escatologica. Coloro che superano la prova avranno la loro ricompensa. Tutte le azioni umane sono registrate in libri scritti dagli angeli. Questi libri saranno aperti dopo la resurrezione generale, il giorno del giudizio (*yawm al-dīn*). Coloro il cui *curriculum* è negativo scenderanno nel Fuoco, mentre i giusti dimoreranno nel Giardino (*al-jannah*) dove la loro beatitudine è descritta in termini spirituali ma anche vivacemente materiali (sure 9,74; 75,23; 52,45; 56,17s.; 76,11-21).

Sviluppi successivi. Se la concezione coranica della sofferenza e la sua teodicea implicita mostrano notevole somiglianza con alcune posizioni correnti nella Bibbia ebraica e nel Nuovo Testamento, il pensiero islamico successivo segue una strada propria. Dal secolo VIII in poi, la concezione del libero arbitrio è coinvolta in una serie di aspre dispute tra la scuola «umanista» o «razionalista» dei Mu'tazilī e i difensori più ortodossi della potenza di Dio (che include il suo ruolo di creatore unico delle azioni umane). Intrecciato a conflitti politici che gli erano estranei, questo dibattito continuò per diversi secoli, fino alla vittoria della posizione ortodossa grazie all'opera di Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (morto nel 935) e di altri. Ne emerse una posizione predestinazionista estrema, secondo cui non solo la sofferenza e la beatitudine, ma anche le azioni e le volontà che conducono ad esse sono totalmente nelle mani di Dio. Lo stesso al-Ash-'arī cercò di lasciare un po' di spazio alla responsabilità umana con una dottrina dell'«acquisizione», secondo cui le azioni procedono da Dio ma aderiscono alla volontà dell'individuo. Ciononostante, la dottrina rimane preponderantemente determinista. La storia, che spesso si racconta, di una immaginaria conversazione in cielo tra Dio, un adulto e un bambino esprime bene la concezione ortodossa che risulta da questa dottrina. Il bambino chiede a Dio: «Perché hai dato a quell'uomo un posto più elevato del mio?». Dio risponde: «Ha compiuto molte opere buone». Allora il bambino chiede: «Perché mi hai fatto morire così giovane che non ho potuto fare

del bene?». Dio risponde: «Sapevo che se fossi cresciuto saresti diventato un peccatore; quindi era meglio che tu morissi bambino». Allora si alzò un grido da tutti i condannati agli abissi dell'inferno: «Perché, o Dio, non ci hai fatto morire prima che divenissimo peccatori?».

In questo quadro determinista, tutta la responsabilità per il bene e il male ricade su Dio stesso. Perché non si pensi, però, che Dio possa essere legittimamente accusato d'ingiustizia, l'ortodossia islamica si affretta ad aggiungere che, nella sua maestà, Dio non può essere soggetto ad un giudizio morale umano. Il volere di Dio è esso stesso la caratteristica che definisce la giustizia, e ciò che Dio vuole non può mai essere discusso da un punto di vista morale. Il grande teologo medievale Abū Ḥāmid al-Ghazālī (morto nel 1111) afferma che «non c'è analogia tra la sua giustizia e la giustizia delle creature... Egli non trova in nessun altro che in sé un diritto in virtù del quale il suo operato nei confronti di quell'altro possa essere definito un torto».

Questa enfasi sull'onnipotenza di Dio non significa che i musulmani vedano Dio come un despota capriccioso (non più dei calvinisti). Al contrario, affermano costantemente che Dio è «misericordioso e compassionevole». Tuttavia, di fronte alla sofferenza la risposta dell'uomo non deve essere lamentarsi con Dio, ovvero interrogarlo, e neanche cercare di difenderlo. Di conseguenza, almeno per l'ortodossia islamica, la teodicea rimane una dimensione non sviluppata della vita religiosa. Al suo posto c'è il sentimento riassunto nella formula coranica «Ḥasbunā Allāh» («Dio è abbastanza per noi»).

L'Induismo e il Buddhismo. Normalmente sarebbe sconsigliabile discutere insieme due tradizioni complesse come l'Induismo e il Buddhismo. Quando però l'argomento in discussione è la teodicea, questa prospettiva è molto raccomandabile, perché sottolinea il fatto, già ricordato, che le due tradizioni hanno una prospettiva comune sulla sofferenza. Si tratta della concezione secondo cui la sofferenza deriva dall'automatico operare della legge di retribuzione morale nota come *karman*, che opera in congiunzione con il processo di reincarnazione. Nei suoi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen 1920-1921; trad. it. *Sociologia della religione*, Milano 1982), Max Weber definisce il *karman* la soluzione più radicale del problema della teodicea, ma questa definizione riflette l'uso lato del termine teodicea da parte di Weber per ricoprire ogni spiegazione della sofferenza. In effetti, visto che il *karman* riconnette la sofferenza ai pensieri e alle azioni di ognuno e nega che gli dei siano in qualche modo coinvolti nella realtà della sofferenza o la controllino, esso non è una teodicea nel senso nostro, ma piuttosto una dissoluzione radicale del problema della teodicea come lo incontriamo nel monoteismo etico.

Fino a che punto la dottrina del *karman* e quella della reincarnazione siano una risoluzione definitiva del problema della sofferenza è dimostrato da una famosa storia che riguarda l'assassinio di Mahāmoggallāna, un illustre discepolo del Buddha. Quando al Buddha fu chiesto di spiegare la morte violenta di Mahāmoggallāna, egli rispose che, benché immeritata in relazione alla sua vita presente, essa era del tutto adeguata alla sua condotta in una vita precedente. In quella vita, disse il Buddha, Mahāmoggallāna aveva assassinato i suoi genitori (la storia si trova in Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translation*, New York 1963, pp. 221-26). Questa storia implica che in un mondo governato dal *karman* la sofferenza innocente non esiste. Ogni sofferenza, anche quella degli animali, è meritata. Abbiamo visto che la teodicea del libero arbitrio ha talvolta puntato verso questa stessa conclusione, ma in tutte le tradizioni religiose occidentali in cui questa teodicea è comparsa, ci sono sempre state voci che affermavano la realtà della sofferenza innocente. Nell'Induismo e nel Buddhismo, invece, queste voci sono state messe a tacere dallo slancio verso la spiegazione lucida e totale della sofferenza nel mondo offerta dalla dottrina del *karman*.

Un'ulteriore implicazione di questa dottrina è che gli dei non possono essere accusati né chiamati in aiuto di fronte alla sofferenza. Nel Buddhismo, la fede nel *karman* aiuta a spiegare il ruolo secondario di Dio o degli dei nello schema della salvezza. Non solo ogni individuo giusto può raggiungere la divinità, ma gli dei stessi, attraverso peccati che producono un cattivo *karman*, possono precipitare dal loro stato elevato. Di conseguenza, non ha senso guardare agli dei per essere liberati dalla sofferenza, dal momento che essi sono soggetti alla sofferenza come chiunque altro, né possono essere considerati responsabili per le sofferenze che esistono.

L'Induismo appare un po' meno sicuro di queste conclusioni. Nei testi vedici più antichi, gli dei sono a volte presentati come figure giuste e potenti che ricompensano o puniscono gli esseri umani, e alla cui compassione si può fare appello. Varuṇa, in particolare, ha molte delle caratteristiche della divinità suprema, e si può individuare qui una teodicea del libero arbitrio in forma implicita, dove la sofferenza umana è riconnessa all'infrazione della giusta legge di Dio. Tuttavia queste linee di pensiero non vengono sviluppate nel pensiero induista successivo, e nel periodo postvedico, quando il *karman* diviene preponderante, anche gli dei sono subordinati ad esso. Per esempio, secondo

una tradizione mitologica induista il dio Indra uccise un brahman malvagio, ma così facendo divenne soggetto ad una punizione morale per l'uccisione. Nel tentativo di liberarsi da questo fardello, Indra finì per infliggere sofferenza agli esseri umani. Così, anche la bontà degli dei è compromessa, perché si trovano impotenti davanti all'operare di questa legge morale di causa ed effetto. È vero che nelle tradizioni popolari e mitologiche gli dei sono spesso considerati capaci di liberarsi dagli effetti del *karman*, e sono anche considerati capaci di beneficiare i loro devoti, ma il loro potere in questo senso non arriva, all'interno del mondo del *karman*, alla possibilità di aiutare gli esseri umani a sfuggire alla punizione automatica per una colpa grave.

In queste tradizioni gli dei non possono neppure essere ritenuti responsabili per la forma della realtà. Il Buddhismo nega esplicitamente qualsiasi ruolo degli dei nella creazione. L'universo è concepito come un continuo, eterno e ciclico processo di trasformazione, e solo un errore da parte del dio protogono Brahmā fa sì che egli se ne creda il creatore. L'Induismo assegna agli dei un ruolo più attivo in questo processo ciclico di evoluzione e di ritorno: il mondo procede da Viṣṇu ed è attivamente portato avanti da Brahmā. Ma questo processo non è inteso in termini morali. Al contrario, la creazione è un processo attraverso il quale ogni potenzialità all'interno del Grande Dio può manifestarsi nel mondo della molteplicità. Ciò significa che tutto nella creazione, beatitudine e sofferenza, dei e demoni, tutto il bene e tutto il male, rappresenta la realizzazione della pienezza divina. Ammesso che la creazione sia concepita in termini antropomorfici, essa non è un atto con finalità morali per cui Dio possa essere chiamato in causa, ma un'espressione della creatività spontanea della divinità (*līlā*).

In nessuna di queste due tradizioni c'è quindi il problema di giustificare moralmente gli dei, e non c'è una vera teodicea. Il problema religioso fondamentale è piuttosto (specie nell'Induismo popolare) come si possa ottenere il favore degli dei, come si possa produrre un buon *karman* e infine come si possa sfuggire al *saṃsāra*, il mondo delle trasformazioni determinate dal *karman*. Quest'ultimo problema diviene particolarmente importante quando si comprende che all'interno del *saṃsāra* la sofferenza è virtualmente inevitabile. Mentre gli atti che generano un buon *karman* possono portare alla prosperità o alla beatitudine in una vita futura, è quasi certo che un simile stato non durerà. Dal momento che ogni trasgressione provoca una punizione, e dal momento che coloro che si trovano in una posizione spiritualmente e materialmente migliore hanno più possibilità di trasgredire, l'esistenza nel *saṃsāra* è una spola interminabile tra un sollievo momentaneo e un'infelicità durevole.

Non è necessario passare in rivista le varie risposte buddhiste e induiste al problema di come sfuggire al *saṃsāra*. Tali risposte costituiscono le parti fondamentali di queste tradizioni, e variano dall'insistenza dell'Induismo sulla presa di coscienza dell'identità tra la propria anima (*ātman*) e l'Essere stesso (*brahman*), per cui l'anima è fondamentalmente immune dal flusso del divenire, all'opposta insistenza del Buddhismo sull'inesistenza di un'anima eterna che possa essere danneggiata dal *saṃsāra* (la dottrina dell'*anātman*). Nonostante le differenze enormi tra queste due dottrine, esse hanno molto in comune: la sofferenza è vista come un processo endemico nel mondo, e lo scopo è sottrarsi a questo processo. La sofferenza non è una ragione per ringraziare Dio o per incolparlo. L'eredità della dottrina del *karman* condiziona quindi il pensiero indiano per tutto il suo sviluppo, dall'impostazione del problema della sofferenza alla sua soluzione. In questo quadro intellettuale, la teodicea in senso classico ha poco spazio per svilupparsi.

Conclusioni

Assieme all'effetto corrosivo del sapere scientifico moderno, il problema della sofferenza degli innocenti rappresenta una delle sfide più grandi per il monoteismo etico nel nostro tempo. Di fronte alla sofferenza di massa della nostra epoca, alcuni hanno respinto questo tipo di monoteismo, concordando con il detto di Stendahl secondo cui «l'unica scusante per Dio è il fatto che non esiste». Altri sono stati indotti a dissolvere in vari modi il problema della teodicea: dall'insistenza orientale sul *karman* ad un fideismo estremo che abbandona l'insistenza sulla giustizia di Dio.

Prima di respingere il monoteismo etico o le teodicee cui ha dato origine, vale però la pena di ricordarsi che entrambi hanno origine da un'esigenza morale profonda. Il monoteismo etico esprime la convinzione che un potere supremo guidi la realtà e che questo potere sia caratterizzato da giustizia e amore. La teodicea è lo sforzo di difendere questa convinzione di fronte alla sofferenza degli innocenti. Di conseguenza, la teodicea è sovente meno un tentativo di render conto dell'esperienza immediata che un'espressione della speranza e della fiducia che, nonostante le sconfitte che la capacità di resistenza umana subisce in questo mondo, la bontà e la giustizia trionferanno. La teodicea non può violare le leggi della logica, né ignorare la realtà sperimentata della sofferenza. Tuttavia, l'impulso più profondo della teodicea non è quello di riferire gli

aspetti più amari della vita, ma di superarli e trasformarli.

Quando si valutano le teodicee e le loro alternative, si dovrebbe tener presente questa motivazione essenzialmente morale. Varie dissoluzioni del problema della teodicea, dalla negazione del potere o della giustizia di Dio alla negazione della realtà della sofferenza, possono sembrare intellettualmente soddisfacenti, ma possono anche avere implicazioni morali difficili da accettare. Anche le teodicee sono soggette ad una verifica morale. Se alcune teodicee più antiche, come quella basata sulla severa dottrina del peccato originale, non sono più ampiamente condivise, questo può riflettere la loro inadeguatezza morale. All'opposto, le teodicee che attraggono ancora l'attenzione sono quelle che si basano sulla nostra autocoscienza morale e la approfondiscono. L'idea che Dio si sia impegnato nell'impresa pericolosa di creare esseri umani liberi e maturi esemplifica questo approccio. Questa teodicea si basa su alcuni aspetti della nostra più profonda esperienza morale – per esempio, l'esperienza della relazione tra padri e figli – e li usa per illuminare la relazione tra Dio e le sue creature. Se non si tiene presente questa fondamentale intenzione morale, non si può capire né lo scopo della teodicea né la sua vitalità.

[Per un esame delle numerose risposte alla sofferenza nella storia delle religioni, vedi *SOFFERENZA*, vol. 3. Per una discussione delle concezioni religiose in merito alle cause della sofferenza, vedi *MALE*. Per una discussione della teodicea del libero arbitrio nel contesto che le è proprio, vedi *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*. Per una discussione più specifica, vedi anche *OLOCAUSTO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Utili panoramiche sulle discussioni filosofiche e teologiche occidentali sulla teodicea si trovano in J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966, 1977 2ª ed., in S.P. Schilling, *God and Human Anguish*, Nashville 1977, e in D.R. Griffin, *God, Power and Evil. A Process Theodicy*, Philadelphia 1976.

Tra le più importanti discussioni classiche del problema, cfr. la trattazione in Agostino, *Confessiones* 7,3-5; 7,12-16 (trad. it. *Sant'Agostino. Le confessioni*, Torino 1966); *Enchiridion* 3-5 (trad. it. *Sant'Agostino. L'enchiridion*, Firenze 1951); *Civitas Dei* 11,16-18; 12,1-9 (trad. it. *Sant'Agostino. La città di Dio*, Torino 1992). Una discussione molto simile si trova in Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* 1,48s. (trad. it. *Somma teologica*, Siena 1951), e in Giovanni Calvino, *Institution de la Religion Chrétienne*, Genève 1560, 1,1-5 e 14-18: 2,1-5: 3,21-25 (trad. it. *Calvino. Istituzione della religione cristiana*, Torino 1983). Una teodicea decisamente basata sulla relazione tra sofferenza e ingiusto agire è delineata dal grande filosofo ebreo medievale Mosheh ben Maimon (Maimonide), *Moreh Neboquin* (Guida per i perplessi), 3,11s.

Le discussioni moderne sulla teodicea incominciano da G. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710 (trad. it. *Teodicea*, Bologna 1973). Critiche penetranti al teismo e alla teodicea si trovano in D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, London 1779 (trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, Bari 1973), e in J. Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, London 1874 (trad. it. *Saggi sulla religione*, Milano 1987).

In questo secolo il dibattito sull'argomento è stato particolarmente vivace. Importanti discussioni teologiche si trovano in N. Ferré, *Evil and the Christian Faith*, New York 1947, in A. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, Garden City/N.Y. 1961, e nelle opere di Hick, Schilling e Griffin menzionate sopra. Per una critica a questi e ad altri tentativi di fondare una teodicea, cfr. H. Madden e P.H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield/Ill. 1968.

Critiche importanti al teismo e alla teodicea del libero arbitrio sono state avanzate da A. Flew, *Theology and Falsification*, e *Divine Omnipotence and Human Freedom*, in A. Flew e A. MacIntyre (curr.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, e da J.L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, in «Mind», 64 (1955), pp. 200-12. Quest'ultimo saggio è stato ristampato, con repliche di Nelson Pike e Ninian Smart, in N. Pike (cur.), *God and Evil*, Englewood Cliffs/N.J. 1964. Rispondendo a queste discussioni, difende con decisione la teodicea in generale e la teodicea del libero arbitrio in particolare A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca/N.Y. 1967, capp. 5 e 6, e *God, Freedom and Evil*, London 1975.

Il problema del male e la questione della teodicea hanno avuto nell'età moderna un posto importante nella letteratura. Particolarmente notevoli F.M. Dostoevskij, *Brat'ia Karamazovy*, Sankt Petersburg 1867 (trad. it. *I fratelli Karamazov*, Torino 1993), specialmente lib. 5, cap. 6; A. Camus, *La peste*, Paris 1962 (trad. it. *La peste*, Milano 1960); E. Wiesel, *La nuit*, Paris 1965 (trad. it. *La notte*, Firenze 1988).

Un segnale di quanto il problema della teodicea sia tipicamente occidentale è il fatto che non esiste su questo problema un *corpus* letterario comparabile nell'Islamismo, nell'Induismo o nel Buddhismo. Ciononostante, ci sono alcune discussioni degne di nota. La trattazione della teodicea in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, Tübingen 1920-21 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982), è uno sforzo pionieristico di guardare al problema della sofferenza e della teodicea in una cornice comparativa. Il punto di vista di Weber è esaminato criticamente e sviluppato da G. Obeyesekere, *Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism*, in E.R. Leach (cur.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge 1968.

Una buona panoramica sul problema della sofferenza in diverse tradizioni religiose (e nel marxismo) è offerta da J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970. Sia A.L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi 1976, sia Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976, contengono informazioni utili sulle diverse risposte alla sofferenza nelle tradizioni religiose induiste.

Sfortunatamente ci sono meno discussioni esplicite su questo

problema nella letteratura islamica e nella letteratura sull'Islamismo, e le fonti esistenti sono per lo più in arabo. La migliore discussione disponibile è la tesi di dottorato di E.L. Ormsby, *An Islamic Version of the Theodicy. The Dispute over Al-Ghazālī's «Best of All Possible Worlds»*, Princeton University 1981. Brevi menzioni del problema si trovano anche in K. Cragg, *The House of Islam*, Encino/Calif. 1975 (2ª ed.), e W. Montgomery Watt, *What is Islam*, London 1968; dello stesso autore, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, è un'autorevole discussione dei temi deterministici che hanno teso a minimizzare la presenza della teodicea in questa tradizione. Dall'altro lato del problema, Jane I. Smith e Yvonne Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany/N.Y. 1981, forniscono un'utile analisi dei temi della responsabilità e della ricompensa che costituiscono una teodicea implicita all'interno di questa tradizione.

RONALD M. GREEN

TERRA. «Possa colui che fa la pioggia irrigare la Madre Terra, affinché ella sia resa bella da guardare». In questo modo comincia una preghiera dedicata a Awitelin Tsita, la dea terra degli Zuni del New Mexico. Il canto continua: «Possano coloro che fanno la pioggia irrigare la Madre Terra, affinché ella diventi feconda e possa dare ai suoi figli e a tutto il mondo i frutti del suo essere e cibo in abbondanza. Possa il Padre Sole abbracciare la nostra Madre Terra, affinché ella sia feconda e il cibo sia generoso; possano i nostri figli vivere il breve lasso di tempo della vita e non morire, ma addormentarsi per risvegliarsi con i loro dei» (Matilda Coxe Stevenson, *Ethnobotany of the Zuñi Indians*, in «Annual Report of the Bureau of Ethnology», Washington/D.C. 1915, p. 37). Molte popolazioni dell'America settentrionale veneravano la terra, la quale era considerata profondamente sacra. Nei primi anni del XX secolo, un Cheyenne spiegava ad un visitatore: «È tramite la terra che noi viviamo. Senza di essa non potremmo esistere. Essa ci nutre e ci sostenta. Da essa crescono i frutti che mangiamo; l'erba nutre gli animali e con la loro carne noi continuamo a vivere; da essa scaturisce l'acqua che noi beviamo, la quale scorre sulla sua superficie. Noi camminiamo sopra di essa, e se la terra non fosse solida e stabile noi non potremmo vivere» (G. Bird Grinnell, *Tenure of Land among the Indians*, in «American Anthropologist», 9, 1907, p. 3).

I popoli indigeni dell'America non sono l'unica popolazione che parli della terra con tale intimità ed emozione. Numerosi popoli hanno condiviso l'idea della sacralità della terra lungo la storia e attraverso le culture. È necessario e importante arrivare a comprendere quest'idea. In primo luogo, essa rivela una realtà che altrimenti rimane nascosta. Inoltre, lo studio delle concezioni riguardanti la terra permette la comprensione della condizione umana così come è stata concepita dai popoli più diversi. In questo articolo vengono esaminati numerosi e importanti aspetti della terra assunta a simbolo religioso: la terra sorgente di vita, la terra degli inizi del tempo, l'immagine della terra come madre primigenia e la terra come luogo della vita rigenerativa.

Sorgente di vita. Il cosmo è un serbatoio di forze sacre. Da una prospettiva religiosa, la terra è l'epifania più chiara di un insieme di realtà sacre: il suolo, le pietre, gli alberi, l'acqua, le ombre, la vegetazione e il paesaggio confuso del mondo. Queste formano un'unità cosmica singola e vivente. Il suolo, cioè la terra, è l'insieme di questo groviglio di vitalità concrete. La terra è il fondamento e la fonte generatrice di tutte le espressioni dell'esistenza. Fin dai resoconti più antichi di storia religiosa, la terra, assieme a ciò che essa significa, sostiene e contiene tutte le forme di vita che si rivelano agli esseri umani. La terra è una fonte instancabile d'esistenza. La lezione che l'uomo cheyenne dà al suo visitatore è che il significato religioso della terra comprende tutta la vita che si manifesta attraverso la sua potenza: le montagne, le foreste, l'acqua, la vegetazione, ecc.

Il ruolo creativo della terra nel tempo delle origini. Numerosi miti descrivono un tempo lontano in cui la terra generò o aiutò a creare la vita nel mondo. Tra i tanti temi mitici, noi ne esaminiamo cinque: androginia, partenogenesi, ierogamia, sacrificio ed emersione.

Androginia: pienezza dell'essere. L'androginia è un'antica e diffusa immagine esprimente la completezza. Nei miti che raccontano gli inizi del mondo, il significato dell'androginia supera la sua manifestazione puramente sessuale per simboleggiare la perfezione di uno stato primordiale e non condizionato dell'esistenza. [Vedi *ANDROGINO*]. Ogni inizio deve cominciare nella totalità dell'essere. Le divinità simboleggianti gli aspetti potenti della terra, in particolare le divinità della vegetazione e della fertilità, rivelano tracce di androginia (per ciò che riguarda le divinità bisessuali della terra, cfr. Nyberg, 1931, pp. 230ss.). Questi principi di sacralità e di potenza, come Attis, Adone e Cibele nel mondo mediterraneo, rappresentano la sovrabbondanza da cui scaturisce la vita. Nei miti cosmogonici, il caos spesso rappresenta la totalità perfetta, l'unità indifferenziata su cui si basa tutta l'esistenza. In tali circostanze, il ruolo creativo della terra è oscuro ma discernibile. La terra esiste «in embrione».

Questo è il caso dei testi giapponesi riportati nel *Kojiki* e nel *Nihongi*. Agli inizi, il cielo e la terra erano uniti inseparabilmente. Questi due principi maschile e

femminile formavano una totalità perfetta e androgina all'interno di un caos a forma di uovo. Ma un'isola piccola ed amorfa precipitò fuori dal caos. In questa isola vi era un giunco, uno sviluppo dell'embrione che esisteva al centro dell'uovo cosmico. Il giunco fu la prima trasformazione articolata assunta dalla terra; esso generò numerosi dei. Più tardi, il cielo e la terra, quando si separarono definitivamente l'uno dall'altra, presero le forme umane di un uomo e di una donna, Izanagi e Izanami. L'unione dei due principi separati generò il mondo. Quando la donna diede alla luce il dio del fuoco, dal suo corpo ebbero origine le divinità delle località, dei focolari e della vegetazione. Ma concentriamo la nostra attenzione sul primo stadio della creazione e su quell'iniziale essere androgino che comprende le potenze sacre della terra. Queste non sono ancora chiaramente definite, ma includono tutte le possibilità di vita. Come tale, l'androgino divino, che comprende la terra allo stadio primordiale della creazione, è la base delle realtà susseguenti.

Partenogenesi. Secondo Esiodo, «la Terra [Gaia] prima di tutto diede alla luce un essere uguale a se stessa capace di ricoprirla completamente, cioè il cielo stellato [Urano] che assicurava agli dei benedetti un trono sicuro per sempre» (*Teogonia* 5126s.). Questa coppia divina generò gli dei, i ciclopi e i mostri mitici, figli arroganti dalle cento braccia e dalle cinquanta teste. Negli *Inni omerici* Gaia non occupa un posto prominente; tuttavia un inno è dedicato a lei: «È la terra che io canto, sicura sul suo trono, madre di tutte le cose, antenata venerabile che nutre sul suo suolo tutto ciò che esiste... Tuo è il potere di dare vita ai mortali e di riprenderla» (*Inno alla Terra* 1ss.).

Secondo le antiche tradizioni greche, quindi, la terra esisteva prima del cielo, il quale nacque dalla terra per partenogenesi (cioè senza partecipazione o inseminazione maschile; per un'analisi della partenogenesi riguardante le dee greche e mediterranee, cfr. U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano 1942, pp. 191ss.). In tali miti, il potere delle possibilità creative della terra risulta illimitato. Il motivo della partenogenesi da parte della terra primordiale compare di nuovo nei miti che raccontano la nascita di tutte le specie animali e vegetali dal corpo di un essere primordiale, e nei miti della nascita virginale, nei racconti greci di Hera, ad esempio, la quale, sola e senza intervento di uomini, diede alla luce Tifone, Efesto e Ares. Izanami, la dea giapponese della terra, diede alla luce numerose divinità che ebbero origine dal suo stesso essere.

Ierogamia. Forse i miti più numerosi raffiguranti il ruolo della terra durante la creazione sono quelli che descrivono il matrimonio tra cielo e terra, una ierogamia. [Vedi *IEROGAMIA*, vol. 2].

Miti di questo tipo sono registrati in Oceania, Indonesia, Micronesia, Asia, Africa, Europa e nelle due Americhe. Quando il cielo incontra la terra la vita scorre in forme innumerevoli. L'unione di cielo e terra è un atto creativo fondamentale; esso genera la vita cosmica e biologica. I racconti greci di Gaia e i miti giapponesi riguardanti Izanami mostrano che i concetti di androginia, partenogenesi e ierogamia sono correlati e, occasionalmente, perfino si sovrappongono l'uno con l'altro. Tutte queste immagini, espressioni di una coincidenza degli opposti, cercano di esprimere la nozione di creatività e di fecondità cosmica della terra. Secondo una tradizione maori, all'inizio del tempo, il cielo, Rangi, e la terra, Papa, erano serrati insieme in un'unione sessuale. Nel buio eterno del loro grembo materno i loro figli anelavano alla luce del giorno e cercavano un modo per separare i loro genitori. Infine un giorno i figli riuscirono a staccare i legami che univano il cielo alla terra, spingendo il loro padre verso l'alto finché apparve la luce.

Secondo i racconti zuni, il creatore, Awonawilono, conteneva in sé tutto l'esistente. All'inizio egli esisteva da solo nell'universo, ma poi si mutò in sole e produsse due semi dalla sua stessa sostanza. Con questi egli inseminò le acque. Con il suo calore, il mare divenne verde e crebbe in dimensione fino a divenire sia la madre terra (Awatelin Tsita, «la madre terra in quattro parti»), sia il padre cielo (Apoyan Táchu, «il cielo padre che tutto ricopre»). Questi gemelli cosmici si unirono per generare le quantità infinite di creature. Dopo molte vicende, il sole e i primi antenati creati da lui cercarono di liberare le creature in embrione nel grembo oscuro della terra. Esse strisciavano l'una sopra l'altra come rettili, sibilando e sputando parole indecenti. Quando il cielo, infine, venne sollevato dalla terra, i figli riuscirono a scappare tramite una scala verso la libertà e la luce (Frank Hamilton Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths*, in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», Washington/D.C. 1896, pp. 379-84).

Nei miti della ierogamia, l'unione sacra con il cielo, spesso simboleggiata dal fulmine, dalla grandine o dalla pioggia, è indispensabile per la fecondità della terra ed è anche il modello del matrimonio umano prolifico. La ierogamia spiega la creazione partendo da una totalità primordiale che la precede. La separazione tra cielo e terra è il primo atto cosmogonico, una recisione fondamentale dell'unità primordiale. In questo dramma mitico, assai conosciuto, il ruolo della terra resa feconda dal cielo è assente o raramente presente tra le popolazioni dell'Australia, dell'Artico, della Terra del Fuoco, e tra i cacciatori e i pastori dell'Asia settentrionale e centrale.

Sacrificio. In alcuni miti della creazione, la terra compare come una vittima primordiale di una distruzione (per esempio, a causa di una conflagrazione, di un diluvio, di un terremoto o di una pietrificazione), in particolare attraverso un sacrificio, o perfino un autosacrificio. In tali circostanze la fertilità della terra non viene soppressa, poiché dai resti immolati o smembrati hanno origine le specie vegetali, animali, i gruppi linguistici o le razze umane. Il mistero della creazione delle piante commestibili tramite il sacrificio di una dea del suolo o della terra veniva poi riattualizzato attraverso i riti agrari.

In generale i sacrifici rituali associati alla fertilità del suolo erano sacrifici simbolici, anche se, in alcuni casi, possediamo resoconti di sacrifici umani autentici. Questo succedeva, ad esempio, tra i Khond dell'India nei primi anni del XIX secolo. La comunità dei Khond, una tribù dravidica che abitava sulle colline di Orissa, una provincia del Bengala meridionale, comprava un *meriah*, una vittima volontaria, la quale viveva nella comunità per anni, si sposava e aveva figli. Nei giorni precedenti il suo sacrificio, il *meriah* veniva identificato ritualmente con la divinità sacrificata. La comunità danzava attorno a lui con reverenza. La vittima veniva condotta in processione dal villaggio fino alla foresta vergine, il luogo del sacrificio. I partecipanti al rito lo ungevano e lo decoravano con fiori, invocando il dio della terra, Tari Pennu (o Bera Pennu): «O dio! Noi ti offriamo il sacrificio: donaci buoni raccolti, buone stagioni e la salute» (Frazer, 1926, p. 389). Davanti a tutti i rappresentanti dei villaggi della zona, il *meriah* veniva poi ucciso; il sacerdote distribuiva i pezzi del suo corpo sacrificato alle persone presenti che li portavano nei villaggi e li seppellivano ritualmente nei campi. Ciò che restava del corpo veniva bruciato, e le ceneri erano sparse sui campi arati per garantire un buon raccolto.

Anche gli Aztechi del Messico centrale compivano sacrifici rituali e di smembramento in connessione con la sacralità della terra. Quando le piante germogliavano per la prima volta, il popolo andava alla ricerca del «dio del mais», un germoglio nuovo che veniva portato a casa con tutti gli onori e al quale si offriva del cibo. La sera il nuovo germoglio veniva portato nel tempio. La dea del mais era venerata da tre gruppi femminili di età diverse. Quando il raccolto era maturo, la comunità celebrava un sacrificio umano comprendente l'uccisione di una giovane fanciulla che rappresentava Xilonen, la dea del mais nuovo. Solo dopo questo sacrificio era possibile cibarsi del nuovo raccolto. Due mesi dopo, alla fine del raccolto, un'altra donna, rappresentante la dea Toci, veniva sacrificata e decapitata. Un sacerdote indossava la pelle scorticata della vittima; un altro specialista del rituale foggiava dalla coscia della vittima una maschera. Nel rituale del raccolto il partecipante mascherato mimava una donna durante il parto.

Questi sacrifici ripetono ritualmente lo scenario della creazione in cui la morte violenta della terra primordiale (per esempio a causa di un diluvio, del fuoco o di un autosacrificio violento) diede origine a nuove forme d'esistenza, in particolare alle piante. Tagliato a pezzi, il corpo della vittima viene identificato con l'essere mitico la cui morte diede origine al cereale. [Vedi anche *SMEMBRAMENTO*, vol. 2].

Emersione. Abbiamo visto come la terra compaia spesso nella creazione delle strutture cosmiche, delle piante e della vita animale. Numerosi miti sottolineano il ruolo della terra anche per quel che riguarda l'origine della vita umana. Come già menzionato precedentemente a proposito delle scene iniziali della creazione zuni riportata da Cushing, il creatore solitario divenne il sole e fecondò le grandi acque con due semi della propria sostanza. Questi embrioni di uomini e di altre creature si schiusero nel buio. Pośhayank'ya, il grande saggio (che forse rappresenta il sole notturno), emerse dal corpo spumeggiante della madre terra, che possedeva quattro grembi, uno sopra l'altro. Tutte le creature all'inizio abitavano nel più profondo di queste caverne-grembi. Pośhayank'ya cercò, assieme al padre sole, di liberare l'umanità dalle viscere umide e affollate della terra. Per liberare queste forme di vita dalle condizioni oscure e indistinte in cui si trovavano dentro la fertile matrice, il padre sole volle accingersi ad un'altra creazione, con l'intenzione però, questa volta, di generare esseri intelligenti, capaci di trovare la strada per uscire dalla buia cella uterina della terra generatrice di vita. Questi esseri avrebbero posseduto la libertà che proviene dalla conoscenza del potere e del rituale magico.

Per una seconda volta il padre sole fecondò la madre terra e generò due gemelli. Essi aprirono le montagne e scivolarono fin dentro il buio sotterraneo; e con il calore del loro respiro affrettarono la crescita di una pianta rampicante, che crebbe fino ad uscire alla luce. Essi, allora, dallo stelo foggiarono una scala, affinché le misere creature potessero salire dalla caverna più bassa fino alla seconda caverna. Gli esseri rimasti sotto o caduti lungo la via diventavano mostri terribili, creature del profondo. A poco a poco, i gemelli permisero alla pianta di crescere, conducendo così i pellegrini terrestri verso lo spazio e la luce del cielo. Ad ogni stadio, la gente cresceva in saggezza e si moltiplicava, riempiendo ogni spazio disponibile sulla terra. In questo modo i gemelli riuscirono a condurre fuori, uno dopo l'altro, sei popoli diversi, gli antenati delle sei razze umane. Essi emersero sulla superficie portando

su di sé i segni della loro esistenza fetale nelle viscere della terra: le dita palmate dei piedi e le orecchie attaccate alla testa, simili a quelle dei pipistrelli e di altre creature della notte. Essi non erano capaci di stare eretti ma strisciavano sul ventre come lucertole, o saltellavano come rane.

Secondo i Mohawk Canienga, un gruppo irochese, all'origine degli esseri umani, dall'aspetto strano, abitavano nel grembo oscuro della terra, senza la luce del sole. Un giorno, durante la caccia, una di queste creature scoprì per caso un buco che conduceva sulla superficie della terra. Qui il cacciatore catturò un cerbiatto. Allora, attirati dal buon sapore della selvaggina e dal bel paesaggio, le creature sotterranee decisero di uscire alla luce del giorno. Solo la marmotta preferì rimanere sotto terra.

Similmente, riferendosi agli Indiani Lenni Lenape, o Delaware, lo studioso del XIX secolo John Hockewelder notava che «i mitologi indiani non sono d'accordo per quel che riguarda l'aspetto delle prime creature dentro le viscere della terra. Secondo alcuni, esse avevano una forma umana, mentre secondo altri, più numerosi, esse avevano l'aspetto di alcuni animali terrestri, come la marmotta, il coniglio e la tartaruga» (cit. in Frazer, 1926, p. 427).

Questi miti di emersione dalle viscere della terra esemplificano fino a che punto la terra è vista come una madre. Infatti, la gestazione del feto e l'atto del partorire sono visti come ricapitolazioni della nascita cosmica del genere umano e della creazione della vita in senso generale, quando gli esseri umani fecero la loro comparsa sulla terra, emergendo dal grembo più profondo di essa. All'interno della terra l'umanità viveva un'esistenza embrionale; tutte le forme della creazione esistevano come embrioni all'interno della terra. Gli esseri viventi dovevano passare attraverso numerosi stadi di sviluppo, in un processo di «maturazione» che ancora non era arrivato a compimento. Per questa ragione, i frutti della terra riflettono gradi molto diversi di trasformazione. Alcuni trattati indiani di mineralogia, per esempio, descrivono il diamante come «maturo» (*pakka*), mentre il cristallo è «immaturo» (*kacca*) e lo smeraldo, ancora avvolto nel suo grembo di pietra, è solo un embrione. Anche i metalli non nobili e i minerali grezzi non sono ancora «maturi»; tuttavia i fabbri e gli alchimisti umani possono imitare, accelerare e completare la potenza creatrice della Madre Terra. [Vedi *ALCHIMIA*, vol. 1].

Il passaggio dall'oscurità dell'inconscio e della vita preformale alla forma articolata tramite l'emersione diventa un modello per molte attività umane. Quando i popoli desiderano creare qualcosa di nuovo, rinvigorire qualcosa che è indebolito o rigenerare un'esistenza, ripetono quel potente modello primordiale capace di generare la vita. L'atto della procreazione e della nascita degli esseri umani è considerato il ripetersi del dramma primordiale dell'emersione. La condizione del figlio non nato è parallela alla preesistenza dell'umanità nel grembo della terra. Ogni feto rivive l'esperienza originaria dell'umanità attraverso i suoi simboli (buio, acqua, clausura, forma larvale, ecc.). In altre parole, tramite il mito dell'emersione, le culture riconoscono che ogni individuo possiede un'esperienza personale e diretta dell'intera importante storia dell'umanità. La donna madre e la sua fecondità sono comprese nella sacralità della grande Madre Terra.

Madre Terra. La credenza secondo cui gli esseri umani sono nati dalla terra è diffusa in tutto il mondo. Talvolta si crede che la maternità umana sia il risultato dell'inserzione diretta di un bambino, un abitante della terra, nel grembo umano della donna (sotto forma di seme, di anima ancestrale o di feto in miniatura). Fino al momento della sua traslocazione nel grembo umano, il bimbo aveva vissuto un'esistenza embrionale nella terra – in caverne, sorgenti, fenditure o dentro gli alberi. In Lituania, per esempio, si credeva che i bambini provenissero dalle sorgenti, dai laghi o dalle colline, tutti luoghi strettamente associati a Žemýna, la Terra Madre, poiché essa sola era responsabile della creazione di nuove esistenze (Haralds Biezais, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala 1955, pp. 338-42).

In molte società, la presenza di un bimbo nel grembo materno è attribuita al contatto della madre con qualche animale, una pietra particolare o altri oggetti. Al di là del ruolo paterno e della sua unione sessuale con la madre, la diretta responsabile della maternità e della progenie umana è la fertilità della terra, madre primordiale. In queste credenze, gli esseri umani sono, in un senso profondo, il popolo della propria terra natale. Come i primi esseri umani, ogni nuova generazione di bambini vive dapprima tra le rocce o negli abissi. Gli animali acquatici, ad esempio le rane, i coccodrilli, i pesci, i cigni o le cicogne, li prendono e li pongono magicamente nei grembi delle loro madri. Qui, di nuovo, la terra feconda, la fertilità dell'esistenza cosmica, è rappresentata da forme specifiche che prendono vita da essa (ad esempio le montagne, le pietre di fecondità, le acque delle grotte o delle fonti, gli animali). Una madre umana riceve i figli come embrioni. Essa è un contenitore che aiuta la vita larvale della terra ad ottenere una forma specificamente umana. Il grembo sotterraneo è la vera *fons et origo* della vita embrionale; solo dopo aver compreso ciò, le credenze e le pratiche religiose descritte qui di seguito possiedono un senso.

Memorie della vita nel grembo terrestre. Le esperienze di mistici e sciamani possono essere paragonate all'esistenza prenatale nelle viscere della terra. La notte oscura primordiale dell'anima rappresenta l'opacità della vita sotterranea prima dell'emersione sulla superficie della terra. Il potere degli sciamani nordamericani, ad esempio, talvolta dipende dalle loro straordinarie capacità di ricordare la propria vita prenatale. Le immagini della vita nel grembo che essi riescono ad evocare presentano una somiglianza sorprendente con le cavità, i suoni e le sensazioni del mondo sotterraneo. [Vedi anche *CAVERNA*]. I Guayaki del Paraguay spesso consultano le donne gravide per ottenere responsi divinatori, poiché i figli che esse portano nel grembo rivelano loro segreti e verità. I bambini nell'esistenza fetale possiedono il potere di conoscere fatti oscuri, poiché rivivono l'esperienza primordiale dei gemelli divini. Costoro, nell'iniziale e profondo buio del caos, conobbero le possibilità germinali di tutte le forme di vita susseguenti e le sperimentarono di prima mano, nell'oscurità, prima che esse seguissero i loro diversi destini storici.

A volte la comunità culturale desidera ritornare nel grembo della Madre Terra. La popolazione Yaruro del Venezuela onorava la Grande Madre, che viveva nella lontana regione di Kuma, ad oriente, dove abitano i morti. Verso la fine degli anni '30, gli Yaruro espressero il desiderio di ritornare nel regno della loro madre, per poter così rinascere nell'esistenza paradisiaca che precedeva la vita e l'arrivo degli invasori coloniali (Vicenco Petrullo, *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*, in «Bureau of American Ethnology Bulletin», 123, Washington/D.C. 1939, pp. 226ss.).

Labirinti. L'immagine della terra come madre (che possiede aperture sulla superficie: gallerie, miniere, grotte e caverne) e il desiderio di ritornare allo stadio embrionale dell'esistenza nel grembo spiega perché il labirinto possa rappresentare il corpo della madre terra. Il labirinto, o tortuosa caverna sotterranea, era un luogo iniziatico e il posto ove seppellire i morti. Tra le altre motivazioni religiose, l'entrare nel labirinto equivaleva ad un ritorno rituale nel grembo materno. Le caverne labirintiche erano i luoghi delle iniziazioni, dei funerali e dei matrimoni. È nel grembo fecondo della terra che si animano nuove forme di vita. Il labirinto rappresenta la difficoltà di scoprire il passato e di arrivare alle origini della creatività senza limiti. [Vedi *LABIRINTO*].

Il simbolismo funerario dei Malekula, ad esempio, descrive Tenes (o Le-he-he), un essere femminile spaventoso che attende le anime dei morti. Ella sta all'entrata di una caverna; davanti a lei vi è lo schizzo di un labirinto, tracciato sul suolo. Quando l'anima del defunto si avvicina, ella cancella metà del disegno. Se il defunto è stato iniziato in modo appropriato, conoscerà l'intero contorno del labirinto e troverà facilmente la sua strada verso l'aldilà; altrimenti la donna lo inghiottirà. Presso i Malekula i labirinti disegnati sul terreno insegnano ai vivi la strada verso la terra dei morti; in questo modo i viventi possiedono una chiave iniziatica tramite la quale possono ritornare nelle viscere della madre terra (A. Bernard Deacon, *Geometrical Drawings from Malekula and the Other Islands of the New Hebrides*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 64, 1934, pp. 132ss.; J. Layard, *Totenfahrt auf Malekula*, in «Eranos-Jahrbuch», 5, 1937, pp. 242-92).

Riti agrari. I riti che segnano i momenti significativi del calendario agricolo ripetono ciò che accadde alla terra nei tempi mitici. I rituali legati alla terra ripetono il mistero della nascita della vita, sia essa sorta da un germe in un caos indifferenziato, o generata dall'unione sacra tra cielo e terra, o prodotta dalla morte violenta delle divinità associate al terreno. Le operazioni agricole nelle Ande, per esempio, sono programmate secondo i periodi mestruali di Pachamama, la Madre Terra. Nei periodi in cui Pachamama è «aperta», si osservano restrizioni particolari, poiché la vita della comunità e del cosmo dipende dalla sua fertilità.

Nei riti associati alla fecondità terrestre le donne, di solito, svolgono i ruoli più importanti. Poiché le donne sono assimilate simbolicamente alla terra e poiché il lavoro agricolo è paragonato all'atto sessuale (l'aratro o la vanga sono un emblema del fallo, per esempio), le donne diventano l'epifania del potere sacro della terra. Le azioni delle donne hanno un significato legato alla terra: esse incanalano la capacità della terra di generare frutti e modulano la sua intensità. Il Corano dichiara: «Le tue mogli siano per te come i campi» (2,223). Il *Śatapatha Brāhmaṇa* (7,2,2,5) identifica i solchi di un campo arato con la vulva e i semi sparsi nei solchi con lo sperma. Queste idee sono assai diffuse; esse testimoniano il preminente ruolo rituale delle donne nell'agricoltura. Molte comunità considerano di buon auspicio il fatto che sia una donna incinta a seminare: ciò rappresenta l'augurio di un buon raccolto, poiché le messi cresceranno velocemente come il feto che la donna porta in grembo. Spesso le donne seminano nel terreno preparato dagli uomini, oppure sono le donne a scegliere e immagazzinare i raccolti della terra. Il lavoro agricolo mantiene consapevoli delle origini sacre dell'agricoltura; il lavoro è il veicolo del significato e il veicolo della sua trasmissione da una generazione all'altra.

Dopo aver preparato un campo, le donne dei Canelos Quechua dell'Ecuador vi rimangono con i loro fi-

gli, narrando gli episodi degli antichi miti riguardanti Nungui, la dea del suolo coltivato, il cui potere presiede a tutta la fertilità. Durante il periodo della semina anche le donne della vicina comunità degli Jivaro alzano i loro canti a Nungui. Nungui è bassa, grassa e nera (caratteristiche tipiche di molte «vergini scure» o madonne nere associate al terreno). Ella costringe le messi a crescere. Nungui danza di notte nei campi che sono ben tenuti; i nuovi virgulti di manioca sono i suoi compagni di danza. Poiché le piante si accorciano durante le ore del giorno, le donne jivaro le raccolgono al mattino.

In un altro rituale, le donne jivaro chiedono a Nungui i «bambini», cioè tre diaspri rossi (*nantara*), il cui luogo segreto nella terra viene rivelato loro in sogno dalla dea. I *nantara* contengono le anime femminili delle piante di manioca. Le donne nascondono le pietre nella terra e le mantengono al buio con una scodella rovesciata posta al centro del campo. Le pietre rappresentano il figlio mistico di Nungui che, nel passato primordiale, aiutava le donne a compiere tutte le mansioni della fattoria tramite una parola magica. La disposizione nel presente del campo coltivato jivaro e le pietre rosse o «figli» che qui vengono nascoste sono i segni del giardino perfetto che esisteva all'inizio del tempo. Quando arriva il momento di piantare i virgulti di manioca, le donne jivaro si riuniscono accovacciate sui nuovi innesti e rivolgono dei canti a Nungui. La donna coltivatrice pone la prima talea di manioca contro la sua apertura vaginale e dipinge di rosso la pianta prima di porla nel terreno. In questo modo l'identificazione della fertilità delle donne con la fertilità del terreno è completa e diretta. Dopo aver finito di piantare, le donne danzano in fila per cinque notti in onore di Nungui, chiedendo che la sua presenza stimoli la crescita delle piante (Michael J. Harner, *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*, Garden City/N.Y. 1973, pp. 70-76; Julian H. Steward e Alfred Métraux, *Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña* in *Handbook of South American Indians*, III, New York 1948, p. 620).

Il ruolo religioso delle donne, identificate con la terra, si rende manifesto nelle unioni sessuali rituali compiute nei campi o nelle orge con cui l'intera comunità sottolinea il calendario agricolo. Con questi atti sacri, le donne e i loro compagni commemorano l'unione del cielo e della terra per stimolare la fertilità del suolo vergine. La frenesia sessuale comunitaria evoca l'immagine della coppia divina durante la confusione della lunga notte cosmica nel periodo che precedette la creazione, o nello stato primigenio dentro l'uovo cosmogonico. Durante le orge, l'intera comunità celebra il ritorno allo stato indifferenziato della terra all'inizio del tempo. L'usanza di correre nudi sulla terra per provocare la virilità del cielo o delle piogge fecondatrici dimostra che i riti associati alla terra spezzano le barriere tra individui, società, natura cosmica e forme divine. L'esperienza della società durante l'orgia è quella dei semi e degli embrioni primordiali. La comunità perde la sua forma articolata durante il periodo dell'assorbimento sotterraneo e della disintegrazione, che è poi parte integrante del processo di germinazione. L'individualità si dissolve nell'orgia, poiché nella fusione totale di sessi ed emozioni si dissolvono sia la legge sia l'ordine sociale. Come nel rituale dell'immersione nell'acqua, l'orgia annulla le strutture della comunità e identifica la vita umana con il caos precosmico e informe prima della creazione, dentro le viscere della terra. Spesso le orge non vengono attuate in senso letterale ma solo rappresentate (per esempio le danze o le parate falliche tra *partner* non sposati); ma, anche in questi casi, allo stesso modo, la fecondità della vita derivante dalla terra dipende dalla dissoluzione simbolica delle norme effettuata per mezzo di gozzoviglie, oscenità, dissolutezze, insulti o tramite l'unione coreografica e corale di corpi e voci normalmente tenuti separati l'uno dall'altro. Per esempio, è in connessione con la fertilità della terra che molte delle cosiddette *hadaka matsuri* (letteralmente: «festività nude») celebrate in tutto il Giappone trovano il loro significato.

Il giacere sul suolo. Abbiamo già visto che il concepimento e la nascita degli individui umani rappresentano versioni minori del processo creativo attuato dalla terra all'inizio del tempo. Le madri umane ripetono quel primo atto tramite cui la vita apparve per la prima volta nel grembo della Madre Terra. Per questa ragione, al momento del parto, le donne di molte culture hanno bisogno del contatto diretto con la terra, e ne mimano le azioni. In questa maniera esse partecipano nel modo più completo possibile al potere della Madre Terra e rimangono sotto la sua protezione. Presso numerose società, la posizione assunta dalle donne durante il parto fa sì che il bambino si ritrovi subito a contatto del terreno, appena uscito dal grembo materno; in altri casi il neonato viene deposto sul suolo subito dopo la nascita. In alcuni casi le donne, durante il parto, giacciono prostrate sul terreno o camminano nella foresta o nei campi. Nell'antico Egitto l'espressione comune «sedersi a terra» significava l'atto del partorire (Nyberg, 1931, p. 133). In Paraguay, la nascita di ogni Aché ripete il primo atto dell'elevarsi in posizione eretta sulla terra primordiale. I riti della nascita degli Aché includono due momenti: *waa*, la «caduta» dal grembo al terreno, e *upi*, il «sollevarsi». Toccando la terra, il bambino viene subito introdotto

nella condizione biologica condivisa da tutte le piante e da tutti gli animali. Sollevandolo da terra, la madre ripete la transizione da una forma biologica amorfa alla piena condizione umana – proprio come gli antenati primordiali emersero dapprima dalla terra e poi si sollevarono diritti sopra di essa (Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris 1972, pp. 14-16). La terra deve essere la madre che partorisce ogni vero essere umano.

L'atto del giacere sul terreno era parte integrante anche dei riti di guarigione. Le persone malate venivano guarite solo se create di nuovo, cioè rifatte ad immagine degli esseri ancestrali nella loro situazione primordiale all'interno della terra. Gli Huichol del Messico, ad esempio, durante il pellegrinaggio a Wirikuta, il luogo delle origini mitiche, si fermano presso le pozze d'acqua che si aprono sulle profondità creative della terra. Il guaritore chiede ai suoi pazienti, specialmente le donne sterili, di distendersi sul terreno, che è il corpo potente della madre primordiale. Il rito di mettere a contatto col terreno un bimbo appena nato esisteva nell'antica Cina, dove anche una persona morente veniva sdraiata in terra. La terra rappresenta sia la capacità di generare, sia il potere di rinascere in una nuova esistenza. La potenza della terra determina se le transizioni della nascita e della morte sono valide e ben compiute (Granet, 1953, pp. 192-98).

Morte e rigenerazione. Come forma di oscurità rigeneratrice, la terra, nella sua sacralità e fertilità, comprende la realtà della morte. Questo era già evidente nei miti riguardanti il sacrificio di una divinità primordiale associata alla terra. La morte del dio dà origine a nuove forme di vita, in modo particolare alle piante. Vita e morte sono semplicemente due fasi nel ciclo della Madre Terra. Infatti, la «vita» alla luce del giorno è uno iato, un breve periodo di separazione dal grembo della terra. La morte permette di ritornare alla condizione primordiale, o eterna, che esisteva prima che iniziasse il ciclo della vita.

Molti degli aspetti terrificanti appartenenti alla Madre Terra, quale dea della morte o destinataria di sacrifici violenti, traggono la loro origine dalla concezione della terra quale grembo universale, sorgente di tutta la vita. La morte in sé non è annientamento, ma piuttosto lo stato del seme nelle viscere della terra. Ecco perché in molte culture i corpi dei defunti vengono sepolti in posizione fetale. Questi «embrioni» aspettano di ritornare alla vita. In alcuni casi, come abbiamo affermato precedentemente, il defunto rivive l'esperienza della Madre Terra stessa che fu la prima persona a morire (ad esempio Izanami nella mitologia giapponese, che morì nel dare alla luce il fuoco). In tali circostanze, le raffigurazioni negative della Madre Terra come dea della morte rappresentano il suo ruolo nella dimensione sacrificale dell'esistenza, dimensione che rende possibile il passaggio da una forma all'altra. La dimensione sacrificale dell'esistenza simbolica garantisce l'interminabile trasmissione di vita. «Striscia verso la terra, tua madre», proclama il *Ṛgveda* (10,18,10). «Io pongo te che sei terra nella terra», è una formula funebre dall'*Atharvaveda* (12,1,11; 12,1,14). I Kraho del Brasile fanno ogni tentativo per trasportare un uomo morente sul suolo del suo villaggio materno. Le iscrizioni di alcune antiche tombe romane illustrano lo stesso desiderio di poter riposare nella propria terra natale. La vitalità e la fecondità della terra, il suo potere sacro di generare vita senza fine, assicura la ricomparsa dei defunti in una nuova forma di vita.

Il ricco simbolismo della terra non si esaurisce con le cosmogonie, con le feste agricole, o con le pratiche funebri dei popoli arcaici o delle società tribali. La terra rimane un'immagine potente della possibilità di una vita nuova e di una esistenza sociale radicalmente nuova. Nei movimenti religiosi contemporanei di ribellione o rivoluzione dettati da circostanze disperate e di oppressione, la terra diventa l'immagine centrale del rinnovamento (Bruce Lincoln, *«The Earth Becomes Flat». A Study of Apocalyptic Imagery*, in «Comparative Studies in Society and History», 25, 1983, pp. 136-53; cfr. anche Werner Müller, *Geliebte Erde. Naturfrömmigkeit und Naturhass im indianischen und europäischen Nordamerika*, Bonn 1972). Nelle visioni utopistiche o escatologiche di nuovi regimi o regni rivoluzionari, la faccia della terra sarà rinnovata, oppure la fine del mondo interverrà ad imporre un ordine nuovo e giusto, simboleggiato dal livellarsi delle montagne e dal riempirsi delle valli. Tutte le forme di vita, senza discriminazioni, otterranno un facile ed uguale accesso alla piena vitalità della terra.

Solidarietà cosmica di vita. L'immaginario religioso della terra genera una parentela tra tutte le forme di vita, poiché esse sono tutte generate dalla stessa matrice. L'intima relazione tra la terra e le forme di vita umane, animali e vegetali appartiene alla percezione religiosa secondo cui la potenza vitale è la stessa in tutte. Esse sono unite sul piano biologico; i loro destini, di conseguenza, sono intrecciati. La contaminazione o la sterilità a un livello d'esistenza riguarda in realtà tutte le altre modalità di vita. A causa delle loro origini comuni, tutte le forme di vita costituiscono un tutto. Diversamente dalla sacralità del cielo, che appare chiaramente nei miti della separazione del cielo dalle forme creaturali che dipendono da lui, non vi è alcuna rottura tra la terra e le forme che essa genera.

Inoltre, la terra protegge la vita nelle sue innumerevoli forme e la difende contro gli abusi (per esempio

l'incesto o l'assassinio) che minacciano il buon ordine della vita riproduttiva. L'unione rituale tra *partner* sessuali e le orge celebrate nelle cerimonie possono compiersi solo nei momenti decisivi del calendario agricolo. Durante il resto del tempo, la Madre Terra è spesso la garante della moralità e la custode delle norme che conducono ad una esistenza feconda. La terra punisce alcune categorie di criminali, specialmente gli adulteri, gli assassini e i deviati sessuali. In alcuni casi, come nella Grecia antica, lo spargimento di sangue E sulla terra e l'incesto possono rendere sterile il terreno, con conseguenze catastrofiche. Così, nell'introduzione all'*Edipo re* di Sofocle, un sacerdote lamenta il destino di Tebe: le donne soffrono i dolori del partò senza dare alla luce una progenie vivente, i frutti della terra e i buoi nei campi muoiono, come la città stessa.

Conclusione. La terra rivela il significato e la sacralità dell'incessante capacità della vita di generare frutti. Questo punto è messo in rilievo in tutte le immagini che abbiamo esaminato. Le divinità agricole, attive e drammatiche, spesso rimangono in primo piano rispetto alle divinità primordiali della terra. Ma in tutte le grandi dee che rappresentano l'agricoltura e la fecondità del suolo arato esiste la presenza sottostante della terra intesa come intero, come sacralità del luogo fisico della vita. È vero che spesso la terra compare nei miti cosmogonici come una figura vaga sullo sfondo, mentre le dee di raccolti specifici o di riti particolari nel ciclo agricolo vengono delineate più chiaramente. Tuttavia, il ruolo della terra negli stadi più antichi della storia mitica testimonia la sacralità costante della vita stessa, senza considerare le forme distinte che essa può comprendere. I miti della partenogenesi, dell'androginia della terra, della ierogamia, del sacrificio della terra primordiale e dell'emersione dalle viscere oscure dei primi tempi affermano la sacralità del suolo. Essi svelano il significato della sua creatività instancabile. La manifestazione del sacro nella forma del suolo, sia come presenza generale sia come figura divina, aiuta a comprendere i rituali e le forme simboliche legate alla terra.

Le discese nelle caverne e nelle grotte, l'idea degli embrioni sotterranei, gli scenari del ritorno ad una esistenza prenatale, i labirinti, i riti del giurare sulla terra, la deposizione del neonato sulla terra o la tumulazione dei morti in grotte interrate, la tradizione iconografica delle madonne nere, le figure terrificanti delle grandi dee, le rappresentazioni di orge sessuali nelle feste agricole richiamano l'attenzione dell'immaginazione religiosa verso uno dei principi più importanti: i poteri inesauribili del procreatore universale di vita. Poche immagini hanno generato tale potere all'interno dell'immaginazione religiosa dominandola lungo il corso della storia umana. È probabile che la terra, nell'immaginario religioso, non abbia potuto occupare il primo posto a causa del suo matrimonio sacro con il cielo ed altre divinità maschili (per esempio gli dei della tempesta) che sono importanti nell'agricoltura. Tuttavia, la terra, specialmente nell'immagine di Grande Madre, non ha mai perduto il suo ruolo di principio di vita, sorgente di tutte le forme, custode dei bambini e grembo in cui i morti aspettano la loro rinascita.

[Vedi anche *NATURA, CULTO DELLA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

A questo proposito si possono citare numerose opere fondamentali, sia per le trattazioni di ampia portata, sia per il tipo di analisi. Anche se superati, questi studi rimangono importanti e notevoli: A. Dieterich, *Mutter Erde*, Berlin 1905; T. Nöldeke, *Mutter-Erde und Verwandtes bei den Semiten*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 8 (1905), pp. 161-66; E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Berlin 1911, pp. 1-20; W.W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, spec. pp. 443ss. e 505ss.; J.G. Frazer, *The Worship of Nature*, London 1926, pp. 316-440; M. Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, in M. Granet, *Études sociologiques sur la Chine*, Paris 1953, pp. 159-202; H.T. Fischer, *Het heilig huwelik van hemel en aarde*, Utrecht 1929; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki 1931; W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen 1942; V. Pisani, *La donna e la terra*, in «Anthropos», 37-40 (1942-1945), pp. 241-53; U. Pestalozza, *Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studi*, Milano 1951, spec. pp. 191ss.; G. van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 14 (1938), pp. 151-67.

Le opere di M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, pp. 192-233 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976, pp. 181-220), e *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed.), capp. 7 e 9, analizzano ampiamente la terra e l'agricoltura, offrendo un'ampia bibliografia. Per una discussione sulle immagini della dea in relazione alla sacralità della terra, cfr. l'articolo di A. Fleming, *The Myth of the Mother-Goddess*, in «World Archaeology», 1 (1969), pp. 247-61, e C. Olson (cur.) *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York 1983; quest'ultimo esamina il ruolo della dea nella preistoria, in Mesopotamia, in Egitto, in Grecia, a Roma, nella cultura cananeo-ebraica, nel Cristianesimo, nello Gnosticismo, nell'Induismo, nel Buddhismo, nella religione giapponese, nella cultura afro-americana, nelle religioni amerindie e nel pensiero e nella pratica contemporanee; il volume comprende, inoltre, un'ampia, bibliografia (pp. 251-59). J.J. Preston (cur.), *Mother Worship. Theme and Variations*, Chapel Hill/N.C. 1982, presenta numerosi casi del Nuovo Mondo, dell'Europa, dell'Asia meridionale e dell'Africa.

J. Zwernemann, *Die Erde in der Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanischen Völker*, Berlin 1968, è un esempio di uno studio sull'ampia portata del simbolismo della terra in una singola cultura. Un esame più completo e approfondito sulla terra è quello di Ana Maria Mariscotti de Görlitz, *Pachamama Santa*

Tierra, Berlin 1978, che esamina la storia delle credenze e delle pratiche riguardanti la Madre Terra nelle Ande dell'America meridionale. O. Pettersson, *Mother Earth. An Analysis of the Mother Eart Concepts according to Albert Dieterich*, Lund 1967, rettifica alcune delle generalizzazioni affrettate di Dieterich.

MIRCEA ELIADE e LAWRENCE E. SULLIVAN

TESTA. Il valore religioso e simbolico della testa è attestato da molti miti che presentano il motivo della creature con più teste (che richiamano vari aspetti di una potenza divina) e da molti rituali, risalenti a epoca preistorica, che comportano la caccia di teste umane, che vengono offerte in sacrificio, conservate e venerate. Quale che sia il significato che questi miti e riti attribuiscono alla testa, essi si fondano tutti sopra una valutazione comune, e certo molto antica, che non deve essere interpretata in termini troppo intellettuali. Nella psicologia più arcaica il coraggio e gli impulsi dell'ira e della violenza hanno la loro sede nella testa. I Greci dell'epoca omerica la consideravano la sede di una *psyche* difficile da controllare e contrapposta alla ragione e al giudizio, che erano collocati nel torace e nel cuore. Seguendo Alcmeone di Crotone, i pitagorici collocavano lo sperma nella testa. Da questa localizzazione della forza vitale discendeva la credenza che l'elemento vitale e spirituale di una vittima potesse essere assimilato mangiandone il cervello.

Come fonte di potenza, il teschio divenne naturalmente un oggetto di culto: il suo valore magico derivava dal fatto che era considerato il centro della forza vitale. Tra i Celti, per esempio, la testa era il contenitore di una forza sacra, mentre in altre culture antiche e tradizionali la testa era considerata la sede dell'energia vitale, il principio attivo dell'individuo nel suo complesso. Da tali credenze deriva la caccia rituale di teste, l'offerta di teschi in sacrificio e la venerazione dei teschi degli antenati, e anche il valore talismanico apotropaico attribuito alla testa.

Teste multiple. Le mitologie indoeuropee rappresentavano i diversi campi di applicazione della potenza divina attribuendo agli dei tre teste. L'Induismo conosce la *trimūrti*, una figura con tre volti sulla stessa testa, che rappresentano Brahmā, Viṣṇu e Śiva; in altre parole, la potenza creatrice, conservatrice e distruttrice dell'Uno divino.

Śiva è spesso rappresentato con tre o cinque volti e molte braccia, un segno della sua onnipotenza. Agni (il Fuoco), che compie la volontà di Indra nel mondo, è dotato di tre teste. Indra, «il capo di tutti gli dei e signore della luce», combatterà contro Triśiras, il figlio del demiurgo Tvaṣṭr, un giovane asceta brahmano dotato a sua volta di tre teste: con una legge i Veda, con la seconda mangia e grazie alla terza controlla tutto l'universo. Era stato fornito di una triplice conoscenza e di una triplice volontà, con il rischio di compromettere l'equilibrio divino, per cui Indra lo colpì con il suo fulmine e fece tagliare da un taglialegna le sue tre teste. Nel mondo greco, Ecate, dea lunare della notte e dei bivi, ha tre teste: una testa di cavallo o di vacca e una testa di cane, che insieme incorniciano la testa di una giovane fanciulla. Essa possiede, inoltre, una serie di prerogative magiche. Nel medesimo registro notturno le corrisponde il cane Cerbero, con tre teste e tre code di serpente. Cerbero è il guardiano degli Inferi, e la sua voracità mostruosa, frutto dell'immaginazione, è l'incarnazione dell'avidità divoratrice della morte.

La dea indiana Aditi ha due volti, perché è lei che apre e chiude ogni atto liturgico (*Śatapatha Brāhmana* 3,2,4,16). Come lei, il Giano bifronte dei Romani ha due volti, perché è il dio del passaggio, nel tempo e nello spazio. Il suo volto è duplice, come ambivalente è la sua funzione di guardiano e protettore del tempo. Tra i Celti, il dio tricipite, spesso identificato dai Gallo-Romani con Mercurio, è frequentemente rappresentato nella terra degli Edui e nella Gallia settentrionale. In certi miti celtici figurano divinità teriomorfe con tre teste o tre corna. Questa molteplicità rappresenta, come nell'Induismo, il desiderio di rappresentare, e così accrescere, la potenza divina. Lo stesso capita con il Cavaliere trace, spesso rappresentato con tre teste. Nel secolo XIX, migliaia di immagini di divinità antropomorfe con tre o sette teste furono distrutte durante l'evangelizzazione dei Samoiedi. Questo policefalismo richiama la capacità di vedere e conoscere tutto che gli Ugro-Finni attribuivano al sole, che era la manifestazione principale del dio Num.

Decapitazione. Numerose scoperte in caverne di montagna hanno rivelato l'esistenza, durante l'ultima era interglaciale (150.000 anni or sono) di riti in cui i teschi degli orsi erano collocati insieme alle ossa lunghe e conservati come se si trattasse di un'offerta a una divinità che aveva la prerogativa di distribuire le prede di caccia. Questo rito sembra analogo a un altro praticato non molto tempo addietro dagli Inuit (Eschimesi) dell'isola di Re Guglielmo e a un altro ancora praticato dai Samoiedi, in cui la testa e le ossa lunghe di una renna venivano esposte su dei rami come offerta a Num, loro dio supremo. La scoperta, in Slesia, del cranio di un giovane orso i cui canini e incisivi erano stati segati e limati è stata paragonata a un rituale praticato dai Giliaki dell'isola di Sakhalin e dagli Ainu dell'isola di Yezo, oggi Hokkaidō. Questa offerta del cranio e delle ossa lunghe di un animale sembra una caratteristica specifica del popoli cacciatori. [Vedi anche *OSSA*, vol.

2]. Anche se il fatto che credessero in un Essere supremo signore degli animali può essere contestato, perché manca documentazione inequivocabile in proposito, il carattere religioso di questa offerta, fin dal Paleolitico Superiore, sembra certo.

È difficile, a questo proposito, chiarire se si tratti di un sacrificio primiziale in cui il cervello e il midollo vengono offerti al dio (la tesi di Alexander Gahs, 1928) o della credenza che l'animale ucciso non si reincarnerà in un altro animale analogo se non rimangono intatte le sue ossa (la tesi di Karl Meuli, *Griechische Opferbräuche*, Basel 1945). Tuttavia è possibile affermare che l'idea di un rito inteso ad assicurare il rinnovamento quantitativo della selvaggina si fonda su di una credenza identica osservabile in un'ampia zona che si estende dal Caucaso al Tibet, e nell'intera zona artica, europea e dell'America settentrionale. Indizi simili sono stati trovati in Mesopotamia, nell'antica Ugarit all'epoca dell'epopea di Aqhat, e anche nel libro egizio *Che il mio nome fiorisca*. Applicata all'animale preda della caccia, orso o renna, la credenza è che la vita risieda nell'«anima delle ossa», e che, offrendo il teschio, sia l'animale intero, nella sua parte più vitale, a venire consacrato al dio.

La medesima credenza, applicata però all'uomo, si ritrova in rituali di fondazione menzionati in alcuni miti: la prima decapitazione è il sacrificio che fonda l'ordine del mondo creato. Secondo il sacerdote caldeo Berosso (III secolo a.C.), il dio Marduk ordinò che al primo uomo fosse tagliata la testa. Mescolando il sangue che zampillò e la terra, Marduk plasmò quindi gli altri uomini e gli animali. Un legame tra la costruzione di una città o di un tempio e una decapitazione sacrificale si trova anche in alcuni miti dei Kotoko del Ciad.

Plinio riferisce (*Naturalis Historia* 23,4) che, quando a Roma si costruì il tempio di Giove Capitolino, durante lo scavo delle fondamenta si trovò un gigantesco teschio umano, che fu interpretato come un presagio favorevole, indicante che Roma sarebbe stata la testa del mondo e il Campidoglio la sede del potere. Si deve anche ricordare la leggenda cristiana secondo cui il teschio di Adamo fu trovato proprio nel punto in cui la croce di Cristo era stata innalzata sul Golgota, il «luogo del teschio», come a segnare la fondazione da parte del nuovo Adamo della nuova Gerusalemme degli uomini redenti. Un significato del tutto differente, più vicino a quello dei popoli cacciatori di teste, appare nel rituale azteco della decapitazione durante il sacrificio a Chicomecoatl-Xilonen, la dea del granturco appena germogliato, e a Teteoinnan (Toci), la dea madre della fertilità e della maturità vegetale. Si deve rilevare che la stessa parola, *quechcotona*, indica sia la decapitazione sacrificale sia la raccolta delle pannocchie.

La caccia di teste, una pratica abbastanza comune, è una condizione necessaria per essere riconosciuto come adulto e pronto per il matrimonio. Questa pratica deve probabilmente essere intesa come una forma di guerra ritualizzata piuttosto che come un sacrificio agli dei. È una pratica ben documentata tra popoli indoeuropei come gli Sciti, che appendevano le teste dei nemici che avevano ucciso al collo dei loro cavalli (Erodoto 4,6,4). Nell'antica Grecia la caccia di teste era un rito obbligatorio per l'iniziazione alle confraternite degli uomini-animali: il troiano Dolone si vestì con una pelle di lupo e cercò di notte di riportare le teste di Odisseo e Agamennone; quando fu scoperto, gli fu tagliata la testa da Odisseo e Diomede (*Iliade* 10,208ss.). La caccia di teste era comunemente praticata dai Celti. I Galli appendevano i teschi come trofei nelle loro case o li fissavano alla porta principale dopo averli unti con olio di cedro (Strabone 4,4s.; Diodoro Siculo 5,29,4s.). A volte questi teschi, placcati con un sottile strato d'oro, servivano come coppe sacre per libazioni di sangue umano a Teutates, e come coppe riservate strettamente all'uso dei capi e dei druidi (Livio 23,24,12). Questa usanza sarebbe stata conservata nell'Irlanda celtica e nel Galles. Monete galliche dell'Armorica rappresentavano teste tagliate, simbolo di vittoria che evocava l'eroe Cú Chulainn, figlio del dio Lugh, che in battaglia brandiva teste di nemici tagliate per spaventare i suoi avversari. Lui stesso morì in duello contro Lugard, che gli staccò la testa, perché nel mondo celtico la morte era effettiva solo se si raggiungevano le membrane del cervello, sede della forza e dell'energia vitale dell'avversario.

In alcune culture semitiche, o in culture influenzate da popoli semiti, la caccia di teste è associata alla caccia alle parti genitali. Nell'antico Israele (1 Sam 18,25-27; 2 Sam 3,14) o in gruppi etnici dell'Africa nordorientale il trofeo riportato, oltre alla testa, è il prepuzio e il pene. Presso gli Indiani delle Praterie, gli scalpi sono sempre stati i trofei di guerra che i Cheyenne o i Piedi Neri appendevano alla punta di un palo attorno al quale danzavano in onore delle forze della natura. Joseph François Lafitau (*Moeurs des sauvages amériquains*, II, *De la guerre*, 1724), dice che gli Irochesi esponevano la testa tagliata di un nemico catturato prima della battaglia per spaventare i loro avversari, ma dopo si limitavano a scalpare i morti o quelli che venivano abbandonati sul campo. Lo scalpo era poi trattato come la pelle di un animale catturato cacciando ed era esposto in cima a un palo. Lafitau paragona questa pratica con quelle degli Sciti e dei Galli.

In tutto l'arcipelago malese, la caccia di teste e il sacrificio umano sono stati così strettamente associati che tra i Niassan la stessa parola, *binu*, indica entram-

bi. [Vedi anche *SACRIFICIO UMANO*, vol. 3]. Tra i Dayaki del Borneo centrale, il bottino ideale è la testa, perché contiene «la sostanza dell'anima». Le vittime di questa caccia sono escluse dal regno dei morti, come gli impiccati, gli uomini colpiti dal fulmine e quelli morti in un incidente. D'altro canto, cacciatori vittoriosi ed eroi che cadono durante una caccia di teste sono nobili, e le loro anime vivranno in cima alle montagne in compagnia dei Kamang, i loro antenati. Una pratica simile si è estesa più recentemente alle popolazioni montanare dell'Indocina, ai Naga studiati da J.P. Mills (1926-1937), nonché agli Jivaro dell'America meridionale e ai Mundurum brasiliani, che conservavano con cura le teste dei nemici decapitati, a volte rimpicciolendole. La caccia di teste si svolge in occasione di riti di passaggio e di iniziazione, o durante i riti di fondazione di una casa comune, della casa del capo o del tempio del villaggio.

Lo stretto legame tra caccia di teste e sacrificio umano si riscontra anche in Assam e in Birmania. Sotto l'influenza dello Śivaismo tantrico, il ruolo rituale e simbolico del teschio nel Buddhismo tibetano si è spesso sovrapposto a uno strato molto antico di credenze locali, che culminano nella rivalorizzazione di pratiche preistoriche in un tipo di yoga tantrico. Tale era il caso degli Aghorin, asceti śivaiti che mangiavano da teschi umani e meditavano seduti su cadaveri, e praticarono fino alla fine del XIX secolo il cannibalismo rituale. Erano i successori dei Kāpālika, o «portatori di teschi», che eseguivano pratiche orgiastiche ed erano adoratori di Śiva il Grande Distruttore (*Maitrāyaṇī Upaniṣad* 6,8). Dimenticando il significato del cadavere e del teschio nello yoga, questi Aghorin riscoprirono naturalmente le pratiche più antiche dei cannibali cacciatori di teste (Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975; pp. 294-99; trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982, pp. 277-82).

Presso gli Aztechi la decapitazione rituale aveva luogo dopo il sacrificio umano. La testa, staccata dal corpo da cui erano già stati tolti il cuore e i polmoni, era piantata sopra un palo ed esibita pubblicamente sul *tzompantli*. I teschi, perforati trasversalmente all'altezza delle tempie, rimanevano lì per molto tempo. Questo rituale era di solito praticato al tempo dei sacrifici agli dei della guerra, agli dei della caccia o agli dei dell'agricoltura, ma non è stato possibile scoprire la ragione più profonda di questa pratica. In un solo villaggio messicano Fra Bernardino de Sahagún vide sette *tzompantli* (*Codex Florentinus*, appendice 2) e i Conquistadores contarono tra 80.000 e 136.000 teste umane esposte a questo modo, tra le quali Cortés riconobbe quelle di 53 suoi compagni vicino alle teste dei primi quattro cavalli sacrificati. Non è sicuro che questi «muri di teschi», che ispiravano rispetto misto a paura, fossero il risultato del culto del dio della morte, ma è certo che la testa era un trofeo sacrificale che veniva esposto come proprietà collettiva della comunità azteca, visto che sembra che solo i sacerdoti e i dignitari potessero maneggiare queste teste (*Codex Florentinus* 3,53).

Alcuni gruppi etnici africani legano il teschio ai riti iniziatici; così, nel rito del patto di sangue in Benin, il teschio di un traditore o di un uomo morto accidentalmente serve come recipiente per una bevanda fatta col sangue degli iniziandi. Chi tradisce il giuramento subirà la stessa morte ignominiosa del proprietario del teschio. Nel rito d'iniziazione del Vudu haitiano i concetti di *pot-tête*, *mait-tête* e *lav'tête* hanno un'importanza quasi magica, in quanto luogo in cui l'iniziato, di cui sono stati raccolti i capelli, la peluria del corpo e le unghie, si unisce con lo *lwa*, lo spirito ricevuto al momento dell'iniziazione.

La testa come oggetto di culto. Scoperte che datano dal Paleolitico Medio e Superiore, in Europa, Medio Oriente e Australia, mostrano l'importanza del culto dei teschi degli antenati. Le loro teste erano preparate con grande cura e conservate. Questi teschi erano stati sottoposti a un allargamento dell'orifizio occipitale, erano colorati con ocra rossa, che sostituiva il sangue come simbolo della vita, e venivano conservati secondo un preciso orientamento rituale, esattamente uguale a quello seguito non molto tempo addietro nel Sulawesi. Allo stesso modo, gli Aborigeni australiani conservano con grande cura i teschi dei parenti per venerarli e portarli con sé nei pellegrinaggi. La stessa cura nel conservare e decorare i teschi degli antenati si trova anche tra gli Andamanesi del golfo del Bengala, i Papua della Nuova Guinea e gli Indios della Bolivia. Tutti costoro credono che l'«anima del morto» risieda nel teschio e li protegga.

Anche i Celti conservavano i teschi dei loro parenti in pilastri «encefalici» con nicchie scavate, come quelli di Roquepertuse, Entremont e Glanum. Questo uso fu conservato a lungo nel bacino del Danubio, dove i teschi degli antenati, separati dagli scheletri, erano conservati sotto l'altare maggiore delle chiese. Ogni anno, durante i riti di passaggio, i giovani li tiravano fuori e li portavano al collo. Alcuni gruppi etnici africani, come i Bamileke, riportano a casa il teschio del morto e lo depongono vicino all'altare di famiglia, dove se ne invoca con preghiere la protezione e la benedizione. Il motivo è che il teschio, recipiente di un potere sacro di origine divina, protegge chi lo possiede da ogni tipo di pericolo e gli procura salute, ricchezza e vittoria.

La credenza nei poteri oracolari della testa è una

conseguenza di questo culto dei teschi degli antenati. Poiché la testa è la sede della vita, si crede di poter facilmente entrare in contatto col morto attraverso il teschio. I teschi degli antenati permettono di interrogare gli spiriti, una prassi comune in Melanesia e Polinesia. Tra certi gruppi etnici indios dell'America meridionale, in particolare gli Jivaro, gli spiriti si manifestano in forma di teschi, particolarmente potenti se appartengono ad antichi sciamani. Gli Inuit di Iglulik credono all'esistenza di teste tatuate volanti, la manifestazione degli spiriti che hanno insegnato la lingua agli Inuit. Nell'antico Israele, i *terafim* mostrano il legame tra culto dei teschi e divinazione: piccoli idoli domestici antropomorfi divengono lo strumento della divinazione (Gn 31,19; 1 Sam 15,23; 19,13, ecc.). Commentando questi testi, i rabbini medievali affermavano che i *terafim* erano fatti con la testa decapitata di un primogenito, da cui erano stati tolti i capelli. La testa, cosparsa di sale e di olio di ricino, era conservata e interrogata riguardo al futuro secondo un rituale analogo a quello riscontrato nel secolo x presso gli indigeni di Hauran. Anche i Greci sapevano dell'esistenza di teste oracolari: quella di Orfeo a Lesbo (Filostrato, *Heroicus* 5,704) e quella di Arconide, conservata da Cleomene di Sparta (Eliano 12,8).

È soprattutto nella letteratura celtica che il motivo della testa oracolare trova la sua più ampia espressione. Separate dal corpo, le teste continuano ad agire e parlare come se conservassero il soffio vitale che prima le aveva animate, come la testa di Brân nel *Mabinogion* o quelle dei poemi arturiani, che riprendono il vecchio tema del *Fledh Bhricrenn*, dove l'eroe Cú Chulainn è il prototipo del cavaliere Gawain. Il motivo celtico della testa tagliata, ancora viva e parlante, è alla base delle leggende cristiane dei santi cefalofori, il più famoso dei quali è san Dionigi (Denis), il vescovo di Parigi. Tutte queste leggende ebbero origine nella Gallia settentrionale, in terra celtica, e non illustrano, come a lungo si era pensato, l'affermazione di san Giovanni Cristostomo secondo cui i martiri avrebbero potuto presentarsi fiduciosi al tribunale di Dio «portando le loro teste tagliate come testimonianza del martirio». È sempre il medesimo sacro potere, vitale e di origine divina, espresso dalla testa tagliata, che attesta la sua fede religiosa.

[Vedi anche *AUREOLA* e *CORONA*].

BIBLIOGRAFIA

C. Duverger, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, Paris 1979.

A. Gahs, *Köpf-Schädel und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, in *Festschrift für P.W. Schmidt*, Wien 1928.

Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, 1960 2ª ed. (trad. ingl. *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago 1963).

P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et l'art des Celtes*, Bruges 1954.

R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1954.

Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, London 1967.

B. de Sahagún, *Codex Florentinus* (trad. ingl. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, Santa Fe/N. Mex. 1950-1982).

C. Sterckx, *La tête et les seins. La mutilation rituelle des ennemis et le concept de l'âme*, Saarbrücken 1981.

J. de Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961 (trad. it. *I Celti*, Milano 1982, 1991 2ª ed.).

MICHEL MESLIN

TRIADI. Gruppi di tre persone, cose o attributi, si trovano in molte concezioni del divino. Dal momento che le triadi implicano un numero dispari, esse sono state considerate espressioni perfette di unità e proporzione, corrispondenti a una tripartizione della natura o a immagini del nucleo familiare [vedi *NUMERI*].

Nella mitologia induista, il *Ṛgveda* suggerisce una tripartizione delle sue principali divinità, del cielo, dell'aria e della terra. Nei suoi inni, tre divinità principali rappresentano i poteri di questi tre elementi naturali: «Possa Sūrya (il sole) proteggerci dal cielo, Vāta (il vento) dall'aria, Agni (il fuoco) dalle regioni terrestri» (10,158,1). Agni, dio del fuoco e messaggero degli dei durante il sacrificio del fuoco, prendeva tre forme, sole nel cielo, fulmine nell'umidità dell'aria e fuoco sulla terra. I commentatori dei Veda ritennero che il numero degli dei potesse essere ridotto a tre, considerando Agni, Vāyu e Sūrya figli del signore delle creature, Prajāpati.

Un famoso dialogo nei Brāhmaṇa e nelle Upaniṣad chiede quanti siano gli dei. In risposta, è citata una formula tradizionale d'invocazione a tutti gli dei, secondo cui essi sono 303 e 3.003. Ulteriori domande riducono questa cifra a 33, 6, 3, 1 e mezzo e infine uno, il *brahman* (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3,9).

Nella stessa Upaniṣad, si dice che Prajāpati ha avuto tre tipi di discendenza – dei, uomini e demoni – che vivevano con il loro padre come studenti del sapere sacro. Ogni classe di esseri chiese una parola divina, e Prajāapati diede la stessa risposta a tutti: *dā*. Questa parola fu come il tuono, *dā*, *dā*, *dā*. Ognuno la interpretò secondo le proprie necessità, e ne risultarono tre definizioni: dominio di sé, generosità e compassione (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 5,2). Questo concetto fu usato da T.S. Eliot negli ultimi versi di *The Waste Land*

(La terra desolata): «allora parlò il tuono...». Eliot terminò con un altro triplice richiamo alle Upaniṣad: «Shantih Shantih Shantih» («Pace, pace, pace»).

Le Upaniṣad menzionano tre *guṇa*, livelli o qualità che caratterizzano tutti gli esseri: bontà o purezza (*sattva*), passione o forza (*rajas*) e oscurità o torpore (*tamas*). La *Maitri Upaniṣad* afferma che all'inizio le tre qualità erano divise all'interno dell'Essere supremo: «Quell'Uno divenne triplice». Questo Essere supremo (*brahman*) è indicato dalla sacra sillaba *oṃ*, con cui incomincia ogni recitazione del Veda. La sacra sillaba è divisibile in tre parti e formata da tre unità: /a/, /u/ e /m/. *Aum* è la forma sonora di questo Essere, e «si dovrebbe adorarlo con l'*aum* continuamente» (*Maitri Upaniṣad* 6,3s.). Una descrizione più tarda del *brahman* è *sat-cit-ānanda*, o *saccidānanda*: essere, intelligenza o coscienza e beatitudine.

Nella *Bhagavadgītā*, bontà, passione e oscurità sono chiamate le qualità che hanno origine dalla natura, che legano l'Essere incarnato che pure è immutabile. Il mondo però fu illuso da queste tre qualità e non ammise che venissero solo da Dio, che fossero in lui senza che lui fosse in loro. Dio è il più elevato ed eterno. Poiché la natura è il potere misterioso di Dio, tutti gli elementi devono in ultima analisi derivare da lui (*Bhagavadgītā* 7,12s.).

La Trimūrti. Nella mitologia e nella teologia popolare induista comparivano molte divinità, anche se Viṣṇu e Śiva divennero dominanti. All'inizio dell'era volgare si affermò una *trimūrti* («che ha tre forme») che creava una triade composta da questi due dei e da un creatore, Brahmā. Questi tre dei erano considerati forme dell'assoluto *brahman*, o corrispondenti ai tre *guṇa* dell'Assoluto. Il poema epico *Mahābhārata* racconta di questi tre dei separatamente, e non come un'unità, e quando comparve il concetto di Trimūrti, la maniera di presentarlo fu diversa a seconda che gli autori preferissero l'una o l'altra di queste divinità.

Secondo un racconto del *Bhāgavata Purāṇa*, ci fu un tempo una disputa tra gli dei su chi fosse il più importante dei tre. Il saggio Bhṛgu andò da ognuno di loro per risolvere la questione con delle domande. Per primo vide Brahmā, ma non si inchinò a lui, ragion per cui il dio si adirò violentemente. Poi visitò Śiva, ma non rispose al suo saluto, e Śiva alzò il tridente (*triśūla*) per distruggerlo; il saggio fu risparmiato solo grazie all'intercessione della moglie di Śiva. Infine Bhṛgu andò da Viṣṇu, lo trovò addormentato e lo svegliò con un calcio nelle costole. Invece di infuriarsi, Viṣṇu si scusò con il saggio per non averlo salutato e disse di essere molto onorato per il calcio, che aveva lasciato un segno indelebile sul suo torace, e che sperava che il saggio non si fosse fatto male al piede. Bhṛgu decise così che Viṣṇu era il più grande, perché superava i suoi nemici con le armi della cortesia e della generosità. Questa storia visnuita mostra la rivalità tra le diverse sette e i problemi di una triade.

Si dibatté se i tre dei fossero uguali o se le loro funzioni fossero intercambiabili. Ognuno a turno poteva essere il Signore supremo, *Parameśvara*, e prendere il posto degli altri. Il poeta Kālidāsa, nel suo *Kumārāsambhava* (2,4ss.) espresse la sua venerazione per la Trimūrti, unita prima della creazione ma poi divisa in tre qualità, proclamandone la triplice gloria come «conoscitrice e conosciuta, sacerdote e offerta, fedele e preghiera». Questi versi ispirarono la poesia *Brahma* di Emerson, e in particolare il verso: «Io sono il dubbio e colui che dubita, io sono la canzone che canta il Brahmino». Piuttosto che dimostrare l'uguaglianza di tre persone in un dio, Kālidāsa sembra però essersi rivolto al dio personale Brahmā come al dio supremo, nonostante il suo uso del termine *Trimūrti*.

Per il credente visnuita, Brahmā era un'emanazione di Viṣṇu, un demiurgo o creatore secondario; nella visione della *Bhagavadgītā* (11,15) è descritto seduto sopra un trono di loto che sporge dal corpo di Viṣṇu, il dio degli dei; questa scena compare in molti dipinti. Quale che fosse il suo *status* precedente, il prestigio di Brahmā tra la gente è da tempo calato. Si dice che il suo tempio a Pushkar, nel Rajasthan, sia uno degli unici due che si trovano in India, fatto però difficile da verificare in una terra così vasta e con così tanti santuari. Il tempio di Brahmā a Pushkar ha quattro facce nere che si suppongono dirette ai quattro punti cardinali, benché tre di esse guardino verso il fedele. Anche un *lingam* di Śiva nelle vicinanze ha quattro volti umani scolpiti, senza dubbio per analogia con Brahmā.

Nella religione popolare dell'India odierna Brahmā è praticamente scomparso, mentre Śiva e Viṣṇu hanno molti seguaci (i due gruppi si considerano quasi due religioni distinte). Il terzo culto, in ordine di popolarità, è oggi quello della Grande Dea Mahādevī, l'onnipresente potenza *śakti*, nota sotto molti nomi e oggi soprattutto come Kālī.

Una famosa scultura rappresentante la Trimūrti, databile tra il V e l'VIII secolo d.C., si trova nella Grande Grotta dell'isola di Elephanta, presso Bombay. È un busto di pietra massiccia alto quasi sei metri, con tre volti alti circa un metro e mezzo, che rappresenta Śiva, divinità dominante nelle sculture di queste grotte. Il volto a oriente è Rudra il distruttore, quello frontale è Brahmā il creatore, quello occidentale è Viṣṇu il preservatore. Tutti e tre sono considerati aspetti del carattere di Śiva e tutti mostrano l'impressionante serenità che caratterizza tutte le rappresentazioni dell'attività divina.

I primi studiosi occidentali dell'Induismo pensarono spesso che esistessero paralleli tra la Trimūrti e la dottrina cristiana della Trinità, e tentarono di ripartire le funzioni comuni fra le tre persone del Dio unico. Ci sono ancora autori che chiamano Brahmā, Śiva e Viṣṇu «la Trinità», ma il parallelo con il Cristianesimo non è corretto, e il concetto di Trimūrti non è mai divenuto popolare e non ha mai rappresentato un credo ortodosso e universalmente diffuso. Gli scrittori e gli artisti induisti hanno sempre preferito una delle tre divinità, e Śiva e Viṣṇu sono divenuti dominanti nelle rispettive scuole.

Trikāya. Nel Buddhismo indiano concetti triadici sono presenti da una data molto precoce, e alcuni concetti sviluppati nel Buddhismo Mahāyāna e fuori dall'India mostrano paralleli con le triadi cinesi. I Tre Rifugi (*triśaraṇa*) o i Tre Gioielli (*triratna*) comparvero presto nel Buddhismo. Nei Tripiṭaka, o «Tre Cesti» della scrittura, l'invocazione di questi tre rifugi è attribuita al primo credente laico nel Buddha. Recitato ogni giorno nel Buddhismo Theravāda sia dai laici sia dai monaci, il Triplice Rifugio è una semplice professione di fede nei tre oggetti centrali della religione: il Buddha, il Dhamma, o dottrina, e il Sangha, o ordine monastico. La formula suona così: «Io mi reco dal Buddha per trovare rifugio, mi reco dal Dhamma per trovare rifugio, mi reco dal Sangha per trovare rifugio». Al Buddha si attribuisce l'affermazione secondo cui chiunque creda fermamente alle virtù dei Tre Gioielli è «entrato nella corrente», ha preso la strada dell'illuminazione.

Nello sviluppo del Buddhismo, il termine *yāna* («veicolo, strumento di progresso») fu usato per indicare un modo per raggiungere l'illuminazione. Il Mahāyāna pretese di essere «l'unico veicolo» (*ekayāna*), e i suoi seguaci chiamarono i loro avversari Hīnayāna, seguaci di un «veicolo minore», ma talvolta testi più tolleranti parlano delle dottrine maggiori come *triyāna*, «triplice mezzo».

La filosofia buddhista Mahāyāna si è confrontata con il problema dell'assoluto e del relativo, e di uno o più Buddha. Una soluzione filosofica fu trovata nella dottrina dei *trikāya* («tre corpi»). L'essenza di questa dottrina fu espressa nel *Lankāvatārasūtra* e sviluppata dalla scuola Yogācāra. Secondo questa teoria, il corpo del Buddha è triplice. Il *dharmakāya* («corpo dottrinario o corpo essenziale») esiste di per sé ed è assoluto, lo stesso per tutti i Buddha, e funge da supporto per gli altri due corpi, essendo l'unico che esiste veramente. Il *sambhogakāya* («corpo beato o corpo comune») e il canale attraverso cui i Buddha comunicano con i *bodhisattva* nei cieli. Questa nozione fu usata per spiegare testi che descrivono molti Buddha che predicano a schiere di *bodhisattva* e di dei in tutti gli universi, mentre al tempo stesso erano passati nel *nirvāṇa*. Il *nirmāṇakāya* («corpo della trasformazione») è quello attraverso cui il Buddha opera per il bene di tutte le creature, incluso il Buddha storico, che apparve sulla terra, poi in altre esistenze e infine si trasferì nel *nirvāṇa*.

La dottrina del *trikāya* cercava di riconciliare diverse espressioni della natura del Buddha. Nei testi più antichi, il *dharmakāya* era semplicemente il corpo della dottrina: una volta morto, il Buddha continuava a esistere nei suoi insegnamenti. Nelle credenze popolari i Buddha erano molti, e continuavano a esistere in uno stato di beatitudine per ascoltare le preghiere dei fedeli. L'arte buddhista, dal Gandhara al Giappone, raggruppa spesso tre Buddha o tre *bodhisattva*, diversi a seconda del luogo. I paralleli che si sono voluti tracciare tra la dottrina del *trikāya* e quella cristiana della Trinità sono forzati e non dimostrati. Le triadi cinesi sembrano essere state uno sviluppo separato, anche se nella religione popolare triadi di divinità possono essere state confuse con tre Buddha.

I Tre Puri. In Cina, le riflessioni su una Triade divina e le sue rappresentazioni cultuali possono essersi sviluppate da nozioni filosofiche taoiste circa un'unità originaria che produce la molteplicità. Nel *Tao Te King* 42 (IV o III secolo a.C.?) si dice che «il Tao produsse l'uno, l'uno produsse i due, i due produssero i tre e i tre produssero le diecimila cose». Un'idea non dissimile, l'uno neutro che entra in tre divinità per produrre il molteplice, si trova nella *Chāndogya Upaniṣad* (6,2). Si noti però che Arthur Waley rese così il verso: «Il Tao generò l'Uno, l'Uno generò successivamente due cose, tre cose, fino a diecimila» (Waley, 1934, p. 195).

Il concetto di un'inseparabile triade di cielo, terra e uomo si diffuse nel pensiero cinese. I filosofi cercarono di formulare sistemi che si occupassero di tutti i problemi riguardanti il mondo divino, naturale e umano, in modo che l'attività umana potesse essere in armonia con gli ordini divino e naturale. Un simile sistema di conoscenza e comportamento fu composto nel *Lü-shih ch'un-ch'iu* (Diario primaverile e autunnale del Signor Lü), un'opera di vari autori del principio dell'era volgare. Il libro è in tre parti, che rappresentano la triade di cielo, terra e uomo. La prima parte è divisa in dodici capitoli, il numero associato al cielo. La seconda, in otto, il numero associato alla terra. La terza in sei, il numero associato all'uomo. Ogni capitolo indica azioni appropriate per ogni stagione, sostenendo che se l'uomo manca di svolgerle come si deve provocherà sconvolgimenti nella natura e calamità dal cielo.

Forse verso l'inizio dell'era volgare la religione po-

polare taoista sviluppò il culto di una triade, i Tre, San-i. Si è suggerito che l'idea di tre persone celesti derivi dalla religione cristiana, anche se sembra troppo presto per ipotizzare simili influenze, a meno che alcune idee cristiane non fossero state mediate dalla speculazione gnostica. È più probabile che l'idea di una triade religiosa si sia sviluppata dalla nozione filosofica dell'unità che produce la molteplicità, o che concetti filosofici e religiosi si siano sviluppati autonomamente e siano stati mescolati da sacerdoti che affermavano la propria autorità per il culto di tre divinità venerate come una.

Un'antica divinità taoista era T'ai-i, il Grande Uno, introdotta nel culto ufficiale durante la dinastia Han come la maggiore delle divinità, al di sopra dei cinque imperatori leggendari. Il Grande Uno divenne la personificazione del Tao. Quando il Tao emanò se stesso nella creazione, ebbe origine una triade che controllò tutto l'universo. Al Grande Uno fu aggiunto T'ien-i, l'Uno Celeste, e Ti-i, l'Uno Terrestre. È curioso che T'ai-i, l'originaria unità onnicomprensiva, venisse considerata una delle tre divinità. Sembrerebbe più naturale che T'ai-i fosse stato concepito come tre in uno, ma la moltiplicazione delle divinità taoiste è molto complessa. Dal II secolo d.C. le liturgie taoiste parlarono dei Misteriosi Grandi Tre in Uno, T'ai-hsüan San-i, che comprendevano il Padre saggio, il Signore e padrone dello spirito umano e il Perno di tutte le trasformazioni.

L'immaginario taoista popolò l'universo di una grande varietà di divinità, forze naturali ed eroi divinizzati, che formavano una gerarchia celeste presieduta dalla triade suprema, la quale controllava l'universo come una burocrazia statale.

Nella triade taoista i tre dei controllavano rispettivamente il passato, il presente e il futuro. Entro l'epoca Sung la triade dei Tre Puri fu associata a funzioni cronologiche. Il Prezioso Signore celeste, il Primo originario venerabile celeste, controllava il passato; alcuni l'hanno paragonato al Padre nella Trinità cristiana. Il Prezioso Signore spirituale, il Grande imperiale celeste venerabile di giada, controllava il presente, e gli studiosi l'hanno paragonato al Figlio. Il Prezioso Signore divino, il Venerabile celeste dell'alba pura che compare dal palazzo d'oro, controllava il futuro, ed è paragonato allo Spirito Santo. Joseph Needham scrisse: «È difficile dubitare che i taoisti avessero stretti contatti con i cristiani nestoriani nella capitale durante la dinastia T'ang. Il problema veramente interessante è da dove fosse venuta, otto secoli prima, la loro trinità» (*Science and Civilisation in China*, Cambridge 1956, II, pp. 158-60; trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, Torino 1983).

Che ci sia stata o no un'influenza cristiana (le missioni nestoriane non arrivarono in Cina fino al VII secolo al più presto), i contatti fra Taoismo e Buddhismo, che dal I secolo si affermò come una delle tre grandi religioni cinesi, furono massicci. Concetti triadici buddhisti potevano essere trovati nella dottrina del *trikāya*, o nel concetto dei Dhyānibuddha, che erano considerati personificazioni degli aspetti o manifestazioni creative di un primordiale Ādi Buddha. Nella religione popolare buddhista c'erano triadi di Buddha come Śākyamuni (Gautama), Amitābha della Terra Pura e Maitreya, il Buddha venturo. Un'altra triade comprendeva il mitico Avalokiteśvara, Mañjuśrī e Samantabhadra, che sono stati adorati in templi e pagode in Cina e nei paesi vicini fino all'epoca moderna, spesso insieme a divinità taoiste.

Lao-tzu, il grande santo del Taoismo e presunto autore del *Tao Te King*, fu spesso assimilato ai Tre Puri. Influenzati dalle dottrine buddhiste dei molti Buddha e *bodhisattva* e delle varie incarnazioni del Buddha, i taosti finirono per seguire credenze simili. Si disse che Lao-tzu fosse nato prima che comparissero il cielo e la terra e che fosse in seguito rinato più volte. Come il Buddha, egli divenne oggetto di culto.

Nello Scintoismo giapponese il primo verso del *Kojiki* nomina tre dei che ebbero origine quando incominciarono a esistere il cielo e la terra. In seguito gli dei della tempesta, del mare e del fuoco furono raggruppati in una triade, specialmente il dio della tempesta Susano-o no Mikoto, che era considerato sotto tre aspetti («aspro dio dei tre tesori»). La suprema dea del sole, Amaterasu, quando le fu chiesto il permesso di erigere una grande statua buddhista a Nara, avrebbe identificato se stessa con Vairocana, membro di una triade buddhista, personificazione della verità e della purezza.

I *kami* scintoisti furono considerati o *avatāra* dei Buddha (dal punto di vista buddhista) o loro originali (dal punto di vista scintoista). Influenze triadiche cinesi apparvero nel simbolismo giapponese, come nelle pitture con tre curve parallele e tre o più segni a forma di fiamma, considerate simboli dell'anima. Un tipico simbolo scintoista è il *tomoe*, che si trova principalmente in gruppi di tre sul vertice di molti sacelli. Il *tomoe*, tre sezioni di cerchio a forma di pera, è spesso associato allo *yin* e allo *yang* cinesi, due metà di cerchio a forma di pera, che indicano la complementarietà degli opposti, come terra e cielo o maschio e femmina. Il triplice *tomoe* si trova anche nel grande sacello centrale scintoista a Ise, benché si dice che questo luogo sia rimasto immune da influssi esterni.

Ipostasi e famiglie. Concetti triadici possono essere individuati nell'antico mondo mediterraneo, anche se

non chiaramente come in India e in Cina (con eccezione dell'Egitto).

Platone nella *Repubblica* (libro IV) distingueva due elementi nella natura umana, quello razionale e quello irrazionale o concupiscibile, non dissimili dal *sattva* e dal *tamas* induisti, ma si vide obbligato a distinguere un terzo elemento, quello irascibile o passionale, simile al *rajas* induista. Quando c'è una divisione tra razionale e irrazionale, l'elemento passionale dovrebbe schierarsi dalla parte razionale. I tre elementi dell'uomo, secondo Platone, corrispondono alle tre classi dei guardiani, degli aiutanti e dei produttori, in analogia con le tre classi indiane dei sacerdoti, guerrieri e mercanti-agricoltori, anche se le classi platoniche avevano una funzione diversa. Individui e società sono saggi quando prevale l'elemento razionale, come, nel pensiero indiano, quando prevale il *sattva*, sono coraggiosi in virtù dell'elemento irascibile e temperanti quando l'elemento razionale governa con il consenso degli altri due, producendo equilibrio e armonia.

I Greci si confrontarono con i problemi della natura degli dei e del loro agire in modo diverso da Indiani ed Egizi. Nel *Timeo*, Platone propose un quadro dell'universo: il mondo è nato come una creatura vivente dotata di anima e intelligenza dalla provvidenza divina, ed è un'immagine di ciò che è vero ed eterno, un riflesso dell'immutabile; la verità suprema è il Dio creatore. È questa un'immagine unitaria, anche se in seguito i teologi cristiani trovarono nel *Timeo* una prefigurazione della Trinità, fin dalla prima frase, che recita: «Uno, due tre, ma dov'è il quarto dei miei ospiti?»

C'era più triadismo nelle dottrine neoplatoniche delle tre ipostasi primarie, un tema preferito dai teologi cristiani. Plotino sostenne che i filosofi greci precedenti avevano stabilito tre gradi di realtà, le realtà primarie o ipostasi, rappresentate triadicamente come il Dio o l'Uno, l'Intelletto o l'Uno-Molti e l'Anima del mondo. Queste tre entità sono nella natura stessa delle cose, e anche nella natura umana, per cui la nostra anima individuale è qualcosa di divino, dotato d'intelletto e perfetto.

Nella religione popolare greca diverse divinità erano raggruppate insieme, come, per esempio, Demetra, Core e Dioniso. Demetra, la dea del grano (Cerere per i Romani) aveva originariamente un doppio, Core o Persefone (Proserpina per i Romani), che con il tempo fu considerata sua figlia. Demetra alla ricerca di Persefone agli Inferi era un mito della vegetazione rappresentato nei misteri eleusini sotto il simbolo delle messi che crescono e assicurano un futuro felice. Anche Dioniso era una divinità della fertilità; i suoi misteri fiorirono in età ellenistica, mentre si espandeva il Cristianesimo.

Gli Etruschi avevano una triade divina – Tinia, Uni e Menerva – che presiedeva ai destini delle città e che fu identificata dai Romani con la Triade Capitolina, Giove, Giunone e Minerva.

A Roma i flamini (sacerdoti o sacrificatori) erano guidati da tre sacerdoti maggiori e dodici minori. I tre maggiori erano il *flamen Dialis* (di Giove), il *flamen Martialis* (di Marte) e il *flamen Quirinalis* (di Quirino). Questa triade divina era invocata in una formula devozionale recitata prima delle battaglie, al momento di raccogliere il bottino e di sancire trattati. Giove rappresentava l'universo del cielo, come gli dei celesti della Grecia e dell'India, e il suo sacerdote era preminente. Marte era il dio della guerra, e mesi e festività prendevano nome da lui. Quirino era un dio di origine sabina, ma di lui si sa poco, tranne il fatto che le sue funzioni assomigliavano a quelle di Marte e il suo flamine era il terzo di un gruppo di tre formato anche da quelli di Giove e Marte. La triade Giove-Marte-Quirino fu in seguito soppiantata dalla triade Giove-Giunone-Minerva; a quest'ultima fu dedicato un nuovo grande tempio sul Campidoglio, a Roma, nel 509 a.C., il primo anno della Repubblica; all'interno si trovava una statua di Giove.

Tra i molti dei dell'antico mondo mediterraneo, esempi chiari di triadi si trovano in Egitto e Mesopotamia. Una delle origini del concetto di triade in Egitto, come senza dubbio anche in altri paesi, fu la fusione di culti di diverse provenienze. Quando un signore vittorioso riduceva in suo potere delle città, esse erano soggette a un controllo sia religioso che politico. Nuovi dei incontravano divinità locali il cui culto non poteva essere soppresso. Una soluzione semplice, per il conquistatore e i suoi sacerdoti, era accogliere gli dei dei vinti nel culto generale, senza concedere loro troppa indipendenza. Divinità collaterali si affiancavano a quella principale, patrona della città. Così a Eliopoli il dio locale Atum fu affiancato dalla coppia leonina di Shu e Tefnut, provenienti dalla vicina città di Leontopoli. A Menfi c'era la triade di Ptah, Sekhmet e Nefertum. A Elefantina, quella di Khnum, Sati e Anukis.

Quale che sia stata l'origine delle diverse divinità, gli antichi le consideravano membri di una famiglia divina, attribuendo loro i ruoli di padre, madre e figlio, ma la coincidenza di diverse relazioni parentali nei miti associati a culti che si fondevano poteva causare confusione, come quando il padre diveniva figlio di sua moglie, o la madre moglie di suo figlio.

La più famosa famiglia divina triadica dell'antico Egitto era quella formata da Osiride, Iside e dal loro figlio Horus. Osiride era una divinità molto popolare, il cui culto fiorì in tutto l'Egitto fin da epoca preistorica. Nei testi si dice che Osiride era stato ucciso dal fra-

tello Seth, anche se secondo una tradizione era affogato. Il suo corpo fu diviso in varie parti e imbalsamato da sua moglie Iside, che rimase incinta del dio morto. Iside diede alla luce Horus, che vendicò il padre uccidendo Seth e regnò come successore di Osiride. Questa complicata mitologia fu registrata nel modo più chiaro da Plutarco, nel I secolo d.C. Fondamentale per i miti della triade divina era la morte e resurrezione di Osiride, il suo posto di divinità della natura e il suo ruolo di modello dei re terreni. Questi miti ebbero connessioni con le dottrine gnostiche e cristiane.

I sacerdoti egizi affinarono le loro idee sulle triadi divine, passando dagli antichi miti antropomorfici a concezioni più astratte. Così due delle facoltà del dio Ptah, cuore e lingua (spirito e parola), furono personificate in forma visibile dagli dei Horus e Thot. O ancora, i rapporti parentali divennero l'associazione di tre aspetti spirituali nel medesimo dio: il suo intelletto supremo, lo spirito attivo e la parola creatrice. Oppure si concepì il dio come tre persone animate dalla stessa volontà, come i fondatori delle città di Tebe, Eliopoli e Menfi. Ra era la testa pensante della triade, Ptah il suo corpo e Amon la sua intelligenza invisibile, una concezione non distante dalle dottrine neoplatoniche di un dio formato da intelletto, mente e ragione.

In Mesopotamia c'erano triadi divine organizzate secondo gli elementi del cielo e della terra. Il dio elevato Anu governava nel cielo, Enlil ispirava il vento o la tempesta ed era dio della terra ed Enki o Ea governava le acque o l'abisso su cui galleggiava il mondo. La collocazione degli dei variò col tempo. Per esempio Enlil fu al principio considerato il primo della triade, ma dall'inizio del II millennio a.C. passò al secondo posto. Un'altra triade di divinità babilonesi era formata dal dio della luna Sin, dal dio del sole Shamash e dal dio della tempesta Adad. La dea Ishtar fu associata sia con questa triade sia con la precedente, estromettendo da esse figure più incolori, sia anche con l'antico dio sumerico Tammuz, una divinità della vegetazione come Osiride, discesa agli Inferi dove Ishtar andò a riprenderla. Il ritorno di Osiride e Ishtar in primavera portava gioia e fertilità.

Tra le religioni di origine semitica sopravvissute fino a oggi, l'Islamismo e l'Ebraismo hanno respinto le nozioni triadiche della divinità, mentre il Cristianesimo le ha sviluppate. La Bibbia ebraica era decisamente monoteista, anche se è possibile trovare tracce di elementi femminili nella divinità, come quando Geremia rivela che a Gerusalemme e nelle città della Giudea era stato offerto incenso alla regina del cielo (Ger 44,17). Gli studiosi hanno rilevato che gli Ebrei stanziati a Elefantina in Egitto adoravano una dea. In modo più astratto, nei *Proverbi* (8-9) la saggezza è personificata come compagna di Dio prima e durante la creazione, una nozione simile alla dottrina del Logos nel Vangelo di Giovanni. Nella Qabbalah si usano immagini sessuali per descrivere l'amore di Dio per la Shekhinah, un'unione sacra di re e regina. In generale, tuttavia, il pensiero ebraico non ammette dualità o triadi.

L'Islamismo fu anche più netto nell'attaccare la dottrina cristiana della Trinità, o l'immagine che si fece di questa dottrina. Così il Corano esorta: «Non dite "tre". Astenetevene, sarà meglio per voi. Dio è un solo dio» (4,171); e ancora: «Sicuramente non credono coloro che dicono "Dio è uno di tre". Non c'è altro dio che l'unico Dio» (5,73). L'ortodossia cristiana non diceva che Dio fosse uno di tre, anche se indubbiamente poteva essere distorta in quel senso nell'uso popolare. Ogni accenno a una famiglia divina, a Dio che procrea o si associa un paredro, era inaccettabile per l'Islamismo. Così, nel Corano si dice che Gesù negasse di aver detto: «Considerate me e mia madre come due dei separati da Dio» (5,116). È un atteggiamento conseguente, e infatti la fede nell'unità e assolutezza di Dio è fondamentale per l'Islamismo. Alcuni studiosi hanno rilevato che la teologia islamica allude a differenze nella natura divina facendo riferimento ai «più bei nomi di Dio» (*al-asmā' al-ḥusnā*); questi molti attributi e titoli sono recitati seguendo i grani del rosario nella devozione popolare. I teologi hanno anche discusso l'eternità del Corano, che era considerato increato, quasi come un'ipostasi divina. Nell'arte islamica il nome di Dio, *Allāh*, è scritto tre volte nella nicchia rivolta verso la Mecca che si trova in tutte le moschee, ma la corrente principale dell'Islamismo si è opposta sia alla dualità sia alla trinità.

La dottrina cristiana si sviluppò, sullo sfondo dell'Antico Testamento, dalla devozione a Cristo, ma nel suo sviluppo venne in contatto con i concetti triadici del divino provenienti dall'Egitto e dal Vicino Oriente. La fede in una famiglia divina emerse presto, perché i concetti di Padre e Figlio sono presenti nel Cristianesimo fin dall'inizio. Lo Spirito Santo fu considerato la terza ipostasi della Trinità, ma rimase spesso una nozione vaga e trascurata. Con il crescere del culto della Vergine Madre, il lato femminile della triade sembrò garantito. Se Maria fosse stata chiamata Dea Madre, come Iside, avrebbe completato la famiglia divina. Nella religione popolare avrebbe potuto andare così, ma la teologia trinitaria era ancorata alla Bibbia, e le dottrine cristiane si svilupparono da quelle Scritture che riportavano una formula battesimale tripartita e una benedizione triadica. Come con altre religioni, la dottrina triadica si spiega meglio nel suo contesto storico, per quanto attraenti possano sembrare gli apparenti paralleli culturali.

BIBLIOGRAFIA

Utili introduzioni generali al pensiero cinese e indiano, con antologie di testi, sono offerte da Wm.Th. de Bary et al. (curr.), *Sources of Indian Tradition*, New York 1958, e *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960. A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, London 1954, New York 1963 (ed. riv.), spazia sulla storia e sulla società indiana, ma si dedica specialmente alla religione; R.C. Zaehner, *Concordant Discord*, Oxford 1970, riflette sulle triadi cinesi e su altre dottrine della natura divina. J. Needham, *The Shorter Science and Civilisation in China*, Cambridge 1958, offre una sintesi degli studi di questo autore sulla Cina, con capitoli sul Taoismo e sul Confucianesimo. Ed. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951, è forse, tra i molti libri di questo studioso sul Buddhismo, l'introduzione migliore, anche se A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970, tratta più ampiamente le fonti primarie theravāda e mahāyāna. A. Waley, *The Way and Its Power*, London 1934, è un classico più volte ristampato, ma occorre confrontarlo con altre traduzioni, e H. Welch, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, London 1957, offre maggiori informazioni sul Taoismo in generale. Brevi e utili introduzioni alle religioni maggiori di Grecia, Roma, Egitto, Mesopotamia e anche dell'Asia si trovano in G. Parrinder, *Man and His Gods*, London 1971, ristampato, con poche modifiche, come *An Illustrated History of the World's Religions*, London 1983.

GEOFFREY PARRINDER

UCCELLI. Gli uccelli sono principalmente epifanie degli dei e degli spiriti, ma figurano anche come messaggeri degli esseri divini celesti. Preannunciano nuove situazioni e fungono da guide. Inoltre, gli uccelli simboleggiano l'anima dell'uomo o lo spirito, quando si separa dal corpo nell'estasi o nella morte; l'uccello è un simbolo della libertà assoluta e della trascendenza dell'anima rispetto al corpo, dell'elemento spirituale rispetto a quello terreno. Di conseguenza, l'uccello è spesso associato a divinità, immortalità, potere, vittoria e regalità.

Uccelli e figure mascherate da uccello sono chiaramente attestati fin dal Paleolitico. Nei dipinti della grotta di Lascaux, in Dordogna, che risalgono più o meno a 15.000 anni a.C., è rappresentato un uomo mascherato da uccello che cade all'indietro davanti ad un bisonte che si trova di fronte a lui. Ai suoi piedi c'è il suo arco, e la freccia che ha lanciato ha perforato il corpo del bisonte. Vicino ai due si vede un uccello appollaiato su un palo. La maggior parte degli studiosi ritiene che questa scena rappresenti un incidente di caccia: il cacciatore con la maschera da uccello è stato ucciso dal bisonte. La maschera può essere servita al cacciatore per avvicinarsi alla sua preda senza essere visto. L'uccello sul palo può rappresentare l'anima del morente o il totem o l'antenato mitico della tribù cui egli appartiene. Per altri studiosi, la scena rappresenta una *trance* sciamanica. L'uomo mascherato è uno sciamano, e giace incosciente mentre la sua anima è partita per il viaggio estatico nell'altro mondo. Compagno nel viaggio spirituale è il suo spirito aiutante, simboleggiato dall'uccello sul palo. Il bisonte è forse una vittima sacrificale.

Anche se è ancora incerto che lo sciamanismo abbia avuto origine nell'età paleolitica, gli uccelli occupano indubbiamente un posto molto importante nel mondo spirituale dei cacciatori in generale, e in particolare di quelli dell'Eurasia settentrionale, dove lo sciamanismo è stato una forza magico-religiosa dominante. In effetti, lo sciamano dell'Asia centrale e della Siberia riceve aiuto dagli spiriti degli animali selvatici e degli uccelli quando intraprende il suo viaggio estatico. Gli spiriti degli uccelli (specialmente quelli di anatre, aquile, civette e corvi) scendono dal cielo ed entrano nel corpo dello sciamano per ispirarlo quando egli batte il suo tamburo indossando il costume sciamanico da uccello. Altrimenti, entrano nel suo tamburo o si poggiano sul suo costume sciamanico. È proprio allora che si verifica l'estasi sciamanica. Nella sua esperienza interiore, lo sciamano è trasformato in un essere spirituale, un uccello. Si muove, canta e vola come un uccello; la sua anima lascia il corpo e sale verso i cieli, accompagnata da spiriti-uccelli. Questo motivo dello spirito-uccello che ascende è stato rivalorizzato dal Taoismo su di un piano spirituale nuovo: nel *Chuang-tzu* (III secolo a.C.), per esempio, compare un enorme uccello di nome P'eng come simbolo dello spirito ascendente che gode di libertà assoluta ed è emancipato dai valori e dai problemi mondani. Tra gli Iakuti, i Tungusi e i Dolgani, quando uno sciamano muore è costume erigere sulla sua tomba pali o pertiche con un uccello di legno ad ogni estremità. L'uccello simboleggia l'anima dello sciamano morto.

Uccelli compaiono nei miti della creazione che si incentrano sul tema del tuffo cosmogonico o del tuffatore in cerca di terra. All'inizio, quando solo l'acqua esi-

ste, uccelli acquatici (anatre, cigni, oche o rondini) si tuffano fino al fondo dell'oceano primordiale per portare in superficie un pezzo di terreno. Talvolta gli uccelli si tuffano per ordine divino e talvolta per propria iniziativa, ma in alcune varianti la divinità stessa si trasforma in uccello e si tuffa. Questo motivo dell'uccello tuffatore, comune a popolazioni altaiche come i Buriati, e gli Iakuti, si trova anche tra i Russi e tra popolazioni uraliche come i Samoiedi, i Mansi, gli Ienisei e i Mari. Tuffatori in cerca di terra compaiono anche in un certo numero di miti cosmogonici degli Indiani dell'America settentrionale. Il risultato del tuffo coraggioso è sempre il medesimo: una piccola manciata di terra portata alla superficie cresce miracolosamente fino a diventare il mondo com'è ora. Nei miti cosmogonici finnici ed estoni, dio vola come un uccello sull'oceano primordiale e vi depone le uova cosmiche da cui ha origine il mondo. Questo motivo compare anche in Indonesia e Polinesia.

Nell'Eurasia settentrionale i miti della regalità comportano spesso un simbolismo legato agli uccelli. Secondo i Mongoli, un'aquila dalle ali d'oro avrebbe dato loro le *yasa*, le leggi fondamentali della vita nelle steppe, e li avrebbe aiutati a fondare l'Impero mongolico insediando sul trono Chinggis Khan. I miti giapponesi raccontano di un corvo (o cornacchia) e di un avvoltoio che volarono sulla terra come messaggeri divini e furono al servizio di Jimmu, il primo mitico imperatore del Giappone, come guide nella sua marcia attraverso le montagne fino a Yamato, dove egli insediò la sua dinastia imperiale. Gli Ungheresi hanno tradizioni secondo cui i Magiari sarebbero stati guidati da un gigantesco *turul* (aquila, falco o sparviero) nella terra dove Árpád fondò la nazione ungherese. Il *turul* è considerato l'antenato mitico degli Árpád.

Questi miti della creazione e della regalità mostrano il ruolo di primo piano svolto dagli uccelli nella fondazione dell'ordine cosmico. Come epifania di un dio, demiurgo o antenato mitico, un uccello compare all'inizio del mondo, e la sua apparizione serve come annuncio della creazione dell'universo, dell'alterazione della struttura cosmica o della fondazione di un popolo, una dinastia, una nazione. L'aquila in Siberia, come il corvo o l'uccello del tuono nell'America settentrionale, è particolarmente fornita dei connotati dell'eroe culturale. Spesso descritto come creatore del mondo, l'uccello è l'essere divino che rende familiari agli uomini le scienze e le tecniche, che offre loro importanti invenzioni culturali, le regole della vita e le istituzioni sociali.

Nel Vicino Oriente antico e nel mondo greco-mediterraneo, gli uccelli erano dotati di una serie di significati simbolici. Qui, come altrove, l'uccello è essenzialmente un'epifania divina. Nel Vicino Oriente la colomba simboleggia in genere la dea della fertilità, quale che sia il suo nome, e in Grecia è specialmente un'epifania di Afrodite, la dea dell'amore. L'aquila è una manifestazione della divinità solare, come illustrano chiaramente i dischi solari alati della Mesopotamia e successivamente della Persia. L'aquila è spesso rappresentata in lotta con un serpente o con un drago. Questo motivo arcaico, attestato nel Vicino Oriente, in India e nel Pacifico meridionale, mostra la tensione esistente tra il principio solare uranico e quello delle forze ctonie materne, ma rivela anche l'aspirazione inestinguibile dell'uomo all'unicità e alla totalità universale, che può essere raggiunta tramite la cooperazione e la sintesi di forze opposte.

L'uccello, e specialmente la colomba, rappresenta spesso l'amore in quanto attributo della dea della fertilità. Nel culto di Dumuzi e in quello di Adone, la dea appare nella veste di una madre che piange la prigionia del figlio negli Inferi e scende colà per liberarlo, per farlo risorgere dalla morte. È possibile che il lamento della colomba abbia contribuito a farne nel Vicino Oriente antico il simbolo speciale della dea dell'amore. In Grecia la colomba è un'epifania della divinità, ma nel suo aspetto erotico, come dimostra l'associazione della colomba con Afrodite. Nel mondo greco-mediterraneo la colomba non ha mai perso questa connotazione erotica.

L'aquila, re degli uccelli, è associata inscindibilmente con la regalità e con la divinità solare. In effetti, la regalità non ha mai reciso il suo legame simbolico con il sole e con l'aquila. Nel Vicino Oriente alcune monete rappresentano monarchi ellenistici con una tiara su cui figurano due aquile contrapposte con un sole nel centro. Utilizzando questi simboli, i re proclamano la loro natura divina o la loro divinizzazione. La divinità dell'imperatore romano è espressa dalla simbologia del *Sol Invictus* («il sole invincibile») e dell'aquila.

Più in generale, nel Vicino Oriente antico gli uccelli simboleggiavano anche le anime immortali dei defunti. Questa celebre immagine sembra essere sopravvissuta nell'Islamismo, secondo cui le anime dei defunti rimarranno uccelli fino al Giorno del Giudizio. In Grecia, l'immagine della colomba su certe tombe può simboleggiare l'anima del trapassato, la divinità che viene in suo aiuto o l'anima ora in forma divina. In Siria, l'aquila rappresentata sulle tombe ha il compito di condurre in cielo l'anima del defunto. Sulle tombe egizie l'anima del morto è rappresentata come un uccello androcefalo. Tuttavia, gli uccelli-anima (falchi, anatre ovvero oche) in Egitto hanno più di una funzione, di solito in relazione alla mummia. Certo sono anime immortali, ma simboleggiano anche la presenza e la pro-

tezione divina; gli uccelli portano al cadavere ogni sorta di nutrimento per riportarlo in vita. Così, in Egitto come altrove, l'uccello è sia l'anima del defunto che la divinità, quale che sia l'uccello in questione. Il pavone, che nel mondo greco-romano può aver rappresentato la speranza nell'immortalità, è di origine indiana. Nel Buddhismo, non solo il pavone, ma anche la civetta e molti altri uccelli compaiono come epifanie dei Buddha e dei *bodhisattva*, che predicano la dottrina dell'illuminazione e della compassione. Il *bodhisattva* Mayūrāsana, per esempio, è di solito rappresentato a cavallo di un pavone.

Nell'Ebraismo, la colomba e l'aquila, i due uccelli principali, sembrano aver conservato intatti i medesimi significati simbolici, anche se possono aver ricevuto una colorazione specificamente ebraica. La colomba effigiata sulle pietre tombali ebraiche, nei dipinti murali delle catacombe ebraiche e sui soffitti delle sinagoghe simboleggia Israele amato da Dio, il singolo israelita o la salvezza e l'immortalità data da Dio al fedele. Anche nella tradizione rabbinica la colomba non simboleggia solo l'anima del defunto, ma specialmente Israele. Inoltre la colomba ha funzione di psicopompo. Anche l'aquila è polivalente; è un'epifania di Dio o della sua potenza, ma simboleggia anche la speranza dell'uomo nella vita eterna e nell'immortalità.

Anche il simbolismo cristiano della colomba e dell'aquila ha attraversato un processo di rivalorizzazione. La colomba rappresenta lo Spirito Santo nel battesimo di Gesù, ma è anche la forza erotica e fecondatrice nell'Annunciazione. Il motivo degli uccelli-anima è ben attestato nella prima letteratura e iconografia cristiana. L'anima diviene una colomba con il battesimo; si identifica perciò con lo Spirito Santo, la colomba del battesimo di Gesù. Come colomba, l'anima del defunto diviene immortale, e alla morte ascende al cielo, specialmente attraverso il martirio. L'aquila come simbolo cristiano è legata ad un complesso di immagini. Per i primi cristiani l'aquila simboleggiava Giovanni Evangelista, perché l'inizio del suo Vangelo implica che egli fosse asceso alle vette della genealogia del Logos. Ma l'aquila simboleggia anche Gesù Cristo stesso, e si crede che Cristo abbia accompagnato in veste di aquila Giovanni nel suo volo alla ricerca della visione. Inoltre, l'aquila rappresenta il Logos stesso, come nell'Ebraismo rappresenta Dio e la sua potenza. Infine, l'aquila effigiata sui sarcofagi cristiani è inscindibilmente associata alla speranza nella vita eterna, nella luce e nella resurrezione; serve a scortare le anime dei cristiani defunti verso la vita immortale insieme a Dio.

Nella letteratura e nel folclore islamici il simbolismo degli uccelli è ampiamente rappresentato. Il famoso poema epico *Manṭiq al-ṭayr* (Conversazioni degli uccelli) di Farīd al-Dīn ʻAṭṭar usa gli uccelli come immagine delle anime umane che viaggiano attraverso le sette valli e, alla fine della strada, scoprono la loro identità con il Simurgh, l'uccello divino che «ha un nome ma non un corpo», un essere perfettamente spirituale. Il detto turco «Can kuşu uçtu» («La sua anima-uccello è volata via»), pronunciato quando qualcuno muore, esprime il medesimo concetto. Anche nella letteratura e nella poesia persiana si trova più volte l'immagine dell'usignolo (*bulbul*) innamorato della rosa raggiante (*gul*), che rappresenta l'anima che desidera la bellezza divina.

Gli uccelli non hanno ancora perso il loro significato simbolico. Sogni di uccelli che volano ci visitano ancora. In *Demian*, il suo capolavoro, Hermann Hesse ha dato nuova vita al simbolismo degli uccelli parlando dell'«uccello che si fa strada fuori dell'uovo». L'aspirazione dell'uomo moderno alla libertà e alla trascendenza è stata espressa in modo mirabile dallo scultore Constantin Brâncuşi con immagini di uccelli.

[Per discussioni più dettagliate su specifici uccelli, vedi *AQUILE E FALCHI*; *CIGNO*; *GALLO* e *GUFI E CIVETTE*].

BIBLIOGRAFIA

Sull'estrema importanza del simbolismo ornitomorfo e dello sciamanismo nella vita dei cacciatori paleolitici, cfr. H. Kirchner, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, in «Anthropos», 47 (1952), pp. 244-86. Sull'estasi dello sciamano e sulla sua trasformazione in uccello si può trovare molto materiale utile in M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). Il costume sciamanico da uccello è illustrato in U. Harva (già Holmberg), *The Mythology of All Races*, Boston 1927, IV, *Finno-Ugric, Siberian*, e *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938. Sui miti cosmogonici del tipo del pescatore della terra, in cui gli uccelli hanno una parte preminente, cfr. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970, pp. 81-130 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1975, pp. 74-117). Sugli uccelli e la regalità nell'Asia centrale e settentrionale, cfr. M. Waida, *Birds in the Mythology of the Sacred Kingship*, in «East and West», 28 (1978), pp. 283-89. Il simbolismo degli uccelli nell'Ebraismo è stato studiato in modo ammirevole da E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, New York 1958, VIII, *Pagan Symbols in Judaism*. Il miglior libro di uno studioso di folclore su credenze e costumi popolari legati agli uccelli è E.A. Armstrong, *The Folklore of Birds. An Enquiry into the Origin and Distribution of Some Magico-Religious Traditions*, London 1958, New York 1970 (2ª ed. riv. e ampl.).

MANABU WAIDA

UOVO. L'uovo ha suscitato sentimenti di meraviglia nelle culture di tutto il mondo. Il suo guscio liscio ed ellittico nasconde il mistero della nuova vita in formazione. La vista di un uovo che si schiude e di una giovane creatura che fa la sua apparizione da un oggetto apparentemente senza vita ha stimolato da sempre i popoli antichi a riflettere sul processo creativo. Sarebbe stato difficile per l'uomo antico comprendere un'astrazione come quella della creazione del mondo, ma egli ha potuto osservare un processo simile nello schiudersi di un uovo. Per questo motivo, l'uovo è divenuto un simbolo importante nelle storie della creazione.

Il concetto del mondo come un uovo che si schiude quale primo creatore compare in molti miti primitivi. Il Papiro Magico Harris, un manoscritto egizio del periodo del Nuovo Regno (1569-1085 a.C.), contiene i riferimenti più antichi ad un mondo-uovo emergente dalle acque primordiali.

Molte divinità egizie sono associate all'uovo: Thot, il dio della luna; Ra, il dio del sole, l'oca celeste Seb, dio della terra; Ptah di Menfi; e Khnum, il dio della creazione, che sul proprio tornio da vasaio diede forma al mondo-uovo.

Le Upaniṣad induiste (circa 600-300 a.C.) narrano il primo atto della creazione descrivendolo come un uovo che si spezza in due. Il *Ṛgveda*, un insieme di inni induisti, di formule propiziatorie e di incantesimi raccolti nel I millennio a.C., narra di Prajāpati, il Signore della creazione: egli fecondò le acque della creazione, le quali si mutarono in un uovo d'oro. All'interno dell'uovo siede la figura dorata di Brahmā, che galleggia per un millennio nelle acque primordiali, e la sua luce dorata brilla attraverso sette gusci. La terra, il mare, le montagne, i pianeti, gli dei e il genere umano sono assieme a lui all'interno dell'uovo.

Nel mito cinese, P'an Ku, il primo uomo, fece la sua apparizione dall'uovo cosmico, e così fece Sun Wu-k'ung, il popolare re scimmia della leggenda buddhista e taoista.

L'Oceania ha molte storie che riguardano l'origine dell'umanità dalle uova. Secondo gli abitanti delle isole Sandwich, l'uccello divino posò un uovo sull'acqua e dal suo guscio si schiusero le isole. Gli abitanti delle isole Figi attribuiscono l'origine dell'umanità a Ngendei, che allevò il mondo-uovo; le tribù dell'Australia sudorientale credono che il sole sia nato da un uovo di emù gettato in aria.

Nella tradizione ebraica, le uova sono usate in molte occasioni cerimoniali. Lag ba-'Omer è una festa gioiosa che onora la memoria del rabbino Shim'on bar Yoḥai, e si festeggia il trentatreesimo giorno tra Pasqua e Pentecoste. In questo giorno è consuetudine che i bambini e i loro genitori facciano uno spuntino con uova colorate. Secondo la tradizione, quando il pio rabbino era in vita, non era necessario l'arcobaleno, il segno cioè che Dio non avrebbe distrutto il mondo. Quando il rabbino morì, le persone ebbero bisogno dell'arcobaleno, simbolo dell'Alleanza, ed affrettarono la sua venuta dipingendo le uova in molti colori.

Il Seder, il pasto della Pasqua, include sempre tra i suoi cibi rituali un uovo bollito. Questo si spiega in modi diversi: l'uovo è il simbolo del sacrificio supplementare offerto nel tempio a Pasqua, il sacrificio dei viaggiatori o della fuga dall'Egitto, ma, più probabilmente, in questo caso, esso simboleggia la rinascita; infatti, gli Ebrei che sono in lutto sono tradizionalmente nutriti con uova bollite.

Nel III e IV secolo d.C., la Chiesa cristiana adottò gradualmente un digiuno quaresimale di quaranta giorni per ricordare il periodo che Cristo trascorse nel deserto senza cibo. Papa Gregorio Magno (590-604) decretò che tutti i cristiani durante questo periodo dovevano rinunciare a carne, formaggi, burro, latte e uova. La Chiesa ortodossa fu molto rigida a questo riguardo e permise solo il consumo di frutta, verdura, pane, miele e noci. Per questo motivo non sorprende che le uova formino una parte importante del cibo festivo a Pasqua.

Anche se nell'Unione Sovietica la pratica della religione veniva scoraggiata, tuttavia la Pasqua rimaneva ancora la festa più grande per i cristiani ortodossi, e alla messa di mezzanotte le chiese erano piene. Nella Domenica di Pasqua si commemoravano i morti. Centinaia di persone visitavano i cimiteri per sedersi accanto alle tombe dei loro cari. Consumavano tradizionalmente uova rosse e spargevano i gusci sul terreno.

Non si sa con certezza quando iniziò l'uso di scambiarsi le uova a Pasqua. Nel suo libro, *Easter. Its Story and Meaning* (1950), Alan Watts afferma che nell'Europa occidentale non vi sono documenti che attestino l'uso di uova pasquali prima del XV secolo. Ma i resoconti della famiglia reale del re inglese Edoardo I, del 1290, riportano la spesa di diciotto pence per la decorazione delle uova pasquali con lamine dorate, per la presentazione ai membri della corte. I Polacchi usavano preparare uova pasquali prima dell'XI secolo; a Worms, in Germania, sono state ritrovate in una tomba due uova d'anatra adorne di strisce e di punti, risalenti al 320 d.C., ma gli studiosi non possono asserire con certezza se questa tomba sia stata una sepoltura cristiana.

Per i cristiani, l'uovo pasquale è simbolo della Resurrezione di Cristo. Come un uccello esce fuori dal

suo guscio, così Cristo uscì dalla sua tomba nel giorno della Resurrezione. Durante il Medioevo si usava tradizionalmente porre uova colorate sul sepolcro durante il servizio pasquale. Talvolta il sacerdote le deponeva sull'altare nel momento in cui i fedeli si salutavano l'un con l'altro con le parole: «Cristo è risorto». Questa usanza rimase in vigore in alcune zone della Francia fino al XVIII secolo.

Nella religione tradizionale popolare, l'uovo è un efficace simbolo di fertilità, purezza e rinascita. È usato nei rituali magici per promuovere la fertilità e restaurare la virilità, per prevedere il futuro, portare il tempo buono, incoraggiare la crescita del raccolto e proteggere sia il bestiame che i bambini contro la sfortuna, specialmente contro il temuto malocchio. In tutto il mondo esso rappresenta vita e creazione, fertilità e resurrezione. È presente in tutti i maggiori eventi del ciclo della vita: nascita, corteggiamento, matrimonio, malattia e morte, durante la Settimana Santa e nel periodo pasquale. È latore di forza perché contiene i semi di vita. In tempi antichi le uova erano seppellite con il morto. Più tardi il simbolo dell'uovo si legò strettamente alla festa della Pasqua. La Chiesa non si oppose, anche se molte tradizioni riguardanti l'uovo avevano origini precristiane: l'uovo rappresentava un simbolo efficace e nuovo della Resurrezione e della trasformazione della morte nella vita.

BIBLIOGRAFIA

Venetia Newall, *An Egg at Easter. A Folklore Study*, Bloomington/Ind. 1971. Un'analisi comparata del mito dell'uovo, dai riferimenti più antichi fino agli usi contemporanei, e uno studio del ruolo simbolico dell'uovo nella tradizione e nelle credenze.

A.L. Shoemaker, *Eastertide in Pennsylvania*, Kutztown/Pa. 1960. Gli usi dell'uovo di Pasqua nella comunità olandese della Pennsylvania.

A. Václavík, *Výročni obyčeje a lidové umění*, Praha 1959. Un volume illustrato sulle uova di Pasqua decorate che vengono preparate in Cecoslovacchia, con sommari in inglese e russo.

Gertrud Weinhold, *Das schöne Osterei in Europa*, Kassel 1967. Un piccolo libro ben illustrato che fornisce un breve e chiaro sguardo d'insieme sulle consuetudini che riguardano le uova di Pasqua in Europa.

R. Wildhaber, *Wir färben Ostereier*, Bern 1957. Un bel libro dell'ultimo direttore del Museo svizzero del folclore di Basilea, che contiene una grande e famosa collezione di uova pasquali decorate.

VENETIA NEWALL

UTOPIA. Il termine *utopia* (dal greco *ou-topos*, «nessun luogo», o *eu-topos*, «luogo felice», ed evidentemente coniato come gioco di parole da Thomas More per il titolo del suo libro pubblicato nel 1516) ha connotazioni molto diverse, spesso mescolate. Talvolta viene usato per indicare qualunque idealizzazione di un passato lontano o primordiale, quando gli esseri umani erano più vicini agli dei (o a Dio), come nelle testimonianze cuneiformi sumero-accadiche di Dilman, nella storia ebraica dell'Eden nel *Genesi*, nelle descrizioni dell'Età dell'Oro di Esiodo, Virgilio, Simmaco e di altri autori greci e romani, nei miti della «perfetta grande era» (*kṛtayuga*, *suṣamā*, ecc.) nella tarda tradizione vedica, nel primo Giainismo e nelle tradizioni buddhiste; o nelle descrizioni dell'antica età dei quattro (mitici) imperatori del pensiero popolare cinese. [Vedi *ETÀ DELL'ORO*, vol. 1]. Alcune culture antiche immaginavano che gli abitanti originari di certe regioni straniere vivessero in una condizione di innocenza priva di preoccupazioni (i Greci, per esempio, descrivevano così gli Etiopi, gli Sciti ed altri), mentre non pochi studiosi moderni della preistoria hanno teorizzato che i primi esseri umani fossero erbivori ed estranei alla guerra (come afferma Richard Leakey), o senza le restrizioni sessuali e le ineguaglianze che caratterizzano le epoche successive (come sostiene Friedrich Engels).

Viceversa, il termine *utopia* viene riferito in altri contesti alla realizzazione futura di un tempo e luogo perfetto. Esso assume connotazioni volte al futuro anziché ai tempi primordiali, diventando così un paradiso perduto riconquistato, la proiezione delle speranze e dei sogni di un millenarismo (il regno di Dio, o il suo equivalente sulla terra), o l'istituzione di una società ideale, sanzionata da Dio o no, per rimediare agli evidenti mali dell'età contemporanea. [Vedi *MILLENARISMO*]. Occasionalmente, immagini di mondi celesti – quali le mitiche Isole dei Beati della credenza grecoromana, la Terra Pura dell'Occidente nel Buddhismo Mahāyāna cinese, o la visione coranica secondo cui il cielo è un giardino fertile con ancelle – sono state descritte come utopiche, così come visioni di una città eterna al di sopra dell'ordine conosciuto, come la Città di Dio di Agostino, che tuttavia prende parte agli affari terreni.

Una concezione di utopia più tradizionale (come in More) è quella di un lontano, meraviglioso paese, scoperto e descritto da un viaggiatore che ritorna a casa. Ve ne sono tracce nell'*Odissea* di Omero (il racconto sui Feaci), e la più antica descrizione scritta esistente di utopia è quella di Evemero, che non solo affermava che gli dei erano in origine mortali deificati, ma descrisse anche un ordine sociale idilliaco al di fuori dei

limiti e delle difficoltà della vita umana ordinaria. Interessante è il fatto che i sacerdoti siano gli effettivi governanti dell'Isola Sacra, sebbene non siano dotati di uno *status* politico ufficiale.

Esempi attinenti sono rappresentati dall'autore greco Iambulus (forse un cinico), che scriveva dell'isola della Città del Sole (inizio del I secolo a.C), dallo storico della Chiesa Socrate riguardo alla collocazione dell'Eden (440 d.C.), dall'*Utopia* (1516) di More, dalle impressioni dell'esploratore spagnolo Garcilaso de la Vega riguardo all'Impero inca (1617), dalla *Christianopolis* (1619) del rosacrociano Johann Valentia Andreae, dalla *Città del Sole* (1623) del domenicano Tommaso Campanella, dalla *Nuova Atlantide* (1627) dell'empirista Francis Bacon, e dalla *Tahiti* (1772) del *philosophe* Denis Diderot, tutti di origine occidentale. L'isola di Utopia di Thomas More, a forma di mezzaluna, lunga duecento miglia, sostanzialmente urbanizzata, è la più famosa, notevole per la tolleranza religiosa e la mitezza dei sacerdoti, che non perseguitano, ma piuttosto isolano, quei pochi che hanno la ventura di sostenere le tre distruttive tesi proibite: che l'anima è mortale, che il mondo è frutto del puro caso, e che non vi è né premio né punizione dopo la morte.

Possibili corrispettivi orientali di queste terre lontane e bizzarre, si trovano nelle credenze cinesi, e in particolar modo in quelle taoiste, a partire dal IV secolo d.C. Vi si afferma che alcuni eletti possono assicurarsi, attraverso qualche pozione o altri mezzi, una potenziale immortalità, e «non da qualche parte fuori da questo mondo», come fa notare Joseph Needham, «né nel mondo sotterraneo delle Gialle Sorgenti, ma fra i monti e le foreste, qui e per sempre». Guardando ancora più lontano, apprendiamo dagli americani precristiani delle migrazioni degli Indios dell'America meridionale (i Guaraní, in particolare), in cerca della «terra senza male» verso Oriente. In Melanesia, individui che erano riusciti a viaggiare molto al di là dei loro confini culturali durante le epoche coloniali (come militari, operai reclutati ed altri) hanno spesso intessuto racconti mitici riguardo ai luoghi dai quali provenivano i bianchi – Gran Bretagna, Germania, Gerusalemme, Sydney e così via – e come essi acquisirono dei «cargo» (beni europei). Da queste remote utopie, nelle quali sono presenti Dio, gli antenati e gli eroi culturali, il «cargo» giungeva come portatore di rinnovamento e di fortuna per gli isolani.

Attualmente, l'idea di utopia è divenuta inseparabile dall'utopismo, lo sforzo sistematico di progettare una società migliore, se non perfetta. Le origini dell'utopia in questo senso si possono far risalire alla costruzione delle prime città (secondo Lewis Mumford) o almeno al progetto di Platone (e dei meno conosciuti pensatori greci Ippodamo e Falea). Ma molti studiosi non fanno risalire questa pratica di progettare modelli in vista di una trasformazione sociale rivoluzionaria molto più in là del XVIII secolo (il progetto moderatamente aristocratico dell'*Oceana* dell'inglese James Harrington, nel 1656, ne costituirebbe solo un vago precedente), e hanno accentuato il ruolo centrale dell'ideale occidentale di progresso universale verso la realizzazione utopistica. Essi riconoscono altresì la secondaria importanza degli esperimenti pratici nelle Americhe, dove, specialmente nell'America settentrionale, i coloni europei tentarono di istituire nuove forme di comunità o cercarono un nuovo paradiso nella solitudine, lontano dai mali del Vecchio Mondo.

I progetti utopistici di ricostruzione sociale non sono sempre stati manifestamente religiosi, se non in quanto le loro istanze etiche riflettono valori spirituali. Se il protagonista della *Repubblica* platonica, Socrate, era un ateo per quanto riguarda gli antichi dei, i guardiani del suo nuovo sistema politico dovevano tuttavia essere profondamente compresi della suprema idea del bene (l'equivalente di Dio). Nei tempi moderni, gli utopisti hanno espresso sentimenti radicalmente anticlericali, se non anticristiani, eppure sono stati guidati da una visione di ciò che è eticamente giusto per quanto concerne i rapporti umani. La prima utopia come proiezione di un programma futuro piuttosto che come un *fiat* millenarista fu quella del progressista francese Sébastien Mercier. Nel suo trattatello sull'anno 2440 (scritto nel 1770) egli esprimeva il suo desiderio che la Chiesa, come egli la conosceva, scomparisse, e tuttavia immaginava una cerimonia di iniziazione che attraverso telescopi e microscopi permetteva ai giovani di scoprire Dio, autore della natura (che, a sua volta, sarebbe il fondamento della giustizia). Disilluso dall'ortodossia ecclesiastica, nel 1825, uno dei suoi successori, Saint-Simon, scrisse il *Nuovo Cristianesimo*, e il celebre Charles Fourier descrisse, nel 1847, una Nuova Terra al cadere della Terza Era, come l'Età dello Spirito di Gioachino da Fiore. Se François-Noël Babeuf e Pierre-Joseph Proudhon, altri due utopisti francesi, erano comunisti laici nel metodo, essi predicavano cionondimeno con fervore religioso contro l'ingiustizia.

Vi furono altri utopisti europei nel XIX secolo, inglesi e continentali, dal riformatore industriale scozzese Robert Owen, un uomo toccato dalle speranze del millenarismo cristiano nel suo *Nuova visione della società* (1813), fino agli anarchici agguerritamente antireligiosi, fra cui Pëtr Kropotkin, un letterato russo attivo alla fine del secolo.

Il marxismo è stato definito come una specie di utopismo secolare, addirittura un millenarismo, in quanto

presagisce una società futura, sovranazionale e priva di classi, a seguito di una serie di rivoluzioni proletarie. Sia Karl Marx stesso, sia il suo collaboratore Engels, tuttavia, si distaccarono dagli utopisti (specialmente Proudhon), affermando che sarà il processo storico, piuttosto che una riorganizzazione artificiosa, a produrre un ordine radicalmente migliore. Tuttavia, il fatto che i programmi di Lenin e Stalin in Russia, Mao-Tse-tung in Cina, Kim Il Sung nella Corea del Nord, ed altri rivelino una massiccia manipolazione politica e mobilitazioni forzate a sostegno delle politiche di Stato comuniste, fa pensare che dove il marxismo è stato dominante in alcune società, la politica si è più spesso spinta verso quel modello utopistico di ingegneria sociale che Marx stesso disdegnava. Il prodotto finale di queste manovre voleva essere una società libera non solo dalle classi, ma anche dalla religione.

Comunismo e socialismo assumono un certo numero di forme diverse, sebbene ci si riferisca ad esse con espressioni politiche meno evidenti quali comunalismi, comunitarismi, o comuni. Molte e diverse comunità utopiche su piccola scala sono state istituite nell'Occidente moderno, la maggior parte delle quali nell'America settentrionale. Qualcuno individua parallelismi e prototipi di comunità nella storia religiosa più antica: nei ritiri della saggezza taoisti e neoconfuciani cinesi (Chang Tao-ling sulla montagna della Tigre Drago, Kiangsi, nel I secolo d.C., o Chou Tun-i a Lu Shan, 1050 circa); nel monachesimo antico (tradizioni giainista e buddhista in India, gli Ebrei di Qumran e i Terapeuti, i cristiani pacomiani, i benedettini e i loro successori medievali, ecc.); nelle elitarie, e da quanto si può vedere settarie, confraternite spirituali (gli *āśrama* indiani, le antiche scuole egizie gnostica ed ermetica, i medievali Fratelli del Libero Spirito in Germania e Paesi Bassi, l'Ordine dei Rosacroce, e altri gruppi esoterici nell'Inghilterra e nella Germania del XVII secolo); e nelle comunità di riformati radicali (Anabattisti, Hutteriti, ecc.), che con questa tradizione generarono Mennoniti, Amish e altri esperimenti nell'America settentrionale, fra cui la Città dell'Amore Fraterno quacchera, Filadelfia.

Nel corso del XIX secolo negli Stati Uniti si diffusero molte comunità religiose, a quel tempo spesso denominate «socialismi» (John Humphrey Noyes ne documentò almeno quarantotto nella sua *History of American Socialism*, 1870), ma oggi chiamate piuttosto utopie, o (con una sfumatura dispregiativa) «culti». I più famosi esempi, apertamente religiosi, furono Amana nello Iowa, New Harmony nell'Indiana (ispirata da Owen), le comunità Shaker e Oneida (a New York e altrove), così come le colonie di Mormoni nello Utah. Nella prima metà di questo secolo tali comunità si moltiplicarono negli stati nordoccidentali, e dalla seconda guerra mondiale la popolarità della vita in comunità o in speciali ritiri crebbe, soprattutto in California, in seguito all'impatto delle tradizioni meditative orientali e al rifiuto della società nordamericana, altamente meccanizzata e plutocratica (per esempio a favore della cultura della droga, dell'anarchia, o di un modo di vivere ascetico, altamente disciplinato). Alcuni si ispirarono a *Walden* di Thoreau e altre celebrazioni americane di reclusione nel deserto, altri alle tradizioni amerindie devastate. Analoghe comunità postbelliche furono istituite nell'Europa settentrionale e in Australia.

Alla luce di questi sviluppi e dell'evoluzione del comunismo di Stato, i teologi cristiani hanno discusso se il Cristianesimo sia una fede utopistica. Reinhold Niebuhr definì la posizione cristiana antiutopistica, poiché il male non potrà mai essere sradicato dalla società, mentre Paul Tillich sosteneva che il sogno utopistico ha un valore positivo nel porre mete ideali, ma deve essere trasceso quando solo l'asservimento e la forza ne possono garantire la realizzazione a lungo termine. I moderni filosofi orientali, soprattutto i guru indiani che hanno incoraggiato o fondato nuove comunità, insegnano, significativamente, che tali comunità non sono che un transitorio sostegno, antecedente alla liberazione dal regno della contingenza fisica e dalla legge karmica.

L'utopia è oggetto di studio sia da parte della sociologia, sia da parte della psicologia della religione. [Vedi *COMUNITÀ*, vol. 3]. Quando si tenta di realizzare un progetto utopico, è importante interrogarsi circa le dinamiche sociali, il ruolo di un *leader* carismatico o di personaggi eminenti, il grado di durata, e la percentuale di un possibile logorio.

Uno schema rigidamente prestrutturato comporta di solito un orientamento più legalistico e un maggiore ricorso all'autoritarismo, mentre in tentativi di collaborazione più aperti, l'unità è mantenuta di più dalla comune speranza che il lavoro venga ripagato o in una trasformazione imminente. Il senso della condivisione dello scopo, tuttavia, specialmente in chi è autenticamente credente, è vitale per la sopravvivenza di movimenti di questo genere. A proposito di categorizzazione religiosa, l'utopismo tende ad accompagnarsi a convinzioni settarie, spiritualistiche e mistiche, così come la maggior parte degli utopisti che scendono nell'arena politica tendono a rifiutare l'ordine corrente della *Realpolitik* scorgendovi il riflesso della bancarotta morale del sistema.

L'utopismo in pratica possiede attrattive sia psicologiche sia millenaristiche per gli idealisti, o per coloro che cercano una forma di certezza ed un'esistenza libe-

ra da paure in un mare di pluralismi culturali, religiosi ed etici. L'utopia può inoltre dare soddisfazione, così come la futura trasformazione millenaristica, al risentimento nei confronti dei mali del mondo o di una società dalla quale gli utopisti vogliono separarsi. Il bisogno di certezza al quale un'utopia può sopperire coincide spesso con la creazione di un vasto dominio autoritario, mentre tendenze recriminatorie possono condurre all'isolazionismo e ad una relativa xenofobia.

L'utopismo, se considerato come una tendenza onirica a progettare la visione di una vita migliore, o come un esercizio di immaginazione che induca a mettere in discussione la vita sociale, è più un prodotto della mente e dell'attività religiosa intellettuale che un progetto di organizzazione sociale. La contemplazione della felicità e di ciò che essa comporta è una caratteristica perenne della riflessione filosofica nelle tradizioni religiose o quasi religiose, e l'utopismo è una delle sue più chiare manifestazioni. Gli studiosi dell'inconscio osserveranno che la sostituzione della realtà con una immaginaria visione può portare con sé vividi sogni archetipici e ricchi simboli. Interessante da un punto di vista psicanalitico è inoltre quell'aspetto dell'utopia che riguarda i costumi sessuali. Thomas More immaginava un matrimonio ideale, e figli allevati dall'intera comunità. Un tentativo effettivo di riprodurre le condizioni dell'unione fra uomo e donna che caratterizzava l'Eden si ebbe con gli Adamiti, un gruppo dei quali, prima della Riforma, visse isolato su un'isola del fiume Elba in Germania a partire dal XV secolo. I suoi adepti erano nudi (segno del fatto che le colonie nudiste sono sostanzialmente utopiste), e la «naturalezza» nelle relazioni sessuali che caratterizzò gruppi successivi è stata ritratta negli indelebili simboli del *Giardino delle delizie* di Hieronymus Bosch (1506?). Una moderna utopia di particolare interesse concernente il rapporto fra religione e sessualità è offerta dalla comunità di Oneida, governata secondo i complessi testi di istruzione di Noyes.

Sia che si tratti del prodotto del pensiero o dell'azione, analizzato in senso sociologico o psicologico, l'utopismo è caratteristicamente accompagnato da presupposti circa la limitata rilevanza dei mutamenti storici. Le utopie sono spesso concepite, talvolta involontariamente, come «buoni modelli di vita in un cosmo astorico» (Olson, 1982). Poco spazio è concesso a ciò che può essere il presupposto o lo sviluppo di queste teorie nel futuro, poiché, come il Millennio, esse costituiscono il fine o il compimento adeguato dell'ordine conosciuto. Diversamente dal Millennio, tuttavia, l'utopia può essere divulgata, e sebbene possa anche essere il prodotto del sogno e dell'immaginazione, essa può essere progettata razionalmente e non esclusivamente basata sull'evasività e l'ambiguità delle autorità letterarie apocalittiche. Per aperta ammissione, alcune forme di millenarismo, in particolare quelle dei teologi americani secondo i quali per la realizzazione del regno di Dio bisogna lavorare sulla terra (come viene documentato molto bene da Ernest Lee Tuveson), sono più felicemente paragonabili alle visioni utopiche. D'altro canto tali visioni non sono intrinsecamente incompatibili con metodi di riforma sociale non escatologici o più nettamente secolari. Marx, Freud ed altri commentatori atei, tuttavia, suggeriscono che la religione in sé sia essenzialmente utopica, nel riflettere le supposizioni o nel formulare ipotesi relative a un regno dato – specialmente l'aldilà – che sfugge alle contingenze ordinarie dell'esistenza materiale e dell'io. E se questo è quantomeno discutibile, si può però anche suggerire che l'utopia sia fondamentalmente un dato della coscienza religiosa.

BIBLIOGRAFIA

J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Ithaca/N.Y. 1975.

M. Holloway, *Heavens on Hearth. Utopian Communities in America, 1680-1880*, New York 1966 (2ª ed. riv.).

Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge/Mass. 1972.

M.J. Lasky, *Utopia and Revolution. On the Origins of a Metaphor*, Chicago 1978.

A.O. Lovejoy e G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935.

F.E. Manuel (cur.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston 1966. Comprende importanti articoli di L. Mumford e P. Tillich.

J. Needham, *Science and Civilization in China*, I-V, Princeton 1954-1983 (trad. it. parziale *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1985).

J.H. Noyes, *History of American Socialisms*, Philadelphia 1870. Ripubblicato con il titolo *Strange Cults and Utopias of Nineteenth-Century America*, New York 1966.

T. Olsen, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, Toronto 1982.

R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, I-II, München 1925.

P.E. Richter (cur.), *Utopias. Social Ideas and Communal Experiments*, Boston 1971.

Sylvia L. Thrupp (cur.), *Millennial Dreams in Action*, New York 1970.

E.L. Tuveson, *Millennium and Utopia*, Berkeley 1949.

F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino 1970.

Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972 (trad. it. *L'Illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, Torino 1976).

GARRY W. TROMPF

VERITÀ. Il concetto di verità religiosa esprime vari aspetti dell'esperienza umana: una realtà permanente, incommensurabile, palese, efficace, potente; un carattere personale sincero, buono, genuino, prezioso; un sapere certo, preciso, puro, chiaro e convincente. La verità emerge dall'esperienza umana della valutazione (sia come misura, sia come apprezzamento) come una necessità per la sopravvivenza e per il benessere umano. La vita umana è caratterizzata dalla necessità di distinguere tra ciò che è reale e ciò che è irreale, tra ciò che è potente e ciò che non lo è, tra il genuino e l'ingannevole, tra il puro e l'impuro, tra la chiarezza e la confusione, e anche tra i gradi che separano ogni coppia di estremi. Volendo tentare di capire il carattere e le variazioni del confronto esistenziale con la verità nelle diverse tradizioni religiose, possiamo distinguere tre aspetti della verità: 1) il carattere di conoscenza precisa; 2) la natura della realtà conosciuta; 3) la formazione del valore in quanto potere di attualizzare questa realtà nella vita concreta. Come concetto generale, la verità religiosa può essere definita come la conoscenza e l'espressione di ciò che è allo scopo di raggiungere il maggior beneficio possibile (cioè la salvezza, la libertà assoluta o l'armonia totale).

La verità religiosa implica il riconoscimento che una persona che conosce o manifesta la realtà suprema, o orienta la propria vita secondo essa, raggiunge una suprema trasformazione – per esempio viene salvata od ottiene la liberazione definitiva. Nella conoscenza della verità una persona diviene autentica, perché pone la propria coscienza di sé nel contesto totale di cio che è. L'oggetto della conoscenza religiosa non sono semplicemente informazioni su un'altra cosa o persona; è il riconoscimento della realtà profonda e della risorsa che permette di portare a compimento la vita. Un oggetto simile, si chiami Dio, il Dharma, il Tao, *tathatā* («talità») o *nirvāṇa*, non è un oggetto qualsiasi in una relazione soggetto-oggetto, bensì la fonte originaria, la natura o la qualità di tutti gli oggetti convenzionali come essi realmente sono. Questa comprensione della verità non può essere limitata a una concezione di essa come relazione tra parole o idee e cose (anche se le parole, le idee e le immagini mentali possono evocare la qualità della verità, in quanto la coscienza di sé corrisponde in modo appropriato a ciò che è). La verità religiosa implica lo sviluppo ininterrotto di una relazione efficace tra la coscienza di sé e l'ambiente circostante, inteso nel senso più ampio e profondo (la realtà).

Quando gli uomini esprimono la verità religiosa, sono coscienti dell'esistenza di diversi livelli, tipi e funzioni di verità. Agli estremi stanno la verità assoluta e quella relativa, cioè la verità trascendente e quella convenzionale. La prima esprime la realtà più profonda, il sacro, la divinità, o «ciò che è»; la seconda indica un'informazione precisa circa la vita, la cui importanza è limitata a situazioni specifiche e obiettivi a breve termine. Ogni verità religiosa presuppone che stime personali di ciò che è o decisioni di valore temporaneo debbano essere affermate solo sin quando costituiscono un aspetto della verità assoluta o trascendente. Tale verità assoluta trascende e ingloba gli scopi definiti da informazioni dipendenti da condizioni spazio-temporali; stabilisce un valore superiore, in relazione al quale le informazioni hanno senso e significato. Questo valore non è esterno alla realtà empirica, come sarebbe un'idea su qualcosa o un sentimento momentaneo.

Piuttosto, esso è esperito come una spinta che orienta tutto, che conferisce coerenza alle idee e ai sentimenti che spingono una persona ad agire in un determinato modo. Quindi la verità è la valutazione raggiunta per mezzo della coscienza di sé, nel momento in cui essa diviene un centro specifico che organizza la percezione di sé, il significato, il sentimento e l'azione – un individuo che partecipa alla realtà e corrisponde a essa.

Corrispondere in modo preciso o appropriato a ciò che è si può intendere come l'azione di un potere supremo che mette in grado la persona di evitare di ingannarsi e di eliminare l'impaccio di attività insignificanti e di forze distruttive. La verità religiosa è un orientamento che trasforma e conduce a una beatitudine suprema, conosciuto in termini religiosi tradizionali come la conversione dal peccato alla salvezza, dall'illusione alla comprensione, dalla schiavitù alla libertà, dal caos all'ordine. Essa non esprime solo ciò che è apparente e di valore relativo, ma anche ciò che è al livello più profondo. Dal punto di vista del peccato, della schiavitù o del caos, questa realtà suprema è percepita come ciò che *dovrebbe* essere. Affermando la verità più alta, una persona afferma una strategia per conoscere la realtà ultima e attualizzarla nella propria esperienza quotidiana, perché una simile verità è del massimo valore per raggiungere una beatitudine suprema. Essa esprime un fine globale come parte della percezione della realtà di una persona.

Nelle grandi religioni, la verità è chiamata in causa come correttivo contro tre tipi generali di illusione: 1) l'inganno intenzionale tra uomini, cioè il mentire; 2) l'errore dovuto a difetto d'informazione; 3) la tendenza ad autoingannarsi. Le tre specie sono legate tra di loro, perché in ultima analisi l'espressione della verità tra gli uomini e la correzione dell'ignoranza sono possibili grazie alla consapevolezza sviluppata attraverso un tentativo continuo di evitare l'autoinganno in merito a «come le cose sono realmente». Gli uomini spesso mentono gli uni con gli altri nel senso che si ingannano circa le proprie capacità più profonde; mancano loro informazioni sui valori supremi e sulla realtà perché si lasciano troppo facilmente soddisfare da piaceri di breve durata.

Al tempo stesso, c'è una vasta gamma di rimedi contro l'autoinganno nelle diverse religioni mondiali, perché esistono diversi orientamenti con diverse strutture di valutazione per determinare quale modo di essere autentico è veramente il migliore e quale è derivato e secondario. Dal momento che la verità è la soluzione di un processo di autoinganno, il processo correttivo, che comunica e attualizza ciò che è al livello più profondo, quindi ciò che dovrebbe essere, è una trasformazione totale dell'orientamento della vita dell'individuo. Per esaminare le diverse espressioni della verità nelle religioni mondiali, non dobbiamo solo prestare attenzione alle diverse idee sulla verità come formulazione concettuale, ma anche descrivere i processi in cui la verità, come descrizione o informazione sulla realtà, è anche una rivalutazione di ciò che è importante nella vita. Considereremo cinque diversi metodi o modi di conoscere la verità, in modo tale che essa possa produrre la più profonda beatitudine possibile, talvolta specificata come il bene, il cielo, la salvezza, la liberazione o l'armonia totale. Questi accostamenti alla verità sono: 1) l'esperienza intima di una o più presenze spirituali; 2) la duplicazione simbolica della realtà sacra per mezzo del mito e del rituale; 3) l'intrattenere relazioni appropriate; 4) il risveglio di una coscienza trascendente; 5) la cognizione di realtà necessarie ed eterne. Passeremo poi a considerare alcuni dei problemi della formulazione e riformulazione della verità ultima in relazione ad altre, più generiche rivendicazioni di verità in diversi contesti storici e sociali.

L'esperienza intima di una o più presenze spirituali. Un modo di conoscere la verità suprema è la consapevolezza di ciò che è attraverso l'esperienza straordinaria di una o più presenze spirituali. Si tratta di forze per lo più invisibili ma potenti, che controllano la vita.

Questo tipo di verità non attrae per la sua validità rispetto a idee universali o per la coerenza o il significato di simboli culturalmente accettati, anche se il sistema mitico-sociale comunica la realtà di queste potenti presenze con il linguaggio del simbolo e del mito. Secondo questo tipo di verità, il significato della realtà si raggiunge attraverso la frequentazione diretta e personale di presenze spirituali, solitamente inavvertite, che procurano risanamento, forza rigeneratrice, pienezza e gioia. La validità di questa verità dipende dall'esperienza intima e diretta di tali presenze. Descriverò due tipi di coscienza intima di una presenza sacra. Il primo si incontra in molte culture arcaiche delle Americhe, dell'Africa, della Siberia e delle isole del Pacifico meridionale, ed è espresso dall'esperienza estatica degli indovini e degli sciamani. Il secondo si incontra nella devozione estatica e spesso nell'annuncio profetico di Dio nell'Ebraismo, nel Cristianesimo, nell'Islamismo e nelle forme teistiche dell'Induismo.

Un elemento essenziale di questo sapere religioso è la rottura con l'esperienza convenzionale e quotidiana, una sensibilità affinata e personale per la presenza di una o più potenze normalmente nascoste ma supremamente reali. Anche se spesso il sapere dello sciamano è descritto come «soprannaturale», è probabilmente meglio considerarlo – dal punto di vista dei fedeli – una conoscenza più profonda e più chiara delle forze

naturali che rendono possibile la vita. Per esempio, il *kilumba* o *nganga* («colui che ha visioni risanatrici») tra i Luba di lingua bantu, in Africa, è un uomo che viene «posseduto» da uno spirito o da un antenato incorporeo per rivelare come mai un certo individuo o un gruppo sociale ha interferito in modo improprio con le forze della vita e perciò ha provocato una malattia, la disarmonia sociale o una catastrofe naturale. Tra gli Huichol del Messico centrosettentrionale, invece, lo sciamano (*mara'akáme*) è una persona che conosce più a fondo le forze nascoste in lotta fra di loro; egli ha superato le condizioni apparenti della vita convenzionale e diviene il mediatore o il portavoce di queste forze nella vita. Il carattere inusuale del suo sapere è descritto definendolo proveniente dagli spiriti (potenze divine), che conoscono e determinano gli eventi quotidiani.

La comunicazione sciamanica richiede l'attraversamento della biosfera verso un livello nascosto (spirituale) e il ritorno allla sfera mondana, che è uno stato di separazione, contaminazione e mortalità, reso evidente dalla malattia o dal conflitto sociale. Il mondo nascosto, ma più potente, degli spiriti è anche un mondo di forze in lotta, che possono essere benevole o benefiche nei confronti dei membri della biosfera. Lo sciamano deve avere la capacità di mantenere un equilibrio tra le forze in lotta; egli impegna le forze spirituali nel momento in cui lo «afferrano», in un equilibrio delicato tra due mondi. I Tucano della foresta amazzonica sostengono che l'anima dello sciamano (*payé*) è luminosa, capace di penetrare l'oscurità e di generare la vita e la salute – come il sole. La sua abilità e purezza d'animo gli permette di salire al cielo o di scendere agli Inferi, definiti «morte» o «smembramento», e di ritornare al mondo quotidiano.

Quando lo sciamano è «posseduto» da uno spirito, la sua esperienza estatica è interpretata dai fedeli nel quadro di una cosmogonia che conosce forze vitali nascoste, e la sua «possessione» è vista come un segno del fatto che loro stessi sentiranno presto le voci o i suoni di questi spiriti, che li aiuteranno ad affrontare problemi vitali. La verità delle parole dello sciamano è quindi parte di un orientamento complessivo nei confronti della vita in cui i membri della comunità rispondono emozionalmente, socialmente e fisicamente alle forze percepite, che influiscono di giorno in giorno sulla loro vita. In queste società le parole dello sciamano sono distinte da esperienze psichiche della gente comune per la loro capacità profetica e il loro potere di risolvere problemi. Al tempo stesso, quando si constata empiricamente che le parole di uno sciamano riconosciuto non sono efficaci, è possibile invocare qualche circostanza attenuante, come l'impurità o la trasgressione di qualche prescrizione, per giustificare il fallimento.

Il secondo tipo di verità religiosa che richiede l'intima consapevolezza di una presenza sacra è l'esperienza travolgente del devoto nei confronti di Dio. Anche questa presuppone una forza normalmente nascosta che dirige la vita dell'individuo e l'esistenza nel suo complesso. L'esperienza personale diretta di Dio nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Induismo è descritta come misteriosa e terribile; può provocare paura e terrore. Al tempo stesso, può offrire un profondo conforto, suscitare un senso di meraviglia e di gioia per la vita, e trasformare la coscienza di sé di un individuo da una sensazione di debolezza, impurità e mancanza di valore in una sensazione di forza, purezza di cuore e valore profondo. Nelle tradizioni teistiche di tutte le culture si trovano esempi di pii devoti le cui personali esperienze di Dio sono descritte come eruzioni spontanee di una forza divina, che da un lato li costringe a condurre un'esistenza diversa e dall'altro fornisce loro una forza serena per affrontare i traumi della vita, la perdita di persone care, la malattia e la morte. Il devoto che vive la propria vita in presenza dell'amore e del giudizio divino si sente riconnesso alla sorgente della vita, per cui, anche quando la vita mondana pare piena di male e impotenza, c'è la fiducia nella capacità della potenza divina di superare l'assenza di significato e l'autodistruttività.

La validità della verità conosciuta attraverso l'esperienza personale dipende direttamente dalla valutazione della coscienza di sé nel contesto della presenza trascendente delle forze vitali o del Sacro. La coscienza è descritta come una travolgente rivelazione che trascende altri criteri di validità, come la verifica empirica o l'analisi razionale. Tale rivelazione divina fornisce un orientamento per la vita e un principio del sapere che non sono raggiungibili con altre norme di validità. La risposta a questa rivelazione è la fede o la fiducia nel controllo ultimo di una presenza divina potente, amorevole e premurosa. In ultima analisi, tale presenza divina rimane misteriosa, non può essere controllata a piacere o verificata attraverso l'esperienza mondana della salute e della prosperità. La risposta della fede consiste nel mettersi al servizio della volontà di Dio (o asservirsi ad essa). La verità conosciuta in tale risposta è convalidata dal devoto nell'esperienza di essere conosciuto dal Sacro.

Duplicazione simbolica della realtà sacra attraverso il mito e il rituale. Espressioni simboliche della verità nella forma di parole divine, miti sacri e riti ed iniziazioni sacrali si trovano in tutto il mondo, e riflettono il potere dei gesti e del linguaggio simbolici di creare un universo di significato. Spesso combinato al-

l'esperienza di forze potenti e al senso dell'obbligo e dell'ordine sociale, il potere comunicativo delle forme simboliche religiose risiede nella loro capacità di esprimere più livelli di significato simultaneamente, per cui attività come danzare, mangiare insieme, imprimere segni sul corpo, raccontare storie e usare speciali suoni o parole possono avere più di un singolo significato. Soprattutto il linguaggio verbale ha la capacità mentale-emozionale di costruire livelli multipli di significato attraverso i quali la coscienza osserva e struttura la realtà empirica. La formazione di idee intrecciate tra loro dalla sintassi (cioè la lingua) identifica e ordina (spesso sovrapponendole) unità concettuali di coscienza in un complesso dotato di significato. Pensare o immaginare è più del presentarsi alla mente di sensazioni esterne; la formazione di idee è una proiezione della coscienza di sé verso e dentro le sensazioni del mondo empirico. Parlare del mondo crea una relazione di significato simbolico tra la coscienza di sé e il mondo. L'uso del linguaggio richiede una scelta attraverso la quale una persona separa una «cosa» dall'altra, classifica apparenze simili in concetti e compie valutazioni tra aspetti più o meno significativi della propria esperienza.

La capacità del linguaggio di costruire un universo simbolico di significato mette in relazione la coscienza di sé con il mondo creando un «centro» nell'individuo e, al tempo stesso, collocando l'individuo in un universo «come esso è» – cioè come appare direttamente alla coscienza di sé. Quindi i simboli che esprimono la verità sono quelli coerenti con la valutazione più profonda (o considerata tale) nell'esperienza dell'individuo. I simboli religiosi sono come lenti emotive e mentali che riflettono un'immagine dell'individuo (una psicologia) e dell'universo (una cosmologia); insegnano agli esseri umani non solo che cosa vedere, ma come vedere. Come gli studiosi di mitologia hanno messo in evidenza, i miti religiosi sono quelle espressioni simboliche che vengono riconosciute autentiche per il solo fatto di essere espresse.

Un simbolo religioso, come un nome divino, un mito sacro, un'azione rituale o l'immagine visuale di una divinità, è considerato dai credenti la manifestazione in una forma particolare e concreta di una realtà pura, originaria, misteriosa e potente. Il gesto simbolico, il suono o l'immagine fisica sono paradigmi della realtà – una realtà divina. I miti e i riti sono ripetizioni delle originarie azioni creatrici di vita degli dei, degli antenati più remoti e degli eroi culturali, e per questo devono essere conservati con cura e duplicati con precisione. Essi rivelano la forza divina che rende possibile la vita. Si tratta del sacro, che è eterno, genuino, completo e puro – all'opposto dell'esperienza quotidiana dell'uomo, profana, corrotta e frammentata – e tuttavia, paradossalmente, è espresso attraverso la forma mondana, in cui normalmente rimane nascosto. Il potere religioso dei simboli deriva precisamente dal fatto che essi pretendono di replicare l'azione primigenia della creazione, il divino salvataggio del mondo dai demoni divoratori, o di descrivere le gioie del paradiso nel regno dell'eternità. Fornendo la verità paradigmatica sulla realtà, il mito e il rito forniscono anche un modello per una vita felice. L'appello all'azione divina è un fondamentale principio di giustificazione per le relazioni sociali, la moralità e, in molti casi, per tutte le attività umane.

Le parole sacre (nomi divini, leggi e azioni sacre, benedizioni, maledizioni) e i suoni (*mantra*, canti) nella percezione dei devoti hanno una speciale capacità di suscitare potenza. Secondo la prospettiva della scuola di pensiero filosofico induista Mīmāṃsā, la sacralità dei *mantra* (suoni, frasi o versi sacri) deriva dall'eternità della parola. L'uso del *mantra* durante la preghiera, la meditazione o il culto rivela il divino o l'energia divina, perché il suono è intrinsecamente legato all'energia divina; è un principio causale eterno. Il suono (*śabda*) delle parole non è arbitrario; rappresenta un principio eterno di forza che si manifesta in molte forme nel mutare dell'esistenza. I *mantra* quindi esprimono proprio nella loro ripetizione l'essenza di potenze divine; la sacra recitazione degli inni del *Ṛgveda* è una testimonianza diretta delle energie primordiali dell'universo. Questo principio è fondamentale per diverse scuole induiste e teiste successive, che fecero appello alla validità della testimonianza verbale in base al potere intrinseco del suono (linguaggio articolato) di esprimere i principi eterni, purché il rivelatore, la fonte di sapere, sia adeguato.

Nello Zoroastrismo, una recitazione sacra, Ashem Vohu, si usa nella maggior parte delle forme devozionali per concentrare la mente dell'individuo sulla verità (*asha*). *Asha* è il nome di un principio astratto di verità o giustizia nel cosmo, ma è anche il nome di una divinità spesso invocata nelle *Gāthā*, uno degli Amesha Spenta («benevoli immortali»). Essendo una delle forze immanenti che mantengono in vita l'universo, Asha è anche identificato simbolicamente con il fuoco, elemento centrale di gran parte del rituale zoroastriano. In questa tradizione religiosa, la verità è espressa simbolicamente da un nome divino, un'immagine rituale concreta, ed evocata per mezzo di una preghiera sacra. Nell'Islamismo, la «verità», in quanto identica alla realtà (*al-ḥaqq*), è un attributo di Dio, il creatore del mondo e preservatore della giustizia. *Al-ḥaqq* è ciò che è saldo e permanente; è genuino e autentico. Dio, in quanto realtà, è la fonte della verità per gli uomini,

in particolare di quella che si trova nella recitazione sacra (il Corano) data a Maometto.

La validità della verità in espressioni simboliche religiose risiede quindi nel riconoscimento del fatto che la sua fonte è eterna, e viene dal mondo del sacro. L'attività di un dio, di spiriti benigni o di antenati primordiali è l'attività reale e significativa. La duplicazione del mondo sacro per mezzo di gesti simbolici, oggetti fisici, nomi, storie e suoni fornisce il paradigma per il significato, la rigenerazione in cicli vitali e la norma della giustizia. Il vero sapere e il comportamento umano imitano quello di Dio o degli dei. Nelle iniziazioni religiose, nei sacrifici, nei sacramenti, gli uomini suscitano un potere eterno che purifica, rivelando i fondamenti della felicità umana. I problemi più profondi della vita nascono dall'oblio delle proprie fonti sacre, dall'aver trascurato di ripetere simbolicamente l'azione sacra o dal rifiuto della parola sacra (come la Torah ebraica, Cristo in quanto parola di Dio fatta carne, o il Corano) come base di qualsiasi felicità. Quando non si ottengono gli effetti che ci si aspettava di ottenere seguendo i rituali e le parole sacre, il devoto in genere riconosce qualche mancanza nella precisa duplicazione del paradigma sacro. Quando diversi miti si disputano la fedeltà dei credenti, la realtà sacra di un mito è spesso giudicata demoniaca da coloro che credono a un altro mito (una posizione esclusiva), o vista come un aspetto minore ma legato alla vera realtà sacra come la concepiscono i fedeli di un altro mito (una posizione inclusiva).

Intrattenere relazioni appropriate. Un altro accostamento alla verità che esprime consapevolezza di ciò che è passa attraverso la saggezza morale, caratterizzata come onestà, lealtà e sincerità. Qui il punto cruciale è un agire morale che sia coerente con l'integrità personale. Questo metodo sostiene che una persona non può veramente conoscere la natura della realtà senza dimostrare che cosa significa «essere» nelle attività quotidiane. La via per ottenere la saggezza combina intuizione, osservazione e ammaestramento ricavato da tradizioni antiche. Discuteremo in primo luogo l'affermazione di questa verità in fonti cinesi e indiane, che fanno appello a un ordine cosmico naturale (legge), per poi considerare alcune espressioni teistiche la cui fonte ultima è divina, ma che insistono sul carattere morale della verità.

Nella classica espressione cinese della verità non c'è distinzione netta tra conoscenza di ciò che è e comportamento morale dell'individuo. L'autentica coscienza della realtà è più espressa nella pratica quotidiana che formulata in definizioni della natura del bene. La legge della vita non si conosce attraverso l'esperienza personale di una presenza divina, la ripetizione di una parola sacra o la riflessione razionale, bensì sviluppando una sensibilità personale per l'armonia cosmica fondamentale tra l'individuo e il mondo. La saggezza morale è esemplificata negli antichi Re Saggi dalla frase «saggezza dentro, regalità fuori». Lo scopo è sviluppare un'attitudine morale verificata nelle relazioni sociali, che sia fondata sulla nozione generale dell'esistenza di un ordine intrinseco in tutte le cose che deve essere attualizzato in rapporti concreti con la natura e la società.

La verità, in espressione verbale e comportamentale, è definita come *ch'ang* («costante»). Un'affermazione o un comportamento è «costante» quando produce relazioni adeguate all'interno di un ordine organico. La verità non è quindi un'idea o un'astrazione, ma un'espressione umana che dà forma a un comportamento pratico, e ha una funzione pratica nella comunicazione che tenta di promuovere il buon comportamento. Nel classico confuciano *Chung yung* (Dottrina della medietà) la riflessione sulla via (*tao*) della vita si focalizza sulla «sincerità» (*ch'eng*). La sincerità è la dimostrazione che l'individuo percepisce la realtà di tutta la vita; è una manifestazione della suprema coerenza tra la coscienza di sé e il mondo oggettivo. La capacità di coltivare questa sincerità o integrità è insita negli esseri umani, ma non è inevitabile che sia attiva, per cui la potenzialità deve essere inverata per mezzo di un costante sforzo personale.

Anche nell'Induismo classico si trova il riconoscimento del fatto che la verità sull'essere si esprime nel modo più profondo nell'attività quotidiana. Dall'inizio dell'era volgare, quando la tradizione brahmanica sviluppatasi dai rituali vedici fu sintetizzata in relazione all'ordine sociale, fino a oggi, una nozione importante è stata quella di *dharma* («legge, realtà, verità»). L'ordine cosmico che pervade tutte le cose è espresso anche da relazioni sociali confacenti. Il *dharma*, ciò che gli uomini dovrebbero fare, è la sistemazione corretta di tutti gli aspetti della vita. La conoscenza di sé si trova seguendo il *dharma*, il modo di essere dell'individuo in rapporto alla totalità organica. Ogni cosa e ogni uomo ha un suo posto nell'universo. I doveri morali del contadino e del signore, del marito e della moglie, del figlio e del genitore sono stati definiti in base alla loro appropriatezza alla posizione di ognuno. Agire contro i propri doveri e le proprie responsabilità distrugge la specificità dell'individuo e produce caos nella società e nella natura.

Secondo il testo brahmanico *Manusmṛti* (Le leggi di Manu), le fonti per la conoscenza del proprio *dharma* sono in primo luogo i Veda, poi la tradizione, poi la condotta virtuosa dei capi religiosi e dei santi e infine la soddisfazione personale. La maggior parte della società non studiava i Veda, per cui imparava la condotta

appropriata attraverso la tradizione, espressa in storie popolari e festività, e le regole sociali, rinforzate dall'interazione con gli altri individui. La verità dell'esistenza di ognuno era definita dalla partecipazione all'edificio sociale, e la possibilità di coltivare il carattere personale risiedeva nelle virtù della sincerità, della modestia e dell'onestà.

Nelle tradizioni teistiche dello Zoroastrismo, dell'Ebraismo e dell'Islamismo è anche profondamente presente l'idea di esprimere la verità attraverso il comportamento morale. La verità si esprime nelle qualità della sincerità, dell'onestà e della lealtà. Nello Zoroastrismo, la verità (*asha*) è l'ordine che governa la condotta umana. Coloro che si comportano onestamente, tengono fede ai giuramenti e agli accordi e sono fedeli ad Ahura Mazda sono i giusti (*ashavan*), i sostenitori dell'*asha*. Essi aspettano la vittoria finale sui malvagi (*drugvant*), coloro che hanno seguito la menzogna. Nell'Ebraismo, la verità (*'emeth*) è espressa nella lealtà, nella giustizia e nella pace. In tali azioni gli Ebrei adorano il «Dio della verità». Dio mantiene la sua parola, e coloro che dicono la verità si avvicinano a lui. Di conseguenza, quelli che evitano l'inganno e l'ipocrisia in tutte le loro azioni praticano la verità. Nell'Islamismo, la parola *ṣadaqa* significa integrità, onestà e lealtà. È la qualità dell'espressione di quando si dice la verità; richiede che l'individuo sia leale verso se stesso e gli altri, e che riconosca la situazione effettiva in cui si trova a operare. Esprimere la verità significa seguire la volontà di Dio, poiché lui è la fonte di tutto. Una affermazione che corrisponde alla realtà è un'azione leale.

Il risveglio della consapevolezza trascendente. Un quarto modo in cui, nella religione, la verità è vista come coscienza precisa di ciò che è è quello che sottolinea la qualità della consapevolezza. Piuttosto che incentrare la natura della verità sull'esperienza intima di una presenza spirituale, sulla strutturazione simbolica di un universo sacro di significato o sull'intrattenere relazioni appropriate in un quadro cosmico, la forza che permette di raggiungere la beatitudine assoluta è la visione liberatoria che purifica le disposizioni e le attitudini interiori e i processi del pensiero e del sentimento – tutti aspetti della coscienza.

La verità dell'individuo e del mondo è forse espressa parzialmente con immagini, idee e comportamenti simbolici, ma la condizione fondamentale per raggiungere il sapere vero (o trascendente), dicono i sostenitori di questa via, è evitare l'attaccamento a queste abitudini di pensiero convenzionali. Qui è fondamentale l'intenzione di trasformare il modo di conoscere, da processo che si autolimita e distorce a visione direttamente intuitiva e liberatrice, perché si presuppone che ci sia una relazione intrinseca e reciproca tra il processo conoscitivo e la realtà conosciuta. Si presuppone anche che ci siano diverse qualità di sapere, ognuna delle quali conduce a una specie di realizzazione. Qualsiasi cosa, per esistere, deve nascere, o «divenire qualcosa», nel contesto di un qualche modo di percezione, di un processo conoscitivo e di un modo di coscienza. Il concetto di realizzazione include i due concetti di conoscere e divenire, come quando si dice che qualcuno realizza certe possibilità. Realizzare la consapevolezza trascendente richiede di allontanarsi dalle abitudini convenzionali della coscienza, orientata a percepire (capire) ciò che è. In questo passaggio a un altro processo conoscitivo una persona prende anche a esistere, «diviene», in un modo nuovo.

La verità più alta, secondo questo metodo, richiede quindi di guardare alla natura del processo del divenire; questa linea di pensiero sottolinea come una persona possa contribuire positivamente o negativamente a questo processo in base al modo o alla qualità della sua consapevolezza. Ciò significa che l'espressione della verità deve «adattarsi» al livello o alla qualità dell'ascoltatore. La verità non è una singola idea o proposizione che esista eternamente, a cui corrispondano parzialmente tutte le forme particolari. Le idee e i concetti sono utili come indicazioni della verità, o perché aiutano l'individuo a liberarsi dagli abituali impicci mentali ed emotivi, ma un'affermazione che si «adatterebbe» a una condizione spirituale più bassa, e in tale prospettiva sarebbe «vera», potrebbe non essere un'espressione adeguata per un individuo a un livello di spiritualità più elevato. Dal momento che il pensiero, le emozioni e le disposizioni interiori sono interrelati, dicono i maestri di questa via, un'affermazione vera non è un'astrazione universale, un'idea conosciuta tramite l'intelletto, ma uno strumento per la visione. L'ascoltatore della verità deve essere preparato a riceverla; perché un'idea religiosa produca un frutto spirituale, deve essere ricevuta con il cuore puro o con la mente libera. Una tale comprensione richiede ben più che capacità intellettuale o risposte stereotipate e determinate socialmente; deve essere coltivata con serenità, coraggio, diligenza e amore (compassione). Conoscere la verità suprema è quindi un'illuminazione del «divenire» come aspetto di ciò che è, che è sperimentata come libertà incondizionata.

Il metodo per raggiungere la visione che libera l'individuo dai vincoli autoimposti, secondo alcune discipline spirituali indiane, include la quiete della mente attraverso la meditazione, la separazione dai normali stimoli percettivi ed emozionali, la consapevolezza profonda e precisa dei fattori del proprio «divenire» autocosciente, la concentrazione (*samādhi*) sul centro immobile o unificatore della coscienza e vari livelli di

assorbimento mentale (*dhyāna*). Queste sono tecniche attraverso le quali la persona reimpara a «vedersi» in relazione al mondo, in modo tale da non costruire una catena mentale-emotiva produttrice di sofferenza. Per esempio, nel Buddhismo Theravāda le pratiche della meditazione hanno lo scopo di aiutare il soggetto a ritrarsi dal condizionamento di forze esterne e a concentrarsi sulla propria coscienza di sé, in modo da evitare l'abituale confusione tra la propria pura coscienza e le mutevoli apparenze delle cose, degli uomini, delle idee – tutti aspetti del mondo «oggettivo». Quando una persona non è più legata alle immagini percettive e ideali convenzionali, può espandere la propria coscienza, attraverso la *trance* o assorbimento mentale, fino a uno stato mentale liberato, ed essere intuitivamente consapevole dell'«incommensurabile» o «vuoto». In tale stato di consapevolezza, dicono i *sutta* buddhisti, il Buddha percepì la natura del «divenire» come produzione condizionata e comprese la causa prima della sofferenza e la possibilità di eliminarla. Allo stesso modo, lo Yoga induista classico proponeva l'uso di certe posizioni del corpo, il controllo della respirazione, il distacco dei sensi dagli oggetti esterni e la concentrazione mentale per acquietare – cioè per evitare di produrre – le procedure di conoscenza abituali, come la percezione, l'inferenza, la memoria o le parole autorevoli (sacre). Questi mezzi abituali del conoscere sono utili come veicoli pratici per gli affari, per ottenere piacere fisico o per stabilire relazioni sociali, ma non servono a conoscere la realtà più profonda, la pura coscienza (*puruṣa*). Lo Yoga intende liberare l'individuo dalla coscienza piccola e limitante, l'immagine del proprio io, in modo che possa divenire direttamente consapevole della coscienza universale.

Una metafora comune nelle tradizioni religiose, teistiche e non teistiche, per indicare la consapevolezza trascendente è l'identità o la fusione dell'individuo con la realtà suprema (Dio). Esempi ben noti se ne trovano nell'Advaita Vedānta induista, nel Sufismo musulmano e nel misticismo cristiano.

Śaṅkara (VIII secolo d.C.), esponente del «sapere supremo non dualistico» (*advaita vedānta*), sosteneva che un'indagine genuina e profonda nel *dharma* portava a indagare nel *brahman*, la realtà singola e indifferenziata che pervade tutta l'esistenza molteplice. L'eterno *brahman* è puro essere-coscienza-beatitudine (*sat-cit-ānanda*), e la verità spirituale più profonda consiste nel capire che la coscienza di sé (*ātman*) è identica al *brahman*. Il maestro sufi Ibn al-ʿArabī esprime un concetto paragonabile a questo affermando che la vera sottomissione a Dio è la sensazione onnipervasiva dello svanire dell'individuo nell'unica vera realtà, Dio. Nel *Fuṣuṣ al-ḥikam*, egli dice: «Quando conosci te stesso, la tua egoità svanisce e comprendi che tu e Dio siete la stessa cosa».

Il mistico cristiano spagnolo Giovanni della Croce (1542-1591) afferma qualcosa di simile nel suo manuale di disciplina spirituale, *Subida del Monte Carmelo* (trad. it. *Salita del Monte Carmelo*, in San Giovanni della Croce, *Opere*, Torino 1993): «Questa unione ha luogo quando Dio concede all'anima questo favore soprannaturale, che tutte le cose di Dio e l'anima divengono uno in una trasformazione condivisa; e all'anima sembra di essere Dio, anziché un'anima, ed è veramente Dio per condivisione». L'anima, quindi, è come una finestra limpida che permette ai raggi divini di illuminarla e di «trasformarla nella sua stessa luce». Questi esempi mostrano un'esigenza comune di conoscere la verità suprema svuotando l'io della sua coscienza convenzionale, in modo che la stessa realtà suprema sia manifesta; tuttavia, poiché i mistici usano ognuno un proprio metodo, legato alle loro idee cosmologiche e psicologiche, le loro affermazioni sulla natura della coscienza e della realtà suprema rimangono notevolmente differenti.

La cognizione di realtà necessarie ed eterne. Un quinto metodo di accostamento all'espressione della verità è quello che si trova nella riflessione greca classica sulla natura della realtà. Benché la filosofia greca non sia una tradizione religiosa nel senso che oggi ha normalmente il termine, filosofi greci come Socrate, Platone e Aristotele si confrontarono a fondo con la relazione tra la coscienza di sé, il mondo empirico e la realtà (o le realtà) eterna. La loro riflessione ebbe un notevole influsso sulla teologia cristiana patristica e medievale e su quella islamica, oltre che sulla discussione filosofica sulla verità nell'Europa postrinascimentale. Benché Platone e Aristotele intendessero la verità in modi notevolmente diversi, condividevano alcuni presupposti nell'accostamento a essa, presupposti che sono stati sviluppati nel modo in cui i filosofi occidentali e alcuni teologi cristiani e musulmani hanno affrontato il problema della verità.

Uno di questi presupposti è che la realtà (l'essere delle cose) sia universale, necessaria e, di conseguenza, precedente alla sua conoscenza. La verità (in greco *aletheia*, da *aletheuein*, svelare) è un disvelamento di ciò che è. Sia che l'essere eterno sia definito in termini di idee eterne, come in Platone, o in termini di sostanze, come in Aristotele, l'oggetto della vera conoscenza è una realtà necessaria efficace (o anche attiva) nel mondo empirico. L'essere delle cose è oggettivo, in quanto si presenta alla mente. Un altro presupposto importante è che qualunque cosa sia reale è intelligibile; la realtà è ciò che può essere conosciuto dall'intelletto. Ha un carattere significativo, o un significato proprio, che è

conosciuto dalla riflessione e, secondo Platone, contemplato intellettualmente dalla mente. L'essere delle cose è il soggetto di qualsiasi giudizio vero, che è fondamentalmente una risposta al disvelamento di ciò che è. Qualunque cosa sia reale ha una potenzialità universale – è potente ed è una possibilità – quando si svela in particolari forme e occasioni. Platone affermò che l'essere stesso è un'unità espressa da molte forme particolari, e tale essere è conoscibile integrando giudizi coerenti. Per mezzo dell'intelletto, gli esseri umani possono conoscere le potenzialità universali (realtà), possono cioè identificare i loro significati nel momento in cui si rivelano. Conoscendo le idee eterne, specialmente il Bene, gli uomini rispondono in modo appropriato alla vita e conseguono il benessere.

In questo contesto, il vero sapere è l'appropriazione profonda, da parte della mente, dei potenziali universali che sono rivelati da giudizi cognitivi riguardanti le apparenze sempre mutevoli del mondo esterno. La mente ha un ruolo sia attivo sia passivo nel divenire consapevole del significato che è esposto dalle apparenze mutevoli. Passivamente riceve le impressioni attraverso l'osservazione, attivamente costruisce mentalmente il significato per mezzo del pensiero o del giudizio. In quest'atto la coscienza di sé si appropria in certa misura del significato inerente all'essere delle cose. La verità conosciuta è la preziosa qualità del significato conquistato, ed è evidente in quanto la mente indica a se stessa ciò che è rivelato per mezzo di ciò che è. In questo accostamento alla verità, lo sforzo fondamentale è rispondere con l'intelletto a un significato trovato in una realtà impersonale ma attiva, al di fuori della mente. La verità è universale e ha un significato specifico che deve essere riflesso afferrando intellettualmente quel significato oggettivo. Il significato concettuale fondamentale della realtà dovrebbe essere il medesimo nell'esperienza mentale di tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro lingua e dal loro sistema simbolico.

Diversamente dall'accostamento alla verità attraverso il mito e il simbolo (che stabilisce il vero significato nella duplicazione simbolica dell'universo sacro), in questo metodo si presuppone che il significato sia in una realtà esterna che viene solo riflessa nei corrispondenti concetti. Quando le immagini mentali o concetti che intendono indicare il significato insito in fatti non simbolici entrano in conflitto, ciò significa che uno o più dei significati simbolici non corrisponde al significato della realtà. Tali significati sono semplicemente «credenze», che possono avere una forza emozionale ma che, dal punto di vista di chi segue questa via, non sono significativi di ciò che è. Nelle tradizioni religiose occidentali questo metodo ha portato sia al dogmatismo sia alla teorizzazione scientifica: il primo identifica il significato eterno, universale e obiettivo con la rivelazione divina e la sua spiegazione nei dogmi teologici; la seconda identifica significato eterno, universale e obiettivo con teorie scientifiche basate sulla verifica empirica e inferenze generali che si presume funzionino allo stesso modo nell'esperienza di tutti gli uomini.

Interpretazione, comunicazione e verifica. Ogni verità religiosa, in quanto espressione esistenziale dell'essere, è messa alla prova e verificata dall'esperienza umana, continuamente mutevole. Indipendentemente dalla natura della realtà ultima e dalla sua relazione con il processo attraverso cui si attualizza nella coscienza di sé, come si è mostrato a proposito degli accostamenti alla verità descritti sopra, la qualità della consapevolezza di ognuno, dell'espressione simbolica o della relazione sociale è messa alla prova nelle mutevoli circostanze della maturazione personale e dello sviluppo storico-culturale. C'è un problema fondamentale che sorge in ogni tradizione religiosa e culturale: che relazione c'è tra la conoscenza della realtà trascendente e i normali mezzi umani di conoscenza, per esempio la percezione e l'inferenza? Sorge poi un altro problema: come si può conoscere la verità originaria ed eterna – che essa stessa è divenuta manifesta in una specifica situazione linguistica, culturale e storica – in culture talvolta molto diverse? Esamineremo diverse risposte a queste domande, considerando in primo luogo la questione della continuità, del significato e dell'interpretazione della verità simbolica e morale. Poi esamineremo i livelli di significato, le tecniche pratiche e l'uso del linguaggio per comunicare la speciale consapevolezza trovata nell'esperienza di una o più presenze spirituali e nella coscienza trascendente.

Nelle affermazioni della verità che si fondano su di una parola sacra (rivelazione divina) e/o sono rinvenibili in una tradizione di studiosi istruiti (sacerdoti, legislatori o letterati confuciani) che conservano e interpretano l'eterna legge morale, si trova una profonda preoccupazione di capire o rendere comprensibile il significato della parola sacra e dell'eterna legge morale. Un grande sforzo è dedicato a imparare, conservare e interpretare gli insegnamenti normativi in modo che siano rilevanti per una comunità di credenti in una specifica esperienza vissuta. La difficoltà di esporre l'intenzione genuina dell'espressione simbolica originaria di fronte a situazioni nuove e a differenze personali di interpretazione ha originato lo sviluppo di varie scuole o denominazioni all'interno di tutte le tradizioni religiose. Per esempio, il centro della vita ebraica è lo studio e l'interpretazione della Torah. In questa tradizione ci sono diverse interpretazioni della relazione

tra la Torah scritta e la Torah orale. Tutti gli Ebrei credenti cercano di vivere secondo il mito fondamentale dell'Esodo e osservando i comandamenti di Dio, ma ci sono diverse interpretazioni degli scopi di Dio in merito all'esperienza storica della comunità ebraica, alla natura della salvezza promessa (in questa vita e nella prossima) e a quanto sia necessario osservare certi costumi e leggi rituali in diverse situazioni culturali, e anche della centralità e del carattere dello studio, della preghiera, dell'azione morale e dell'osservanza dei giorni sacri. Negli ultimi due millenni la guida delle comunità ebraiche è stato il rabbino, che non solo era istruito a interpretare la Torah in modo creativo, ma fungeva anche in molte comunità da giudice e amministrava la legge. Specialmente dall'epoca medievale i rabbini e i pensatori di tendenza filosofica hanno dovuto confrontare le espressioni della Torah con la ragione e, negli ultimi due secoli, con l'analisi scientifica della condizione umana. Questioni come la natura del libero arbitrio, la divina provvidenza e le condizioni psicologiche della fede sono considerazioni importanti per gli sforzi odierni di venerare Dio secondo verità e di adempiere agli obblighi morali divini della giustizia e dell'amore.

Analogamente, la fede cristiana si fonda sulla divina rivelazione di Gesù Cristo, e lo studio della Bibbia, specialmente del Nuovo Testamento, è stato centrale per la vità delle comunità cristiane. Già nei primi secoli della Chiesa, mentre il canone neotestamentario prendeva forma e si formulavano i credo (i «simboli» della Chiesa) per definire normativamente la concezione della fede, l'impatto del linguaggio filosofico greco classico aiutò a formare le dottrine della Trinità, della persona di Cristo e della natura dell'umanità. Un problema aperto nell'interpretazione autentica delle Scritture, nella vita devozionale e nel culto era l'autorità di questo o quel vescovo di dichiarare l'interpretazione ufficiale della fede cristiana, problema che fu risolto nei secoli IV e V con la convocazione dei Concili.

La preoccupazione di formulare affermazioni di fede che ottenessero l'assenso intellettuale dei fedeli ha attraversato tutta la storia della Chiesa. Durante il XIII secolo Tommaso d'Aquino formulò una dottrina di cui fu poi riconosciuta l'autorevolezza e che è rimasta l'affermazione teologica suprema per la comunità cristiana cattolica. Nella *Summa theologiae* e nel *De veritate* egli sintetizzò un'interpretazione della fede cristiana con il pensiero filosofico greco, specialmente attraverso Aristotele, affermando che la verità è una proprietà trascendentale dell'essere che, a sua volta, dipende da Dio, la causa intellettuale ultima. Secondo Tommaso, la fede è comprensione umana, ma la verità della fede poggia sulla verità di Dio, e il credere – che include il dogma ecclesiastico – è il risultato della grazia divina. Tuttavia, nei secoli XVI e XVII riformatori cristiani come Martin Lutero e Giovanni Calvino respinsero l'idea medievale di un singolo ministro, il papa, e di conseguenza molti dogmi cattolici; essi sottolinearono la necessità di fondare la fede cristiana sulla parola sacra originaria, la Bibbia. Durante gli ultimi tre secoli, i cristiani nell'Europa occidentale e in America si sono impegnati nella riflessione teologica in un contesto dominato dal razionalismo, dall'analisi scientifica e dalle strutture socio-economiche industriali. Queste influenze intellettuali condizionano la formulazione della fede cristiana su temi come la natura della vita umana, il significato della rivelazione e il ruolo dell'uomo e della donna nell'ordine politico e sociale.

Alcuni problemi fondamentali cui vanno incontro i sostenitori della verità come esperienza intima di una presenza spirituale o come consapevolezza trascendente sono: 1) comunicare una realtà inconcepibile per mezzo di parole o di riferimenti alla normale esperienza umana; 2) correlare l'eccezionale esperienza interiore a criteri generali di verifica del sapere normale, come la percezione o l'inferenza; 3) giustificare la pretesa di una qualità spirituale interiore e superiore da parte della persona che rivendica stati di consapevolezza fuori dal comune e autorevoli; 4) evitare l'evidente circolarità implicita nell'affermazione che chi nega la validità della verità sovracosciente non è in grado di capire o giudicare la validità di questa verità. La manifestazione della fonte suprema della verità nell'esperienza di una o più presenze spirituali o in una consapevolezza trascendente incondizionata è concepita dai suoi sostenitori come la fonte di un sapere al di là della logica, dell'immaginazione simbolica e della percezione convenzionale.

Ciononostante, i sostenitori di questi tipi di verità usano parole, simboli e ragionamenti deduttivi per dimostrare attraverso l'analogia o l'analisi logica. Per esempio, la visione del Signore Viṣṇu nella *Bhagavadgītā* include immagini come «molte bocche e occhi» e «la luce di mille soli che esplode contemporaneamente nel cielo» per descrivere il Signore. Il mistico musulmano Jalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273) descrive il vero credente come un uomo con «un cuore fiammeggiante». Quanto all'uso del ragionamento per comunicare la consapevolezza trascendente, un primo esempio è offerto dal monaco e filosofo buddhista indiano Nāgārjuna (II secolo d.C.), che usava una rigorosa logica dialettica per respingere l'affermazione che la realtà dell'esistenza fosse costituita da essenze immutabili. O ancora, nella tradizione del Buddhismo Zen, gli enigmi logici (*kōan*) sono usati per rompere le consuetudini del linguaggio e delle immagini concettuali che causa-

no attaccamento alle cose o alle idee. Quindi, le immagini logiche e simboliche non descrivono mai del tutto la realtà trascendente – solo vi accennano, e preparano a raggiungere un nuovo livello di consapevolezza.

I critici, d'altra parte, sostengono che, dal momento che la realtà religiosa che i suoi sostenitori pretendono di conoscere è così diversa da qualsiasi descrizione comunicabile di essa, le esperienze religiose dicono di più sulle condizioni semplicemente soggettive (forse solo psicologiche) di chi le esperisce che su una qualsiasi realtà universale. Ovvero, dal momento che la natura della verità religiosa richiede un cambiamento nella qualità dell'apprendimento per mezzo di speciali tecniche o di un potere trascendente (per esempio la grazia divina), qualsiasi riferimento a stati di coscienza inusuali non può fornire la norma di validità per una teoria generale della verità che si fondi anche sul normale ragionamento o sulla percezione.

Nelle religioni mondiali, dunque, la verità è un concetto che non solo ha avuto diversi significati e usi nel linguaggio religioso, ma indica anche diversi accostamenti al problema religioso allo scopo di acquisire la coscienza dell'essere per raggiungere la massima beatitudine possibile. Ognuno dei metodi qui descritti fornisce un processo di valutazione che struttura le condizioni, gli scopi e la natura della verità. I diversi strumenti vanno soggetti ognuno a propri sviluppi, principi di convalida e a un differente influsso sulla vita degli uomini. Mentre tradizioni religiose e culturali diverse sottolineano uno o due modi di accostarsi alla verità, le maggiori religioni e civiltà mondiali hanno accolto diversi di essi come opzioni talvolta ammissibili.

Nel mondo contemporaneo, in cui uomini di religioni e ideologie diverse e talvolta conflittuali sono legati da una rete di relazioni politiche, economiche ed ecologiche, c'è la percezione acuta dell'urgenza di sviluppare strategie per poter almeno sopravvivere con sicurezza in una pluralità di richiami supremi, o per integrarli e scoprire il principio dell'unità in quella verità che proclama la fonte della felicità per tutta l'umanità. Uno dei problemi più difficili nel tentare di integrare i vari metodi è che ognuno di essi presuppone che si debba fare una distinzione tra le verità minori, convenzionali, e la verità suprema, divina. Ogni strumento è anche un sistema di valutazione circa la natura dell'ignoranza, la realtà suprema e i meccanismi per conoscere la verità, che rifiuta sistemi di valutazione alternativi.

Specialmente in quelle comunità che identificano la propria sopravvivenza e il massimo successo con una *forma* di verità, attraverso l'ortodossia (dottrina normativa o prescritta) o l'ortoprassi (comportamento normativo o prescritto), è difficile conservare la tolleranza verso accostamenti alternativi alla verità. Paradossalmente, una società spesso si aggrappa rigidamente a una forma di verità quando il sistema di valutazione su cui si basa è in mutamento o in uno stato di confusione (per esempio nel conflitto tra gli assunti epistemologici del metodo scientifico e quelli dell'autocoscienza simbolica raggiunta nel mito e nel sacramento), e spesso l'apertura verso forme o contenuti alternativi di verità emerge quando il sistema fondamentale di valutazione è stabile.

Il mondo contemporaneo è caratterizzato da mutamenti rapidi nella tecnologia e dallo sviluppo di reti di comunicazione di dimensione mondiale. Questa situazione richiede nuovi concetti dell'individuo e dell'universo e uno scambio tra accostamenti culturali e religiosi alla verità. La sfida per l'uomo contemporaneo è come vivere dentro un sistema complessivo di valutazione (come quelli che si trovano nelle religioni e nelle ideologie) e come comunicare, in una forma che favorisca la vita di entrambi, con persone legate a un altro sistema di valutazione. La sopravvivenza e la felicità dell'uomo all'interno di tutte le culture richiede un riesame creativo e una definizione critica di diverse rivendicazioni di verità che implicitamente sostengono diversi modi di valutazione.

[Sulle prospettive filosofiche della verità e della sua individuazione, vedi *FILOSOFIA*, vol. 5. Per voci che riguardano la natura delle verità religiose, vedi *CONOSCENZA E IGNORANZA* e *ESPERIENZA RELIGIOSA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Discussioni introduttive al concetto di verità nelle religioni mondiali si trovano nelle seguenti opere: W.A. Christian, Jr., *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964, e *Oppositions of Religious Doctrines*, New York 1972; J. Hick (cur.), *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth-claims*, Philadelphia 1974; W. Cantwell Smith, *Questions of Religious Truth*, New York 1967; F.J. Streng, *Understanding Religious Man*, Belmont/Calif. 1969, ripubblicato con il titolo *Understanding Religious Life*, Belmont/Calif. 1985 (3ª ed.).

Per introduzioni alla natura della verità nello sciamanismo e nel simbolismo di culture arcaiche, cfr. J. Campbell, *The Masks of God*, I-IV, New York 1959-1968 (trad. it. *Le maschere di Dio*, Milano 1962ss.); M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967) e *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954); S.F. Nadel, *Nupe Religion*, London 1954; G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos*, Chicago 1971.

Il significato religioso della verità nelle tradizioni occidentali è discusso in Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden 1975-1982; J. Neusner, *The Way of Torah*, Belmont/Calif. 1979;

J. Neusner (cur.), *Understanding Jewish Theology*, New York 1973; S. Reynolds, *The Christian Religious Tradition*, Belmont/Calif. 1977; L. Dewart, *Religion, Language and Truth*, New York 1970; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh (1962) 1984, 2ª ed.; K. Cragg e R. Marston Speight (curr.), *Islam from Within*, Belmont/Calif. 1980.

La natura e la ricerca della verità nelle tradizioni orientali è descritta in H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1964; H. Coward e Krishna Sivaraman (curr.), *Revelation in Indian Thought*, Emeryville/Calif. 1977; K. Kunjunni Raja, *Indian Theories of Meaning*, Madras 1963; Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979; Kulitassa Nanda Jayatilleka, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, New York 1963; F. Dojun Cook, *Hua-Yen Buddhism*, University Park/Pa. 1977; J. Hopkins (trad. e cur.), *Tantra in Tibet*, London 1977; Toshihiko Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Teheran 1977; Wing-tsit Chan (trad. e cur.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963; Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Boston 1962; A. Naess e A. Hanney (curr.), *Invitation to Chinese Philosophy*, Oslo 1972; Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality. An Essay on Chung-yung*, Honolulu 1976.

Una discussione critica dei vari principi di convalida che emergono dalle diverse culture si trova in E. Deutsch, *On Truth. An Ontological Theory*, Honolulu 1979; R. Horton e Ruth Finnegan (curr.), *Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London 1973; L.S. Rouner (cur.), *Knowing Religiously*, Notre Dame 1985. Per un esame della relazione tra linguaggio, significato e verità nelle esperienze mistiche di diverse tradizioni religiose, cfr. S.T. Katz (cur.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford 1978.

FREDERICK J. STRENG

VOLO. L'immagine di un essere umano che sfugge ai lacci della vita terrena per librarsi ed elevarsi in cielo senza pesi e libero compare nei miti religiosi, nei trattati mistici, nei drammi rituali e nelle espressioni immaginifiche in tutto il mondo, dalla più arcaica alla più contemporanea delle culture. Anche se le specifiche circostanze storiche e le motivazioni sono varie, tuttavia si percepisce che in qualche modo l'immaginazione dell'abitante di una caverna paleolitica che ha dipinto la figura di un uomo con la testa di uccello sulle pareti delle grotte a Lascaux non è diversa da quella che ha creato l'antica storia greca di Icaro che ambiva volare fino al sole o da quella dei poeti dell'India vedica che cantavano le lodi dell'asceta dai lunghi capelli che «vola attraverso l'aria osservando tutte le cose sotto di lui, amico di tutti gli dei» (*Ṛgveda* 10,136,4). E forse questa immaginazione, in fin dei conti, non è neppure diversa da quella che spinse i fratelli Wright a sollevarsi nell'aria sopra Kitty Hawk.

I resoconti di volo umano sono talvolta drammatici, come nel testo ebraico dell'*Apocalisse di Mosè*, che narra l'ascensione di Mosè a vari cieli, ciascuno abitato da angeli spaventosi e terribili che sputano fuoco e lampi e il cui sudore scorre in un potente fiume incandescente.

Altri racconti di volo trasfondono un senso di pace, com'è il caso delle descrizioni del XIX secolo di suor Maria di Gesù Crocifisso, una suora carmelitana che volava nel cortile del suo convento, ogni volta per ore di seguito, e talvolta si posava dolcemente sulla cima degli alberi, come un uccellino. Alcuni racconti sono senza dubbio affascinanti, come il testo sanscrito medievale in cui si avverte lo *yogin* neofita che chi cerchi di padroneggiare l'arte della levitazione può avere, all'inizio, qualche difficoltà e perciò ballonzolare sul terreno come una rana che saltella ma, dopo una pratica prolungata, riuscirà a volare senza problemi (cfr. *Yogatattva Upaniṣad* 53-55).

Anche i miti e i riti includono frequentemente riferimenti o rappresentazioni del viaggio aereo. Per esempio, gli alchimisti ed i sacerdoti taoisti della Cina antica indossavano ali piumate durante la celebrazione di varie cerimonie religiose, cosicché avrebbero potuto volare nei cieli insieme agli immortali. Similmente, ad un certo punto del rito vedico Vājapeya, l'officiante ed il patrono del rituale ricevono l'istruzione di arrampicarsi sul palo sacrificale, in cima al quale essi spalancano le braccia come per agitare le ali e proclamano: «Siamo giunti ai cieli, presso gli dei noi siamo giunti! Siamo divenuti immortali» (*Taittirīya Saṃhitā* 1,7,9). Il sistema rituale vedico viene spesso descritto nel suo complesso in termini ornitologici. L'esecuzione dell'Agnicayana, il rito del fuoco, ad esempio, si incentra sulla costruzione di un altare a forma di uccello, suggerendo l'idea che il rito trasporti le oblazioni in cielo allo stesso modo in cui un uccello si leva in volo.

La dimensione del volo magico. Gli studiosi hanno proposto una quantità di teorie sull'origine e il significato del fascino che da sempre il volo magico ha esercitato sull'umanità. Alcuni, come l'antropologo Arthur Maurice Hocart, riconoscono in questo tema le tracce di un arcaico culto del sole e della venerazione per il re, percepito come sole o figlio del sole, e sempre portato in processione sulle spalle dei sudditi, cosicché egli «volava» ovunque andasse. Altri, come Geo Widengren, studioso delle religioni del Vicino Oriente, vedono nei miti e nei riti che implicano il volo elementi distintivi di ideologie religiose fondate sulla regalità divina. Il personaggio che esemplifica tali ideologie – in origine il re, ma più tardi anche un profeta o un salvatore – viene fatto salire fino al regno del dio sommo allo scopo di ricevere il mandato per regnare sulla comunità terrena. Taluni teorici ritengono che il tema in questione rappresenti elementi dell'iniziazione e dei ri-

ti di passaggio: il volo simboleggia la condizione in cui si trova l'iniziato, a metà tra il vecchio e il nuovo modo di esistenza. Alcuni psicologi, specialmente quelli influenzati dalle teorie di Sigmund Freud, sostengono che il desiderio di volare sia in realtà un desiderio subliminale di potenza sessuale e che le sensazioni che accompagnano tale esperienza siano aspetti repressi dell'istinto sessuale. Studiosi di altre discipline, nel campo delle scienze sociali, pensano che il volo magico esprima la ricerca personale di una legittimazione della propria autorità sugli altri, oppure il desiderio di liberarsi delle limitazioni personali. Non c'è dubbio che volare significhi aver potere, e taluni teorici hanno sostenuto che la ricerca del potere è la motivazione centrale comune a tutte le esperienze ed espressioni religiose. Tuttavia, se questo indichi o meno che il tema del volo magico nei miti e nei riti religiosi deriva da specifiche modalità di potere (come l'autorità regale, l'influsso profetico, la gratificazione personale o l'autonomia esistenziale) è una questione che resterà aperta al dibattito. La situazione è resa più complessa dal fatto che la tipologia delle persone che si dice abbiano provato l'esperienza della levitazione – sovrani, santi, visionari, maghi, sacerdoti, asceti, mistici, amanti, filosofi – è molto varia. Già negli anni '50, Eliade sosteneva che sarebbe un errore concludere che il tema mitico del volo magico derivi da un'unica fonte o che rifletta un unico stadio dello sviluppo umano, culturale o dell'individuo. Secondo Eliade, il volo magico e il simbolismo ad esso correlato (l'apprendimento del linguaggio degli uccelli, la coltivazione dell'estasi, le immagini di rapimento mistico, ecc.) riflettono l'esperienza dell'abolizione delle modalità quotidiane secondo le quali conosciamo il mondo; e il desiderio di questa esperienza viene espresso con immagini di trascendenza e libertà. Eliade sostiene, infine, che questo desiderio è, di fatto, costitutivo dell'umanità stessa. Se tale interpretazione è corretta, la simbologia del volo magico non deriva soltanto da un momento della storia dell'umanità, ma rivela anche una struttura della coscienza umana, una dimensione esistenziale dell'immaginazione umana che «deve essere posta tra le note specifiche dell'uomo» (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, p. 135; trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976, p. 125).

Il punto è chiaro. Gli studi di storia delle religioni hanno ripetutamente sottolineato che l'*Homo sapiens* è *homo symbolicus*, che si definisce in parte per l'abilità nel creare e reagire ai simboli, soprattutto quelli relativi alle varie modalità straordinarie dell'esistenza. Circa un secolo fa, James G. Frazer e Julius von Negelein, tra gli altri, hanno messo in rilievo come in tutte le religioni del mondo si sia fatto uso dell'immagine dell'uccello per indicare l'anima umana, suggerendo che i simboli celesti e aerei spesso rappresentano emozioni sublimi e ideali spirituali. Questi temi possono essere riconosciuti nel racconto che sant'Agostino fa nelle sue *Confessioni* dell'esperienza vissuta a Ostia, quando lui e la madre, entrambi accesi di amore spirituale, si elevarono ai cieli da dove i corpi celesti irradiano il loro splendore sulla terra. Si possono ritrovare temi analoghi nella tradizione islamica dei racconti sul Miʿrāj di Maometto, quando il Profeta salì attraverso i sette cieli del cosmo verticale per apprendere gli insegnamenti sacri dei suoi predecessori nella genealogia profetica, i quali vivevano in ciascuno dei cieli e si avvicinavano al trono di Allāh. Tale ascensione è divenuta un paradigma mitico e poetico per le pratiche e gli ideali del misticismo sufi. I racconti del volo attraverso i cieli di un individuo spesso implicano un tono emotivo di ansia per la liberazione dai lacci che incatenano l'umanità ai sentieri del mondo. È forse un'ansia di questo genere che ha acceso l'immaginazione del salmista ebreo che cantò: «Chi mi darà ali come di colomba, per volare e trovare riposo?» (Sal 54,7).

I personaggi che volano per l'aria lo fanno per ragioni che vanno ben oltre quelle emotive e mistiche. Essi possono affermare la loro capacità di innalzarsi al di sopra delle leggi del mondo fisico e perciò di acquisire il controllo su quanto può essere esperito come un universo opprimente. Ciò può essere inferito dall'uso, nell'Asia meridionale, di termini sanscriti quali *kaivalya* («autonomia») per descrivere uno degli scopi della pratica dello yoga, contrassegnata da atti autonomi quali il volare nell'aria (cfr. Patañjali, *Yoga Sūtra*, cap. 4 e relativi commentari). Analogamente, la tradizione buddhista Theravāda insegna che un novizio può volare a gambe incrociate per l'atmosfera «come un uccello in volo» (cfr. *Majjhima Nikāya* 1,33, ecc.).

In altri casi, si ritiene che il mondo rifletta la bellezza e la saggezza del piano divino; allora volare in esso vuol dire vedere più di quanto sia normalmente possibile. Questo è forse parte di quanto il mistico sufi persiano Farīd al-Dīn ʿAṭṭār era ansioso di fare quando, nel suo poema epico *Il linguaggio degli uccelli*, esprimeva il desiderio di volare nell'aria verso tutte le regioni della terra così da «goderne tutte le bellezze».

Altre volte ancora, una persona può desiderare di volare allo scopo di scrutare il futuro (il movimento attraverso lo spazio verticale è spesso associato al movimento attraverso il tempo); di scortare i morti verso la nuova vita in mondi sconosciuti; di ottenere preziose conoscenze mediche o cultuali da vari esseri spirituali o di individuare anime sperdute nei diversi strati dell'universo. Ed anche se lo specialista del sacro più uso a questo tipo di divinazione è lo sciamano dell'Asia

centrosettentrionale, l'esperienza estatica caratterizzata dal volo è rintracciabile in tutto il mondo.

La capacità di volare attraverso l'aria, pertanto, implica spesso una dimensione etica o normativa, in quanto il protagonista di tale esperienza, che è in grado di viaggiare nel futuro e in altri mondi, riesce a vedere quale tipo di vita la gente della terra può aspettarsi di ricevere, dopo la morte, negli altri regni. Dopo il volo, il viaggiatore aereo può fare ritorno alla terra per dire agli uomini come si devono comportare per poter vivere, in seguito, nel più confortevole o prestigioso dei regni ultraterreni. È questo il caso riportato, per esempio, nel racconto, di tradizione zoroastriana, dell'*Ardā Virāz Nāmag*, nel quale il sacerdote Virāf sprofonda in un sonno estatico dopo aver bevuto una coppa di *mang* e quindi viaggia attraverso i cieli e gli Inferi, le dimore ultraterrene, rispettivamente, dei membri devoti e infedeli della comunità sacerdotale. Ottenuta questa conoscenza, egli ritorna dai suoi colleghi sulla terra e racconta loro quanto ha appreso di modo che essi possano debitamente rettificare le loro pratiche religiose.

La tipologia del volo magico. I vari scenari dei miti e dei riti di tutto il mondo che contengono episodi di volo soprannaturale sono così numerosi che se ne potrebbero distinguere tutte le forme e interpretare il significato di ciascuna di esse in altrettanti modi. Arrivare a definire una tipologia universale del volo significa perciò generalizzare a tal punto da lasciare perplessi anche gli strutturalisti più convinti. Lo schema seguente intende essere comprensivo ma non pretende di contemplare tutte le varianti.

Volo autonomo in questo mondo (levitazione). Le agiografie delle tradizioni religiose di tutto il mondo presentano spesso ritratti di santi, mediatori, devoti e altre figure esemplari, capaci di sollevarsi dal terreno in determinate occasioni e di restare sospesi, senza alcuna assistenza visibile e senza alcun danno. Talvolta queste esperienze sono intenzionali e sono considerate desiderabili, come risulta da un insegnamento della *Yogatattva Upaniṣad* 117: «Ritraendo la lingua verso la parte posteriore della gola e concentrando la propria vista nel punto intermedio tra le sopracciglia, si resta seduti nella posizione in cui si acquisisce il potere di galleggiare nell'aria». Altre volte, invece, le stesse esperienze sembrano cogliere la comunità di sorpresa, come nel caso della storia di Alfonso Maria de' Liguori, il quale un giorno, durante una predica, si offrì a un'immagine della Vergine e, distendendo le braccia (come un uccello?), si sollevò di vari piedi al di sopra della pedana, al che, nel vederlo, le duemila persone che lo stavano ascoltando rimasero strabiliate e colme di ammirazione. Anche se la maggior parte delle agiografie tradizionali esprime stupore di fronte a tali eventi, molte contengono anche una critica implicita o esplicita nei confronti di coloro che si spostano nell'aria intenzionalmente al cospetto altrui, in base alla considerazione che un simile comportamento sia fisicamente pericoloso o di disturbo per la concentrazione religiosa della gente comune o ancora costituisca uno sfoggio arrogante di autorità spirituale. La tradizione sufica, ad esempio, critica coloro che praticano la levitazione magica allo scopo di operare miracoli o di ottenere visioni, perché ciò è paragonabile a un pellegrinaggio alla Mecca eseguito per ragioni puramente commerciali o di piacere.

Gli *Acta Sanctorum* dei Bollandisti usano termini descrittivi come *a terra levabatur* («era sollevato al di sopra della superficie della terra»), *corporaliter elevatus est* («fu elevato in corpo») e *raptus* («rapito») per dipingere quegli eventi della storia della Chiesa cattolica in cui si racconta che una persona fosse rimasta sospesa al di sopra del terreno mentre era immersa in preghiera o in momenti di profonda emozione o ancora durante la pratica delle devozioni. In India, a partire dal periodo classico, i testi in sanscrito hanno fatto uso di termini tecnici quali *laghiman* («levità»), *utkramaṇa* («camminare verso l'alto») e *gauravahīnatā* («assenza di pesantezza») per descrivere il potere ottenuto da uno yogin quando egli apprende a meditare correttamente. La tradizione islamica distingue due tipi di mistici: quelli che vengono passivamente «tratti verso l'alto» (*majdhūb*) e quelli che si spingono attivamente (*sālik*) verso l'alto attraverso le sfere per mezzo delle loro ardue riflessioni e di loro duri sforzi. Tuttavia questi due termini tecnici, fra innumerevoli altri tratti dalle letterature delle religioni del mondo, sembrano essere troppo specialistici per un uso comparativo. La parola inglese e francese «levitation» è stata usata sin dal XIX secolo dagli agiografi europei per descrivere questo tipo di eventi nelle rispettive tradizioni. Per quanto tale termine possa sembrare poco appropriato, esso può risultare adatto agli occhi dei comparativisti che hanno riconosciuto questi temi anche in altre religioni.

I fenomeni di levitazione possono essere intenzionali o involontari, ripetuti o singoli, momentanei o di lunga durata; possono condurre il soggetto al di sopra di una vasta area geografica oppure comportare un distacco di appena un pollice o due dal terreno ma, in tutti i casi, l'adepto rimane indipendente da ogni aiuto esterno e, anche se di lui si può dire che altera le leggi fisiche del mondo, egli non abbandona mai la struttura fisica del cosmo.

Nonostante la levitazione venga spesso dipinta come un evento strano e sorprendente, capace di attirare

l'attenzione della gente e di far fremere i cantastorie, essa è raramente in grado di operare di per sé trasformazioni a livello soteriologico e non costituisce a questo proposito un'esperienza di particolare valore. Piuttosto, i resoconti di casi di levitazione sottolineano la stima che una data tradizione attribuisce alla figura in essa centrale o servono alla tradizione stessa come metodi per rilevare pratiche e attitudini specifiche tenute in gran conto, quali l'integrità spirituale, la forza di volontà, la purezza e la devozione del sentimento d'amore, l'autodisciplina, l'obbedienza al divino e così via.

Volo dipendente in questo mondo. Alla categoria del volo magico dipendente appartengono i casi in cui il soggetto viene sollevato al di sopra del terreno da un animale volante, da uno spirito o da una creatura divina di qualche genere e viene poi scortato attraverso i cieli e sopra una vasta area della terra, talvolta ad altissima quota. Questo tipo di volo è analogo alla levitazione autonoma, nel senso che il protagonista delle due esperienze non abbandona il regno dell'atmosfera e pertanto rimane all'interno del cosmo mondano, del mondo dell'attività e della comunità umana. Esso si diversifica dalla levitazione nel fatto che il soggetto dipende da un altro essere o da un agente esterno che lo porta con sé in cielo.

Talvolta questo volo permette all'eroe di fuggire, in direzione orizzontale e a grande velocità, da una situazione di grave ansietà o terrore, spesso dalla morte personificata; di conseguenza, simili racconti sono contraddistinti da un tono emotivo intenso e di terrore. Gli studiosi di folclore hanno usato l'espressione tedesca *magische Flucht* per descrivere questo tipo di volo da una situazione di paura e hanno rintracciato questo tema nelle culture di tutto il mondo. Eliade ha notato che «è importante mettere in risalto una caratteristica essenziale [in questi voli orizzontali ad alta velocità]: lo sforzo disperato per sfuggire a una presenza mostruosa, per liberarsi» (Eliade, 1957, p. 132; trad. it. 1976, p. 122).

Altre volte, il volo in questo mondo in compagnia di un essere soprannaturale riflette sensazioni meno spaventose e indica situazioni meno ansiose. Talvolta esso conduce il personaggio centrale ad una nuova terra molto desiderabile o a una vita più soddisfacente in un lontano paradiso terrestre; oppure lo libera dalla monotonia del lavoro quotidiano abbastanza a lungo da aggiungere nuova meraviglia alla sua comprensione; in altri casi, gli viene mostrata la superiorità della tradizione religiosa alla quale appartiene rispetto a un'altra, perché volare al di sopra delle teste dei seguaci di un'altra tradizione significa essere migliori di loro.

In generale, i racconti di voli scortati in questo mondo o esprimono l'idea che la fuga o il mutamento esistenziale sono comunque possibili, indipendentemente da quanto squallide sembrino le cose, oppure aiutano i membri di una comunità religiosa a riaffermare il valore della propria tradizione e a incoraggiare coloro che appartengono ad altre tradizioni ad aderire alla loro. Pertanto molti di tali racconti svolgono, al tempo stesso, una funzione di conversione e di autoaffermazione.

Volo oltremondano (ascensione). Una terza categoria generale di volo magico implica il viaggio del protagonista in dimensioni o livelli del cosmo sacro diversi da quelli del mondo terreno. Questi viaggi possono essere solitari e autonomi oppure possono essere guidati da esseri soprannaturali. In entrambi i casi, il volo oltremondano o ascensione implica necessariamente una trasformazione radicale del proprio essere, un mutamento di stato ontologico così potente da permettere lo spostamento da una modalità di esistenza ad un altra. Tale trasformazione è solitamente descritta come avente valore estremo ed è considerata soteriologicamente efficace. Esperienze di questo genere costituiscono un premio a persone specifiche per la loro dedizione alle pratiche religiose, per la loro disposizione mentale alla trasformazione o perché incarnano caratteristiche personali notevoli. L'asse di questi viaggi aerei tende ad essere verticale, anche se vi sono esempi di viaggi orizzontali verso altri mondi. Mentre i racconti del tipo *magische Flucht*, di volo in questo mondo, evocano emozioni di liberazione, libertà, salvezza o potere personale, quelli dell'ascesa evocano emozioni che nascono dal trascendere questo mondo e dal conseguente distacco dalla realtà normale e dalle situazioni esistenziali personali. Se il volo in questo mondo conduce al di fuori della portata di qualcosa di orribile o sopra le teste di tutti gli altri che vivono nel mondo, l'ascensione conduce fuori dal mondo nel suo complesso.

I miti relativi al viaggio verticale verso i paradisi al di sopra del cielo sono spesso associati alla precedente o seguente discesa del protagonista, lungo lo stesso asse, verso gli inferni o i mondi sotterranei. Pertanto le ascensioni, come altre forme religiose di volo magico, implicano spesso elementi divinatorii ed etici. Comunque, a differenza della levitazione e del volo in questo mondo, che implicano viaggi attraverso la geografia del mondo terrestre, l'ascensione conduce oltre le dimensioni dello spazio e della storia umani, in quanto il movimento verticale è spesso sinonimo di movimento attraverso il tempo o conduce all'abolizione del tempo. La tipologia dell'ascensione differisce da quella della levitazione o del volo in questo mondo, in quanto essa sovente implica temi apocalittici o escatologici. Pertanto, benché i miti di ascensione compaiano anche in altre tradizioni, è nello Zoroastrismo, nell'Ebraismo

apocalittico, nel Cristianesimo e nell'Islamismo che essi predominano, poiché è in queste tradizioni che la fine della storia è strettamente associata con l'ascensione verticale di un salvatore nel paradiso situato oltre il regno terreno.

I vari personaggi, appartenenti alla religioni di tutto il mondo, che ascendono ad altri mondi – profeti, visionari, santi, fondatori, esseri perfetti, ecc. – talvolta ritornano sulla terra con un nuovo potere o una nuova conoscenza che ha un benefico effetto soteriologico per la comunità nel suo complesso. Un simile mediatore, che ascende e poi ritorna, potrebbe ricoprire altrettanto bene la funzione di sciamano. In altri casi, rimane nel sacro mondo superiore e non fa più ritorno. Questo tipo di personaggio può allora servire come modello per gli altri nella pratica e nell'attitudine religiosa o come esempio di un essere nuovo e trasformato.

[Vedi anche *ASCENSIONE*; e inoltre *POTERI MAGICO-RELIGIOSI* e *SCIAMANISMO*, vol. 2. Per una ulteriore discussione del simbolismo del volo, vedi *UCCELLI*].

BIBLIOGRAFIA

Per cominciare a documentarsi sul volo e sul simbolismo del volo il miglior punto di partenza è costituito da M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, pp. 126-54 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976, pp. 117-43); M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 94-99 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976 3ª ed., pp. 114-22); M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951, pp. 115-20, 372-78 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974, pp. 150-58, 507-12) e altrove. Come sempre, le opere di Eliade sono utili per la perspicacia tipologica e per la ricca bibliografia.

Per quanto riguarda le varietà del volo magico (in particolare le varietà del *magische Flucht*, al quale si è accennato nel presente articolo) quali appaiono nei racconti del folclore di tutto il mondo, cfr. St. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, I-VI, 1932-1936, Bloomington/Ind. 1955-1958 (2ª ed. riv. e ampl.); ad esempio D670 Volo magico, E372 Anima in forma di uccello, F61 Persona che fluttua verso il cielo, F62 Uccello che trasporta una persona da o verso il Mondo Superiore, F1021 Voli straordinari attraverso l'aria. Per gli studiosi di folclore può essere interessante consultare A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Helsinki 1910 (trad. ingl. *The Types of the Folk-Tale*, 1928, rist. New York 1971, *s.v.* 313-314, *The Magic Flight*), e A. Aarne, *Die magische Flucht*, Helsinki 1930.

Per resoconti tradizionali relativi a casi di levitazione, volo magico e ascensione riferiti a santi cristiani, cfr. la gigantesca raccolta di agiografie, edite e curate dai Padri Bollandisti, *Acta sanctorum*, I-LXIV, Bruxelles 1643-1931, un progetto iniziato, in seno alla Compagnia di Gesù, da Johannes Bollandus nel XVII secolo e continuato da Godefridus Henschenius e diversi altri editori. O. LeRoy, *Levitation. An Examination of the Evidence and Explanations*, London 1928, è invece dedicato ai fenomeni aerei nelle vite dei santi. Per i resoconti di viaggi celesti nell'antichità, di solito attribuiti all'anima dopo la morte, cfr. J. Kroll, *Die Himmelfarht der Seele in der Antike*, Köln 1931, mentre un lavoro recente che completa quelli citati sopra è I.P. Couliano, *Le vol magique dans l'antiquité tardive*, in «Revue de l'histoire de religions», 198 (1981), pp. 57-66.

Per quanto riguarda le concezioni dell'anima che la equiparano a un uccello, cfr. J.G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, in *The Golden Bough*, I-II, London-New York 1890, I-III, London 1911 (3ª ed. riv. e ampl.), III (trad. it. *Il ramo d'oro*, I-III, Roma 1925, cfr. cap. 18, *I pericoli dell'anima*), oppure J. von Negelein, *Seele als Vogel*, in «Globus», 74 (1901), pp. 357-61 e 381-84. L'ipotesi che il volo magico derivi da un antico culto del sole è esposta in A.M. Hocart, *Flying through the Air*, in «Indian Quarterly», (1923), pp. 28-31, e anche in «Indian Antiquary», 52 (1923), pp. 80-82. Per la discussione delle idee sulla sovranità divina e sui temi aerei, cfr. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (King and Savior III)*, Uppsala 1950, e *Muḥammed the Apostle of God and His Ascension*, Uppsala 1955.

Sull'idea zoroastriana di ascensione, cfr. M. Haug, *Über das Ardâi Vîrâf nâmeh*, München 1870. Per l'esposizione e la discussione di racconti apocalittici di ascensione ebraici, cristiani, gnostici, greci, romani e persiani, cfr. J.J. Collins (cur.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, in «Semeia», 14 (1975), l'intero numero della rivista.

WILLIAM K. MAHONY

VOLPE. La volpe ha goduto di una popolarità immensa come personaggio nelle favole di molte culture, da quelle di Esopo a quelle dello «zio Remo», fino all'opera di Leoš Janáček, *La piccola volpe astuta*. Anticamente, in Germania e nel Galles, si credeva che le streghe potessero assumere la forma di volpi e per questo motivo, talvolta, le volpi venivano bruciate nei fuochi del solstizio d'estate.

Nella mitologia degli Indiani dell'America settentrionale, la volpe, personaggio animale maschile, è ben conosciuta per la sua astuzia e scaltrezza. Specialmente tra gli Indiani della California la volpe svolge un ruolo importante nei racconti di trickster e in altri racconti. In molti casi, la Volpe è un compagno del trickster, e a volte imbroglia il Coyote e mangia il cibo che il Coyote si è procurato. La volpe appare anche come animale femmina in un ciclo di racconti sulle volpi molto diffuso tra gli Indiani nordamericani. Un pover'uomo, che vive solo, torna a casa di notte e trova la casa in ordine e la cena sul fuoco. Egli scopre così che ogni mattina una volpe femmina arriva alla sua capanna, si spoglia della sua pelle e diventa una donna. Dopo averle rubato la pelle, egli la sposa. Essi vivono felici per molti anni finché ella scopre la pelle di volpe, la indossa e fugge

via. Lo stesso scenario della «misteriosa donna di casa» si trova anche tra gli Inuit (Eschimesi) in Groenlandia e nel Labrador, e tra i Koriaki della Siberia nordorientale.

Nell'Asia interna, tra i Buriati, la volpe è conosciuta come guida nella terra dei morti; quando l'eroe Mumonto solleva una grande pietra nera e grida: «Vieni qui», nell'apertura sotto la pietra appare una volpe che dice: «Tieniti forte alla mia coda».

Il folclore cinese è ricco del motivo della volpe che si trasforma in una donna attraente e seduce giovani uomini. Le volpi sono capaci di questa trasformazione per mezzo dello studio dei classici cinesi o per mezzo di espedienti erotici. Le volpi che studiano i classici acquisiscono prima il potere di diventare umani, poi immortali, ed infine dei. In molte storie si raffigurano giovani volpi sedute in circolo, mentre ascoltano una vecchia volpe bianca che è seduta al centro e spiega i classici. Le volpi possono assumere forma umana, anche se dapprima solo brevemente, per mezzo dell'assorbimento e l'accumulazione del *semen virile* di un *partner* sessuale maschile; seducendo gli umani, di solito giovani uomini, le volpi sottraggono essenza vitale e la aggiungono alla propria. Per esempio, un giovane uomo ambizioso, che si è ritirato in una casa isolata o in un tempio per prepararsi agli esami di Stato, è visitato all'imbrunire da una bella ragazza che diviene la sua amante. La sua abilità erotica è tale che egli ne rimane esausto e muore. Le donne-volpi talvolta amano sinceramente i loro amanti umani e li aiutano nei loro studi, ma raramente restituiscono l'essenza vitale che hanno loro rubato. Occasionalmente, i genitori o gli amici diventano coscienti di questa situazione in tempo e ricorrono ad uno sciamano o a un taoista addestrato specificamente nell'esorcismo della volpe, riuscendo infine a cacciarla.

In Giappone è ancora viva la credenza popolare nella volpe come l'animale più abile nell'assumere sembianze umane, spesso femminili. Essa è temuta come animale maligno che ossessiona e domina le persone. Ma, allo stesso tempo, la volpe è rispettata come il messaggero di *inari*, la dea benefica del riso Uka no Mitama, della religione scintoista.

BIBLIOGRAFIA

M.W. de Visser, *The Fox and the Badger in Japanese Folklore*, in «Transactions of Asiatic Society of Japan», 36 parte 3 (1908), pp. 1-159. La volpe nel mondo spirituale dell'Asia orientale.

G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore*, Kjøbenhavn 1949, pp. 96ss. La volpe nel ruolo della misteriosa padrona di casa.

MANABU WAIDA

YONI. È un termine sanscrito con diversi significati, tra i quali «grembo, vulva, vagina; luogo di nascita, fonte, origine, sorgente; dimora, casa, covo, nido; famiglia, razza, stirpe, casta» e via dicendo. Dal punto di vista etimologico, deriva dalla radice verbale *yu* («muoversi»); alla radice si aggiunge *ni* per formare un nome con significato attivo. Pertanto *yoni* vale «ciò che congiunge ovvero unisce». Il termine *yoga*, derivato dalla medesima radice, significa «unione, connessione». I due termini *yoni* e *yoga* sono dunque simili al vocabolo *religione*, dal corrispondente latino *religio* («legare», «fissare», «riunire» ovvero «ricollegare»).

Le icone che rappresentano la *yoni* da sola o insieme all'organo generativo maschile, il *linga*, sono diffuse tanto nell'Induismo popolare quanto nelle tradizioni tantriche dell'India. Tali immagini, note nel linguaggio comune come yoni e lingam, simboleggiano rispettivamente la dea Devī e il dio Śiva. Queste tradizioni sono eredi di un sistema simbolico dominato dalla componente femminile caratteristico della visione del mondo prevedica. Prima che le vallate dell'Indo e del Gange subissero l'invasione dal nord di popolazioni indoeuropee composte da pastori nomadi, portatori di una religione androcentrica, fioriva in questi siti una cultura agricola nota come civiltà della valle dell'Indo (4000-1000 a.C. circa). I resti archeologici dei siti di Harappa e Mohenjo-Daro abbondano di figurine che rappresentano un tipo di dea madre, di imponenti yoni (e lingam) su pietra, e di una quantità di sigilli. Fra questi ultimi uno tra i più interessanti reca la figura di un uomo seduto in una posizione a gambe incrociate tipica della disciplina dello *yoga*. Si è supposto che il complesso religioso di idee e pratiche raccolte sotto questo nome avesse origine prevedica; la posizione yogica della figura contenuta nel sigillo della valle dell'Indo costituisce uno degli indizi più consistenti di questa origine prevedica dello *yoga*. Fino a epoca recente gli studiosi tendevano a identificare questo personaggio cornuto in posizione yogica con una protoimmagine di Śiva. Ricerche più aggiornate hanno tuttavia cercato di vedere nella scena rappresentata sul sigillo un legame con una forma arcaica del sacrificio del bufalo in onore della Dea, in uso ancora oggi. Sul sigillo la Dea è rappresentata vicino alla sua cavalcatura, il leone, mostrato in atteggiamento dinamico mentre fronteggia la figura seduta alla sua destra, che corrisponde alla direzione settentrionale rispetto alla Dea. La posizione yogica del dio dalle corna di bufalo è stata interpretata come destinata a esprimere il potere, distruttivo e creativo a un tempo, implicito nel sacrificio. Quest'ultimo, da parte sua, mira a un'unificazione simbolica con la Dea. In molti miti popolari dell'India meridionale a proposito del sacrificio, il bufalo viene rappresentato come desideroso di congiungersi, o in atto stesso di copulare, con la Dea, raffigurato come un marito o un pretendente di bassa casta. Come ha mostrato David Shulman (1980) nella sua analisi della mitologia dell'India meridionale, Śiva diventa il bufalo. Tramite la morte sacrificale, Śiva in quanto bufalo, consorte della Dea, rinasce da lei. In questi miti e nelle rappresentazioni che li accompagnano sembra di poter comprendere l'etimologia comune dei termini *yoni* e *yoga*. L'unione con la Dea costituisce lo scopo ultimo del sacrificio; si tratta a un tempo di un concetto astratto e di un atto concreto di unione con l'icona della Dea, vale a dire la sua yoni.

Il simbolismo di questo celebre sigillo di Harappa, così interpretato alla luce delle pratiche rituali e dei miti contemporanei, ci consente di collegarci ai temi simbolici estremamente diffusi di un legame tanto misterioso quanto potente tra *yoni* e morte, in particolare la morte sacrificale. Probabilmente la prima traccia del tema va cercata nelle caverne del Paleolitico europeo databili tra il 20000 e l'11000 a.C. circa. In questi siti si sono rinvenuti numerosi simboli di *yoni*, molti dei quali identici ad alcune rappresentazioni indiane analoghe. Il simbolo paleolitico della *yoni* più frequente è identico a un simbolo tantrico, vale a dire un triangolo con il vertice rivolto verso il basso (figura 1.1) con alcune varianti (figure 1.2, 1.3). Ma ancora più notevole è l'associazione tra il triangolo della yoni e le rappresentazioni di bisonti rinvenute in parecchie grotte paleolitiche, dal momento che il bisonte è il cugino europeo del bufalo orientale.

Tra le rappresentazioni che colpiscono maggiormente possiamo ricordare quella di Abri du Roc aux Sorciers ad Angles-sur-Anglin, in Francia, databile tra il 13.000 e l'11.000 a.C. Su di una parete di roccia viva è inciso un gruppo colossale di tre torsi femminili dotati di *yoni* esagerate, rappresentate come altrettanti triangoli attraversati da una fenditura che punta verso il basso (figura 1.2). Le tre figure femminili stanno in piedi al di sopra di un bisonte. Allo stesso periodo risale un rilievo che rappresenta due figure femminili supine, che fiancheggiano entrambi i lati dell'ingresso di una grotta poco profonda a La Madeleine in Francia. La figura a destra presenta al centro lo stesso triangolo attraversato da una fenditura rivolta verso il basso che indica la *yoni* (l'immagine a sinistra è troppo danneggiata perché se ne possano distinguere gli attributi sessuali); al di sotto della figura a sinistra si trova un bisonte.

La celebre «Donna del corno», databile intorno a un periodo compreso tra cinque e settemila anni prima, ritrae una figura femminile nuda, che tiene nella mano destra levata verso l'alto un corno di bisonte; è stata incisa sulla parete di roccia di un ricovero nei pressi di Laussel in Francia. Il corno di bisonte è segnato da tredici linee, che molto probabilmente rappresentano i tredici mesi lunari dell'anno. La forma falciforme del corno ricorda senza possibilità di errore un crescente lunare. L'analogia tra cicli lunari e mestruali è rinvenibile nella maggior parte delle culture del mondo. Tale parallelismo è asserito nel modo più diretto dai cacciatori e raccoglitori !Kung del deserto del Kalahari, nell'Africa meridionale, tra i quali le mestruazioni sono chiamate semplicemente «lune».

A sole poche miglia dal ricovero rupestre di Laussel si trova la più grandiosa di tutte le grotte affrescate paleolitiche, quella di Lascaux. Il sito di La Madeleine, con il suo ingresso fiancheggiato da due donne nude, reca indizi sul fatto che le grotte costituivano altrettanti simboli del grembo della terra. Sul margine dell'entrata alla grotta di Lascaux è inciso un gruppo di quelle che André Leroi-Gourhan ha definito «vulve femminili d'aspetto claviforme». In tal modo entrare in una grotta equivaleva a penetrare nel profondo, labirintico e oscuro grembo della Madre Terra.

Ancora oggi si trovano in India numerosi siti, popolari mete di pellegrinaggio, in cui l'icona della Dea è posta nelle viscere di una grotta, il cui accesso è reso possibile da un passaggio estremamente lungo, stretto, tenebroso e pieno di vento. L'icona naturale più famosa della Dea è una *yoni* che si trova in Assam, nell'India orientale, presso il tempio di Kāmākhyā Devī. Si tratta di una fessura naturale della roccia che si dice vada soggetta a mestruazioni una volta all'anno, periodo che coincide con quello della festa principale della Dea. Il tempio di Kāmākhyā Devī è collegato al mito di Satī, la consorte di Śiva, immolatasi dopo che il padre di lei ebbe dato prova di atteggiamento sprezzante nei confronti di suo marito, non invitandolo a una grande sessione sacrificale. In preda alla disperazione, Śiva portò con sé il cadavere di Satī nel corso del suo errare senza meta, e parti del suo corpo caddero sulla terra. La sua *yoni* cadde dove ora sorge il tempio di Kāmākhyā Devī. Presso il tempio di Vaishno Devī nello Stato di Jammu, i pellegrini sono costretti a strisciare sul ventre lungo uno stretto, oscuro e umido corridoio per raggiungere la grotta della Dea. Ivi ha la sua origine una sorgente, che completa l'apparato di immagini legate al simbolismo di nascita e rinascita. È chiaro che il simbolismo yonico delle grotte è straordinariamente antico. [Vedi *CAVERNA*].

La grotta di Lascaux è immensa, con numerosi corridoi e vaste camere ricoperte da spettacolari dipinti rupestri raffiguranti animali. Queste caverne non erano sede di abitazione, ma centri rituali dei cacciatori e raccoglitori del Paleolitico. Le greggi dipinte che troviamo nelle loro viscere, visibili solo alla luce tremolante delle torce, possono rappresentare gli animali nel grembo della terra, loro rifugio notturno e luogo da cui riemergono al mattino. Una scena dipinta nel recesso più intimo di questo complesso di grotte, chia-

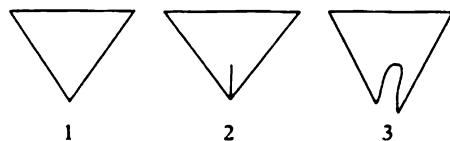



FIGURA 1. *Simboli della yoni.*

mato «la cripta» perché si trova a circa cinquanta metri al di sotto del livello generale della grotta, è stata interpretata da Joseph Campbell come raffigurante un tema simile, quello del potere rigeneratore della morte. La scena mostra un bisonte con una lancia che gli penetra nell'ano per uscire dai genitali, con le viscere che penzolano fuori sotto forma di quattro ovali concentrici. Vicino al bisonte sta sdraiato un uomo itifallico con testa di uccello (o mascherato da uccello), presso il quale si trova il personaggio che ha scagliato la lancia e un bastone sormontato da un volatile. Con ogni probabilità la figura rappresenta uno sciamano, dal momento che in contesti sciamanici contemporanei gli uccelli costituiscono il tipico veicolo del volo estatico dello sciamano verso gli Inferi o il cielo.

L'equivalenza simbolica tra lancia e fallo è largamente diffusa nella letteratura etnografica, al pari dell'analogia tra ovali concentrici (o altre strutture a labirinto o a spirale) e organi generativi femminili. Parimenti diffusa è l'associazione tra la *yoni* e una ferita, che trova espressione ancora oggi nell'India meridionale e nello Sri Lanka. Un'antica poesia tamil combina le analogie fallo-lancia e *yoni*-ferita raffigurando un uomo che contempla per la prima volta il figlio appena nato, indossando un completo corredo da guerriero, con in mano una lancia insanguinata e sul collo una ferita fresca autoinflitta. Leroi-Gourhan, che ha compiuto uno studio approfondito sui dipinti rupestri del Paleolitico, identifica le viscere penzolanti del bisonte con un simbolo della *yoni*. Il bisonte trafitto dalla lancia, con tutta probabilità una vittima sacrificale, rappresenta nella sua morte un atto di coito. La scena richiama ossessivamente il sacrificio dell'uomo-bufalo alla Dea dell'India, anch'esso equivalente a un'unione sessuale. La grotta-grembo della terra costituisce un potere generativo, che fa nascere la vita per il tramite della morte.

La concezione del grembo come scaturigine tanto della vita quanto della morte è contenuta in sunto in questo detto della tradizione induista: «ancora di nuovo nascere, ancora di nuovo morire, ancora di nuovo dormire nel grembo della madre». In molte delle cosiddette culture primitive gli antenati defunti vivono in un luogo dal quale possono fare ritorno e penetrare nelle *yoni* delle donne per rinascere. Nelle isole Trobriand della Melanesia, non nati e morti appartengono alla medesima categoria di esseri. Dopo la morte e l'osservanza degli appropriati riti funebri, l'antenato defunto, maschio o femmina che sia, se ne va all'isola Tuma. È da qui che i morti ritornano, sotto le spoglie dell'anima dei bambini non ancora nati, per penetrare nelle *yoni* delle donne di Trobriand. Nell'Australia aborigena le sacre pietre incise degli antenati chiamate *tjurunga* vengono nascoste entro cavità e grotte; visitando tali siti le donne diventano incinte. Alla luce di questi modi di concepire ciclicamente la generazione e la rigenerazione si possono comprendere i riti nel corso dei quali si fanno coincidere la morte e l'atto della generazione, come a quanto sembra avviene nella grotta di Lascaux: la fine è anche il principio.

Penetrare nelle grotte-grembo dei cacciatori e raccoglitori del Paleolitico dev'essere stata un'esperienza numinosa per coloro che vi prendevano parte, costretti a strisciare attraverso passaggi stretti e tenebrosi verso un mondo al di là del giorno e della notte, oltre il tempo stesso. È indubitabile che l'analogia pressoché universale tra terra e donna, implicita nell'identificazione della grotta con il grembo, sia antica almeno quanto la più remota tra queste culture.

Il tema della terra come grembo entro il quale vengono posti i defunti si trova in tutto il periodo neolitico. Nella sua opera che fa il bilancio dei reperti archeologici delle aree dell'Europa sudorientale e del Mediterraneo orientale (tra il 6500 e il 3500 a.C.) Marija Gimbutas (1982) fornisce le più ampie prove della rilevanza dei disegni di *yoni* triangolare, come pure delle immagini della dea, partoriente, con le gambe spalancate. La natura duale della dea, in quanto dispensatrice e rapitrice di vita, è rappresentata con la massima vivacità nei numerosi santuari rinvenuti nel sito di Çatal Hüyük in Anatolia. Le mammelle che sporgono dalla parete del santuario presentano capezzoli aperti, dai quali sporgono becchi di avvoltoi; all'interno della mammella si trovano i teschi. Gli affreschi dei santuari mostrano avvoltoi intenti a beccare le carni di cadaveri senza testa. Gli indizi raccolti nei siti funebri dei santuari indussero l'esploratore di Çatal Hüyük, James Mellaart, a concludere che prima della sepoltura nella terra i cadaveri venissero esposti su piattaforme sopraelevate per essere scarnificati. Alcuni santuari presentano immagini della dea nuda nell'atto di partorire un bisonte ovvero una testa di ariete. In altri siti della stessa area, indicata da Gimbutas come Antica Europa, i morti vengono posti in posizione fetale entro vasi che ricordano un *pithos* a forma d'uovo. Al pari della fossa sepolcrale, il *pithos* veniva equiparato a un grembo da cui il bambino o l'adulto avrebbe potuto rinascere. Spesso il corpo veniva spruzzato di ocra rossa, che simboleggiava il sangue, per assicurarne il ritorno alla vita.

Le imboccature delle grotte e le fenditure nelle pareti di roccia non sono gli unici tipi di associazione alla *yoni* che si incontrano in ambito transculturale. Anche le montagne sono state associate alla *yoni*, come attesta il termine latino *mons Veneris*, che indica il triangolo yonico, e letteralmente significa «monte di Venere».

Sorgenti, fiumi, stagni, laghi e mari hanno connotazione femminile in molte culture di tutti i livelli possibili di complessità. È dalla *yoni* che scaturiscono le acque materne all'epoca della nascita. Le pietre e i metalli custoditi nella terra sono stati concepiti analogicamente come le ossa della Dea. Nel regno vegetale, alcune tra le icone più note della *yoni* sono costituite da frutti la cui forma ricorda in qualche modo quella dell'organo riproduttivo muliebre. Tra queste le più famose sono la melagrana (Europa e Asia occidentale), il mango (Asia orientale), il fagiolo rosso (Roma), il fico e la mandorla (bacino del Mediterraneo), la pesca e l'albicocca (Europa).

Il carattere attivo desunto dall'etimologia del termine *yoni* si rivela in ambito mitologico come la *śakti*, il potere della Dea. Si tratta di concezioni proprie dell'Induismo contemporaneo, che sembrano eredi di una delle più antiche tradizioni religiose del genere umano. Secondo la tradizione tantrica – e la maggior parte dell'Induismo popolare – la Dea costituisce il principio attivo del cosmo in assenza del quale il suo consorte maschile, Śiva, sarebbe soltanto un cadavere. Il potere che dispensa vita al cosmo animandolo è la Śakti, una personificazione che nelle sue manifestazioni più concrete risiede nella *yoni*. Nella tradizione esoterica del Tantrismo la *yoni* è fatta oggetto di culto nel corso di un rito segreto piuttosto elaborato, sotto forma di diverse rappresentazioni simboliche. Viene però anche venerata in maniera letterale: una donna siede nuda a gambe incrociate, la *yoni* in evidenza, e riceve una serie di offerte da parte dello specialista in materia di rituale. Secondo i seguaci del Tantrismo tutte le donne costituiscono un'incarnazione vivente della Dea. Nell'Induismo popolare i fedeli sfiorano ritualmente con le dita le *yoni* delle figure femminili scolpite sui portali di ingresso ai santuari al momento di penetrare entro un luogo di culto.

Una credenza popolare diffusa nell'India induista vuole che le secrezioni vaginali penetrino nel pene del maschio durante il rapporto sessuale. Ciò corrisponde all'immagine poetica indiana normale dell'unione sessuale, quella dell'ape maschio che raccoglie il miele nei calici dei fiori femmina. Durante il rapporto il maschio per il tramite delle secrezioni vaginali della donna riceve la *śakti* della propria consorte. Sono idee come queste che soggiacciono all'usanza dell'istituzione del concubinaggio per sovrani, capi e altre figure maschili di rilievo, pratica diffusa non solo in India ma in determinate culture dell'Africa occidentale e del Pacifico. Tali concezioni non si incontrano affatto solo all'interno di culture complesse basate sull'agricoltura, come l'India della tradizione induista, ma anche tra culture di cacciatori e raccoglitori. Una donna !kung del deserto del Kalahari, chiamata Nisa dall'antropologo che ne curò la biografia (Marjorie Shostak), riferisce queste parole a proposito dei genitali femminili: «Le donne posseggono qualcosa di molto importante, qualcosa in grado di far vivere gli uomini: i propri genitali. Una donna può portare vita a un uomo, anche se questi sta per morire. Può donargli il sesso e farlo vivere di nuovo. Se rifiutasse, lui morirebbe!».

Il potere di donare la vita proprio delle secrezioni vaginali viene esemplificato con la massima concretezza dalle popolazioni Kiwai della Nuova Guinea, ove tali fluidi trovano largo impiego nei riti relativi ai giardini. Per esempio, non appena sul terreno siano spuntati i primi germogli di patate dolci, base dell'alimentazione di quella cultura, la madre del proprietario del giardino si strofina le mani con le proprie secrezioni vaginali e dà uno strattone a uno dei polloni. Nel periodo in cui si pianta la colocasia la madre si sdraia a terra nuda nel giardino, mentre suo marito inserisce il bastone per scavare nella sua vulva per poi fare il buco nel terreno esattamente tra le sue gambe. I poteri di fertilità della vulva e delle sue secrezioni non potrebbero venire espressi più concretamente.

Nella maggior parte delle società agricole il solco ovvero il buco per il seme simboleggiano la vulva. Il seme rappresenta lo sperma, e l'aratro o il bastone per scavare il fallo. Sītā, l'eroina del poema epico indiano *Rāmāyaṇa*, era nata in un solco; e in realtà «solco» è il significato del suo nome. Quando fu rapita dal re degli antidei, Rāvaṇa, la vegetazione prese ad appassire e gli animali cessarono di riprodursi. Rāma, il suo regale consorte, impossibilitato a congiungersi con lei, dovette sopportare un regno di carestia fino a quando non riuscì a riportarla indietro.

Soggiacente all'associazione simbolica che unisce la terra, le sue grotte, i solchi, le acque e la vulva è il concetto dei poteri di trasformazione della sessualità femminile. Nel solco il seme si trasforma in frutto o in cereale; nella grotta-grembo della terra la morte si muta in vita; nel ventre della donna i fluidi sessuali maschile e femminile si tramutano in un essere umano. I poteri di trasformazione della vulva consentono di spiegare la maggior parte del simbolismo dei riti di iniziazione in ambito transculturale. La trasformazione del bambino in un adulto sessualmente potente, o del profano in iniziato, viene perlopiù effettuata tramite un ritorno simbolico al grembo, la matrice di trasformazione originaria. È interessante notare che nell'India induista tanto l'iniziazione vedica per il brahmano maschio quanto il rito iniziatico tantrico facciano sostanzialmente uso del medesimo simbolismo del grembo. Il seguente passo dall'*Aitareya Brāhmaṇa* (1,3) descrive questo processo in termini quasi esclusivamente grafici:

I sacerdoti rendono nuovamente un embrione colui che sottopongono a consacrazione. Dovrebbe essere bagnato in acqua... unto con *navanīta* o burro chiarificato [simbolo dell'embrione, secondo il testo] e purificato con erba *darbha* o *kuśa*. Poi occorre mettergli negli occhi del collirio, come si fa con gli occhi dei bambini appena nati. Dopo di ciò, l'iniziando dovrà entrare e risiedere in una capanna fatta a forma di organo femminile.

Un altro esempio proveniente da un tipo di società molto diverso sarà sufficiente a mostrare il potere di trasformazione della vulva nelle cerimonie di iniziazione. I Navajo del Sud-Ovest degli Stati Uniti officiano una cerimonia chiamata Kinaaldá in occasione delle prime mestruazioni di una ragazza. Durante i cinque giorni di durata del rituale, la maggior parte delle attività hanno luogo all'interno dell'abitazione della famiglia della ragazza, detta *hogan*. Si tratta di una struttura circolare dotata di un'unica apertura verso oriente. Parzialmente interrata, questa dimora presenta un'apertura orientata in modo da ricevere i primi raggi del sole nascente. Durante la cerimonia l'inizianda siede accostata alla parete occidentale, che fronteggia l'apertura verso oriente. Si intonano canti sacri, che hanno lo scopo di tramutare lo *hogan* nel primo *hogan* primordiale situato sul Margine della Manifestazione, punto centrale e vagina della terra. Tramite i canti l'inizianda diviene la Donna Mutante (Changing Woman) e gli ospiti il Popolo Sacro, i primi esseri umani emersi dal Margine della Manifestazione. La Donna Mutante, eroina culturale dei Navajo, venne fecondata dal sole nel corso della prima cerimonia Kinaaldá mai effettuata, seduta nel suo *hogan* rivolto verso oriente. Tale dimora presenta l'inconfondibile aspetto di un grembo.

L'assenza di altre aperture a eccezione di quella verso oriente può essere spiegata solo nei termini di un simbolismo del grembo. Il mito della Donna Mutante chiarisce che la fecondazione da parte del sole ebbe luogo tramite l'entrata orientale dello *hogan*. In tal modo l'inizianda viene tramutata in portatrice di fertilità nei confronti di se stessa, del proprio popolo e della terra, in modo identico alla Donna Mutante. La trasformazione veniva portata a compimento tramite il soggiorno in una vulva simbolica, che attraverso il canto diveniva una sorta di *hogan* primordiale situato presso il grembo-ingresso della terra.

A fianco dei misteri religiosi di tipo trasformatore costituiti dai sacrifici e dalle iniziazioni, gli evidenti poteri di dispensare la vita e promuovere lo sviluppo legati alla vulva e alle sue secrezioni hanno dato luogo all'usanza largamente diffusa di rappresentare i genitali femminili con funzione apotropaica. L'uso di scavare un solco intorno a una città a fini di protezione magica era praticato in tutta Europa. Era osservato ancora nel XX secolo in Russia, dove i villaggi venivano in tal modo «purificati» ogni anno. La pratica veniva portata a termine esclusivamente da donne, che durante l'aratura invocavano la dea della luna. Sembra che una funzione apotropaica di questo genere stesse alla base dell'uso di porre figure femminili accosciate, con la vulva spalancata esposta in evidenza, sulle chiavi di volta degli archi all'ingresso delle chiese in Irlanda, Gran Bretagna e Svizzera tedesca. In Irlanda queste figure sono chiamate Sheelagh-na-gig. Alcune rappresentano donne anziane dai tratti emaciati. Queste immagini illustrano il mito che riguarda la dea territoriale dei Celti, garante della regalità. Quando la dea desiderava mettere alla prova colui che era stato eletto re, si presentava a lui sotto forma di una vecchia megera, sollecitando un rapporto sessuale. Se l'eletto al trono accettava, si tramutava in una giovine di radiosa bellezza e gli conferiva la regalità, benedicendo il suo regno. La maggior parte di queste figure venne rimossa dalle chiese nel corso del XIX secolo.

La tradizione celtica presenta una notevole somiglianza con determinati miti e riti dell'Induismo. La dea Lakṣmī è anch'essa garante della sovranità: unendosi a lei un uomo diviene re. L'uomo da lei abbandonato perde la propria sovranità e/o il potere di assicurare la fertilità e il benessere al proprio reame. L'iconografia di Lakṣmī è intimamente legata al loto, uno dei simboli della *yoni* praticamente onnipresenti in Asia meridionale. Il loto stesso può simboleggiare Lakṣmī. Il suo consorte, Viṣṇu, incarnazione della regalità, ha tra i suoi quattro attributi il loto, che tiene stretto in mano. Ciò indica la sua unione nei confronti della Dea, fonte della sua sovranità. Tali credenze stanno alla base del carattere apotropaico delle coppie impegnate in un rapporto sessuale che si trovano spesso scolpite sulle pareti esterne e sugli ingressi dei templi induisti. La funzione di protezione magica dei genitali femminili è velatamente preservata nell'usanza popolare europea che consiste nell'appendere un ferro di cavallo al di sopra della soglia di casa. Il ferro di cavallo, fatto di ferro, sostanza estratta dalle profondità del grembo della terra, ha la stessa forma dell'ansa di un triangolo yonico.

Nelle isole Palau si trova un notevole parallelo della Sheelagh-na-gig celtica. La figura in legno di una donna nuda che espone in modo inequivocabile la vulva, stando seduta a gambe divaricate e distese lungo ambo i lati del corpo, è posta sul frontone orientale della casa dei convegni principale di ciascun villaggio. Tali figure sono chiamate *dilugai*, ed è interessante notare che la yoni ha la forma di un triangolo con il vertice rivolto

verso il basso e traversato da una fenditura. Queste figure femminili proteggono la salute degli abitanti del luogo e tengono lontani gli spiriti maligni. Vengono costruite da specialisti del rituale che si attengono a regole rigide, la cui infrazione comporterebbe la morte tanto dello specialista quanto del capovillaggio. Non è affatto una coincidenza che ogni esempio dei segni che rappresentano i genitali femminili e vengono impiegati come strumenti apotropaici sia rinvenibile sui portali. La vulva è la porta d'ingresso primordiale, la linea misteriosa che divide la non vita dalla vita.

Un ultimo gruppo principale di significati associati alla vulva fa riferimento al legame di quest'ultima con la ricchezza. Tale associazione trova espressione in un'ampia varietà di culture e secondo modalità diverse. In linea generale le conchiglie sono state e sono tuttora simboli della vulva: il primo esempio conosciuto è un frammento d'osso del Magdaleniano (Paleolitico Superiore) proveniente da Arudy nella Francia sudoccidentale che raffigura una testa di cavallo che sta leccando una conchiglia yonica. Tuttavia, il legame tra vulva e ricchezza è stato forse rappresentato con assoluta prevalenza dalla ciprea, conchiglia utilizzata come strumento di scambio economico in più di una cultura, particolarmente in Africa occidentale e in India. Questa univalve liscia presenta per forma e colore un'inconfondibile rassomiglianza con la vulva, il che senza dubbio spiega la sua associazione con quest'ultima in regioni così ampiamente separate nello spazio come l'Africa nordoccidentale, l'Asia orientale, il Giappone e le isole del Pacifico.

Il complesso di idee che collegano la ricchezza e la fertilità alla vulva è ulteriormente illustrato da un esempio che proviene dalla cultura Tiv dell'Africa occidentale. Uno dei suoi oggetti più sacri, che simboleggia la fertilità della terra tribale e il benessere dei suoi abitanti, è una tibia umana, decorata e ornata in forma di donna, con cipree al posto degli occhi e talora sulla parte frontale del corpo. Al posto dell'ombelico c'è un foro; le decorazioni che lo circondano somigliano alle scarificazioni effettuate sul corpo delle donne una volta raggiunta la pubertà. Quando una sciagura è imminente o ha già avuto luogo, e anche in occasione di cerimonie annuali di rinnovamento, quest'oggetto, chiamato *imborivungu* («piffero del gufo»), trova impiego nel rituale. Nel corso di una cerimonia segreta, gli anziani versano nel foro ombelicale del sangue proveniente da un feto abortito. L'*imborivungu* viene quindi scosso sui campi e nei pozzi in modo da assicurare la fertilità della terra e delle donne. In questo esempio le cipree yoniche insieme alle decorazioni addominali identificano l'oggetto sacro a una donna fertile. Il rito si prefigge lo scopo di arrecare abbondanza materiale – dal momento che un buon raccolto costituisce la fonte primaria di ricchezza nelle società agricole – e fertilità nelle donne. Ancora una volta ci troviamo di fronte a una equiparazione pressoché universale tra la fertilità della terra, la fonte della ricchezza e la fecondità delle donne.

[Vedi anche *SACRALITÀ FEMMINILE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Non è disponibile alcuna opera singola che si occupi principalmente di questo argomento. Le informazioni sono ampiamente disperse in un vasto *corpus* di opere diverse nell'ambito dell'etnografia, della storia delle religioni e della storia dell'arte, per menzionare solo le discipline più importanti. N.N. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, New Delhi 1982, è una ricerca approfondita e affidabile sulla religione tantrica dell'India. Un utile studio sui riti di iniziazione femminile in cinque culture – India, Navajo, Tiv, bacino del Rio delle Amazzoni e Grecia antica – è offerto da Br. Lincoln, *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge/Mass. 1981 (trad. it. *Diventare dea. I riti di iniziazione femminile*, Milano 1983). Per una trattazione dei dipinti rupestri del Paleolitico stimolante e superbamente illustrata, cfr. J. Campbell, *Historical Atlas of World Mythology*, I, *The Way of the Animal Powers*, New York 1983, che fornisce un ottimo riassunto degli studi recenti sull'argomento. Il volume di Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 7000-3500 b.C. Myths, Legends, Images*, Berkeley 1982, è indispensabile per la sua trattazione sontuosamente illustrata e presentata con chiarezza del patrimonio di immagini legate alla Dea durante il periodo neolitico in Europa. P.S. Rawson (cur.), *Primitive Erotic Art*, New York 1973, comprende sette saggi che coprono la preistoria, le regioni europee celtica e settentrionale, l'America settentrionale, la Mesoamerica, la regione centrale andina, l'Africa subsahariana, e le isole equatoriali del Pacifico. Il saggio dello stesso Rawson sul simbolismo primitivo e del Paleolitico costituisce un'eccellente introduzione e può venire impiegato per ulteriori ricerche. Per una comoda e utile raccolta di informazioni su miti e riti religiosi incentrati sul ruolo femminile, cfr. Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, San Francisco 1983. Ogni voce è corredata di note, e la bibliografia è ampia. Un articolo importante per la rivalutazione del sigillo di Harappa del cosiddetto proto-Śiva è offerto da A. Hiltebeitel, *The Indus Valley «Proto-Śiva», Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of Vāhanas*, in «Anthropos», 73 (1978), pp. 767-97. Sul simbolismo regale della dea Lakṣmī, cfr. Frédérique Apffel Marglin, *Kings and Wives. The Separation of Status and Royal Power*, in «Contributions to Indian Sociology», n.s. 15 (1981), pp. 155-81. Per un trattamento esauriente dei temi della morte sacrificale, dell'unione sessuale e della rinascita, è indispensabile consultare D.D. Shulman, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition*, Princeton 1980.

FRÉDÉRIQUE APFFEL MARGLIN

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta. Le voci del presente volume sono in grassetto.

Nel volume 5 compaiono inoltre le voci relative ai seguenti filosofi, pensatori e studiosi:

J.J. Bachofen, Ruth Benedict, N. Berdjaev, H. Bergson, C.J. Bleeker, M. Blondel, Fr. Boas, S.G.F. Brandon, A. Brelich, H. Breuil, M. Buber, E. Burnouf, E. Cassirer, P.D. Chantepie de la Saussaye, C. Clemen, R.H. Codrington, A. Comte, A. Coomaraswamy, H. Corbin, G.F. Creuzer, Fr. Cumont, A. Dieterich, W. Dilthey, É. Durkheim, A. Einstein, M. Eliade, E.E. Evans-Pritchard, L. Feuerbach, J.G. Fichte, H. Frankfort, J.G. Frazer, S. Freud, L. Frobenius, N.D. Fustel de Coulanges, A. van Gennep, É. Gilson, H. von Glasenapp, E. Goblet d'Alviella, A.A. Goldenweiser, E.R. Goodenough, Fr. Graebner, M. Granet, R. Guénon, Ad. von Harnack, Jane E. Harrison, J. Hastings, G.W.F. Hegel, M. Heidegger, Fr. Heiler, J.G. Herder, A.J. Heschel, A.W. Howitt, H. Hubert, D. Hume, Ed. Husserl, E.O. James, W. James, K. Jaspers, M. Jastrow, Ad.E. Jensen, F.B. Jevons, C.G. Jung, I. Kant, K. Kerényi, S. Kierkegaard, H. Kraemer, W.B. Kristensen, A. Lang, L. de La Vallée Poussin, M. Leenhardt, G. van der Leeuw, Ed. Lehmann, G.W. Leibniz, G.E. Lessing, J.H. Leuba, S. Lévi, L. Lévy-Bruhl, Chr.A. Lobeck, J. Locke, A. Loisy, R.H. Lowie, B. Malinowski, W. Mannhardt, R.R. Marett, J. Maritain, K. Marx, H. Maspero, L. Massignon, M. Mauss, G.F. Moore, Fr. Max Müller, K.O. Müller, E. Neumann, M.P. Nilsson, A.D. Nock, H.S. Nyberg, R. Otto, W.F. Otto, R. Pettazzoni, H. Pinard de la Boullaye, K.T. Preuss, J. Przyluski, A.R. Radcliffe-Brown, P. Radin, S. Reinach, E. Renan, L. Renou, E. Rohde, J.J. Rousseau, M. Scheler, Fr. Schelling, Fr. Schlegel, Fr. Schleiermacher, W. Schmidt, G. Scholem, W.R. Smith, N. Söderblom, H. Spencer, B. Spinoza, E.D. Starbuck, G. Tucci, V. Turner, E.B. Tylor, H. Usener, J. de Vries, J. Wach, M. Weber, Simone Weil, J. Wellhausen, St. Wikander, G. Wissowa, L. Wittgenstein, W. Wundt, R.C. Zaehner, H. Zimmer.